

Il pensiero debole di Vattimo e l'ontologia dell'indebolimento dell'essere

LEONARDO MESSINESE*

Sommario: 1. Introduzione - 2. Il senso “etico” del pensiero debole - 3. L'ontologia debole come sviluppo interpretativo della differenza ontologica heideggeriana - 4. “Pensiero debole” e pensiero dell’“essere indebolito” - 5. La “caducità” dell'essere come nuovo trascendentale - 6. Essere e linguaggio, nulla e silenzio - 7. L'ontologia e la fondazione dell'ermeneutica - 8. Conclusione.

Abstract: The primary aim of this article is to highlight Vattimo's self-interpretation of weak thought, according to which it is weak because “it no longer has any reason to claim the sovereignty that metaphysical thought claimed over practice,” also emphasizing that the ultimate meaning of the “loss” and “renunciation” of metaphysics is to propose an ethic that can finally escape the logic of domination and be expressed as a praxis for the weak. After these introductory remarks, we proceed to investigate the “meaning of being” that Vattimo has theorized on the basis of Heidegger's ontological difference and, more precisely, of a Heidegger interpreted by Nietzsche. It is identified in the “caducity” of being, as a transcendental that makes every experience of the world possible. Such a meaning of being is also essential for understanding the specific meaning of “hermeneutics” within his thought.

Keywords: Weak thought, ontological difference, weakening of being, ethics of the weak, caducity of being, foundation of hermeneutics.

1. Introduzione

Al di là del modo in cui il «pensiero debole» è stato talvolta recepito, soprattutto negli anni immediatamente successivi all'uscita del libro dal titolo omonimo, curato da Gianni Vattimo insieme con Pier Aldo Rovatti¹, il filosofo torinese ha poi chiarito esplicitamente che l'e-

* Professore Emerito di Metafisica presso la Pontificia Università Lateranense

¹ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983. Un esempio particolarmente significativo a riguardo è costituito dal saggio di C. Viano, *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel Pensie-*

spressione «significa non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto *una teoria dell'indebolimento come carattere costitutivo dell'essere* nell'epoca della fine della metafisica»². In effetti, la stessa nozione indebolita di «verità» che, insieme a quella di «essere», costituisce il binomio concettuale della tradizione metafisica posto al centro dello scritto del 1983 intitolato *Dialettica, differenza, pensiero debole*³, concorre a svolgere la medesima funzione teoretica e pratica. Scriveva, infatti, Vattimo:

Il pensiero debole, che è tale innanzitutto e principalmente a causa dei suoi contenuti ontologici, del suo modo di concepire l'essere e la verità, è anche un pensiero che, di conseguenza, non ha più ragioni per rivendicare la sovranità che rivendicava il pensiero metafisico nei confronti della prassi⁴.

In questo mio intervento mi propongo soprattutto di valorizzare tale autointerpretazione, mostrando come essa trovi la sua giustificazione alla luce dei precisi riferimenti fatti dal filosofo torinese al pensiero heideggeriano e nietzscheano⁵, ma anche di alcune implicazioni che egli ne aveva tratto già nelle opere che precedono lo scritto del 1983, il quale si configurava come una sorta di manifesto programmatico dell'autore per sviluppi ulteriori. Una delle affermazioni portanti in esso contenute era la seguente: «Aprire il discorso sulla *differenza* dell'essere dagli enti, quella che si chiama differenza ontologica, conduce alla fine molto più lontano di quanto Heidegger stesso si aspettasse»⁶. Alcuni concetti che sono caratteristici di Vattimo, che avrò modo di introdurre tra breve, sono la testimonianza concreta di una tale osservazione, la quale troverà una corrispondenza in ciò che sarà chiamata una «lettura di sinistra di Heidegger», le cui ragioni sono riassunte, per l'appunto, nel «proposito di restare fedeli, anche al di là della lettera dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l'essere con l'ente»⁷.

In termini meglio definiti, il pensiero debole teorizzato da Vattimo per un verso intende costituirsi come la forma di pensiero che dà espressione a una rinnovata ontologia, sia pure avente un carattere molto diverso da quella del pensiero metafisico classico; e, per un altro verso, intende proporsi come un approfondimento della differenza ontologica in virtù del quale esperire che la

ro debole, in Id., *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, pp. 3-21. Per una ricostruzione dell'ampio dibattito suscitato nei primi anni dal volume, innanzitutto a motivo della stessa espressione «pensiero debole», cfr. A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 9-22 e 51-61.

² G. Vattimo, *Credere di credere*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, introduzione di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1807; corsivo mio.

³ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., pp. 12-28, ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, pp. 1727-1740, da cui citerò.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 1739.

⁵ Per la comprensione concreta di tale assunto è opportuno rinviare, innanzitutto, a G. Vattimo, *Nietzsche interprete di Heidegger*, in Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, pp. 261-272.

⁶ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1732; corsivo mio.

⁷ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1471.

differenza dell'essere comporta, come si diceva nella conclusione dello scritto del 1983, «identificare il nuovo con l'*altro* come altra cultura – sia esso la cultura di civiltà diverse, o di differenti giochi linguistici, o anche mondo virtuale contenuto nelle tracce della nostra tradizione che non sono mai divenute dominanti»⁸. Secondo quanto ha bene evidenziato Gaetano Chiurazzi,

La differenza ontologica non è una differenza *reale*, perché non costituisce una differenza predicativa che distinguerebbe due oggetti diversi, non è cioè una differenza tra due *res*. Per quanto non reale, nel senso della *Realität*, essa è tuttavia effettuale, *wirklich*: *fa differenza*, produce una trasformazione⁹.

2. Il senso “etico” del pensiero debole

Tutto questo, però, pur costituendo lo sfondo di quanto verrò ad enucleare nella mia relazione, non è ancora sufficiente per comprendere quale sia il senso ultimo del «pensiero debole», un'espressione che peraltro, introducendo i saggi raccolti nel volume, Vattimo e Rovatti indicavano come una «metafora», per la quale era adottato «un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio»¹⁰.

Chiediamoci, allora, in primo luogo: *metafora* in riferimento a che cosa? Anche tenendo conto di alcuni scritti successivi di Vattimo, ma già di alcuni passaggi della *Premessa* al volume, ritengo che quella metafora sia stata introdotta avendo presente il senso ultimo della proposta teorica che si stava allora avanzando e che quel senso debba, o almeno possa, essere indicato introducendo una similitudine con il *Tractatus* di Wittgenstein. Intendo dire, cioè, che il senso ultimo del pensiero debole, cioè della critica, o forse meglio della «perdita» e della «rinuncia» alla metafisica¹¹, intesa come struttura del fondamento – che si tratti della metafisica classica o di quella moderna – sia un senso *etico*, rispetto al quale risulta essere funzionale «la scoperta nietzschiana, e forse anche marxiana, del nesso tra evidenza metafisica (e dunque cogenza del fondamento) e rapporti di dominio, dentro e fuori il soggetto»¹². Alla metafisica così intesa e a una concezione assolutistica della ragione cercava di sottrarsi un Foucault, il quale allontanandosi dal suo precedente strutturalismo, tentava «di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali»¹³; mentre, almeno da ultimo, ne restavano ingabbiati in

⁸ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1740; corsivo mio. In merito alle «ragioni forti» del pensiero debole, cfr. F. D'Agostini, *Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole*, in G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, a cura di F. D'Agostini, Il Melangolo, Genova 2000, pp. 11-44.

⁹ G. Chiurazzi, *Per una concezione trasformativa della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in Id. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 102.

¹⁰ P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, in G. Vattimo – P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1726.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Ivi, p. 1725.

¹³ Ivi, p. 1724.

Italia gli autori di un recente dibattito intorno alla «crisi della ragione»¹⁴, dal momento che essi bilanciavano «la rinuncia ad ogni fondazione metafisica» con il «tentativo di salvaguardare la capacità di sintesi [...] della ragione»¹⁵.

Che questa mia lettura non sia affatto peregrina è testimoniato, ad esempio, da un passaggio contenuto verso la fine della *Premessa*, in cui la via del «pensiero debole» che s'intendeva incominciare a percorrere era vista essenzialmente come «l'assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un'etica della debolezza»¹⁶. Ciò significava prospettare un'etica che, sebbene debba pagare lo scotto di non possedere più una teoria forte a supporto di una «critica dell'esistente», in quanto essa non ha più ragioni per basarsi sulla sovranità rivendicata dalla metafisica nei confronti della prassi¹⁷, può però finalmente sottrarsi alla logica del dominio e declinarsi come una prassi per i deboli, come Vattimo avrebbe indicato in un libro scritto a distanza di molti anni dal manifesto del 1983, intitolandone un capitolo *Pensiero debole pensiero dei deboli*¹⁸ e non avrebbe cessato di sottolineare anche successivamente¹⁹. Ma si può rilevare, ulteriormente, come Vattimo non abbia avuto difficoltà a evidenziare le esplicite «ragioni etiche» delle critiche contemporanee alla metafisica²⁰, nelle quali egli stesso si riconosceva, incluse quelle dello stesso Heidegger nel cui lavoro il filosofo torinese rintracciava come costante sottofondo un'«originaria ispirazione pratico-politica del rifiuto della metafisica»²¹. Scrive a tale proposito Vattimo, intendendo richiamarsi alle «motivazioni originarie di Heidegger»:

Perché cercare di uscire dalla metafisica? Non certo per avere una «idea» dell'Essere più adeguata alla sua vera essenza. Non abbiamo bisogno di nessuna ontologia fondamentale, almeno se intesa in questo modo. *Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la base dell'organizzazione totale del mondo*²².

¹⁴ Vattimo e Rovatti facevano qui implicito riferimento al volume di A.G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979.

¹⁵ Cfr. P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, cit., p. 1724. In uno scritto successivo, a tale riguardo, Vattimo citerà in modo esplicito il volume curato da Gargani, esprimendosi però nei termini di una maggiore vicinanza con la prospettiva dei saggi raccolti in quel volume, con alcune espressioni che riecheggiano quelle che egli aveva adottato nei confronti di Foucault (cfr. G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, in Id. *Della realtà. Fini della filosofia* (2012), in Id. *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1706).

¹⁶ Ivi, p. 1726; corsivo mio. A tale riguardo, ritornando a distanza di qualche anno sul carattere di metafora dell'espressione «pensiero debole», Rovatti ebbe a rilevare che la metaforicità non conduceva a una retorica, ma «alla questione etica del linguaggio, ovvero alla strettissima e non scavalcabile questione fra la trasformazione del linguaggio filosofico e problema etico» (A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore*, cit., p. 12), e che a motivo di questo si rendeva necessario «intentare un processo alla parola filosofica», la quale «si pretenderebbe "alta" e "consistente"» (ivi, p. 16; corsivo mio).

¹⁷ Cfr. G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1739.

¹⁸ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, cit., pp. 1704-1710.

¹⁹ Cfr. G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx* (2014), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 2171-2180.

²⁰ Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in Id. (a cura di), *Filosofia '86*, Laterza, Bari 1987, p. 71.

²¹ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, cit., p. 1705.

²² Ivi, p. 1708; corsivo mio.

La metafisica, così, è per Vattimo come una sorta di «rumore» che ci impedisce di ascoltare «il silenzio dei vinti di cui parla Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*»²³, il silenzio dei vinti che «sono tacitati dalla metafisica perché questa è la base della razionalizzazione tecnologico-scientifica della terra»²⁴.

Si tratta di un tema ch'è ricorrente negli scritti del filosofo torinese e che aveva già ricevuto una consistente formulazione nel capitolo intitolato *Etica* del volume *Oltre l'interpretazione*²⁵, in cui Vattimo aveva rilevato che

L'esigenza di ripensare il senso dell'essere va spiegata, molto verosimilmente, come espressione della temperie esistenzialistica del primo novecento, le cui motivazioni teoriche (l'insofferenza kierkegaardiana per il razionalismo hegeliano, o la rivolta della filosofia della vita contro lo scientismo positivistic) riflettevano soprattutto la diffidenza per un mondo che, specialmente intorno agli anni della guerra, si andava profilando come il mondo della organizzazione totale (come l'avrebbe poi chiamata Adorno), e che, per Heidegger, segna il trionfo della mentalità oggettivante, calcolante, in cui si dispiega la tendenza metafisica a identificare l'essere con ciò che è presente e controllabile²⁶.

L'aver operato questo chiarimento non ci esime, tuttavia, dal procedere a indagare quale sia quel «senso dell'essere» che Vattimo ha pur teorizzato sulla scorta di Heidegger e, più precisamente, di un Heidegger *interpretato* – non tanto paradossalmente – *da Nietzsche*. Come avevo anticipato nel paragrafo introduttivo, è su questo tema che mi concentrerò soprattutto nel corso dell'intervento.

3. L'ontologia debole come sviluppo interpretativo della differenza ontologica heideggeriana

L'ontologia non metafisica teorizzata da Vattimo intende essere uno sviluppo della «differenza ontologica» portata alla luce da Heidegger. Naturalmente, nell'operare tale svolgimento, si deve evitare di correre il rischio di un «ritorno alla metafisica» che, a parere di Vattimo, è invece presente in alcuni tentativi analoghi di ripresa e prosecuzione del pensiero heideggeriano, inclusa la via seguita da Jacques Derrida. Vattimo, in effetti, a tale riguardo si riferisce esplicitamente non solo alle «teologie negative» e alle «metafisiche del linguaggio», ma anche alla «decostruzione»²⁷, facendo quindi un chiaro riferimento al pensiero di Derrida, di cui pure era un grande estimatore. A tale riguardo,

²³ Cfr. *ivi*, pp. 1708-1709.

²⁴ *Ivi*, pp. 1704-1705. In merito al «debolismo» a favore dei vinti e a una sua ulteriore radicalizzazione, cfr. T. Oñate, *Il limite dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., pp. 51-67.

²⁵ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 1484-1495.

²⁶ *Ivi*, p. 1485.

²⁷ Cfr. G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in *Id.* (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Bari 1988, p. 223.

è molto significativo un rilievo critico ch'è contenuto in un testo successivo di Vattimo, intitolato *Storicità e differenza*:

Se la decostruzione è mossa dalla differenza – in due sensi: di causa efficiente e di causa finale, ma forse anche nel senso della causa formale (giacché decostruire è sempre un evidenziare differenze, allargare fessure) e di causa materiale, almeno come struttura con cui, e dato su cui, si opera –, la differenza stessa non ha movimento, minaccia pericolosamente di assumere il ruolo dell'*ipsum esse subsistens*²⁸.

Per Vattimo, il rischio di una tale ricaduta in Derrida resta *inavvertito* solo perché «l'essere vi è concepito non più come presenza compatta ma come (presenza di) una struttura fessurata, travagliata dif-ferente»²⁹. Nondimeno, per uscire dalla metafisica non è sufficiente lasciare da parte un essere inteso in modo «compatto e rotondo» e scoprire un essere «fessurato»³⁰. Proprio per questo, «la questione della storicità» può costituire «una questione o *la* questione del significato di Derrida per la nostra cultura»³¹.

L'ontologia vattimiana non è un'ontologia metafisica innanzitutto in quanto presenta un "indebolimento" della nozione di essere. Introducendo alcuni elementi ulteriori rispetto a quanto appartiene esplicitamente al pensiero heideggeriano, Vattimo ha dato espressione alla propria posizione parlando di "ontologia del declino"³², talvolta appunto di "ontologia debole" e, perfino, di "ontologia nichilista". Indicando ciò che sta alla base della propria interpretazione dei testi heideggeriani e ne mostra la peculiarità, egli scrive esplicitamente:

«Le ragioni di preferire la lettura di sinistra di Heidegger – che egli stesso, per lo più, non scelse – si riassumono nel proposito di restare fedeli, anche al di là della lettera dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l'essere con l'ente»³³.

Il significato dell'ontologia debole non dev'essere però frainteso, quasi che essa si costituisca come una forma di "debolezza del pensiero", vale a dire che esprima in modo programmatico una debolezza argomentativa. La tendenza all'indebolimento di cui, qui, si parla è tale «solo in base alla categoria metafisica della presenza, della *pienezza*»³⁴. L'ontologia debole, pertanto, è teorizzata da Vattimo sulla base di alcune precise *argomentazioni*, le quali non possono costituire "dimostrazioni" di carattere epistemico in quanto non possono essere associate alla «verità come

²⁸ G. Vattimo, *Essere e dintorni* (2018), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2385.

²⁹ Ivi, p. 2390.

³⁰ Cfr. ivi, p. 2385.

³¹ Cfr. ivi, p. 2383.

³² A parere di Giacomo Marramao, è questa l'espressione migliore per indicare sinteticamente il programma filosofico di Vattimo (cfr. G. Marramao, *Which Ontology after Metaphysics? Conversations with Gianni Vattimo and Richard Rorty*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy* cit., p. 77).

³³ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 1471.

³⁴ Cfr. ivi, p. 1472; corsivo mio.

evidenza perentoria e ‘oggettiva’» grazie alla quale «finora i filosofi hanno creduto di descrivere il mondo»³⁵. Non si tratterebbe, quindi, di opporre l’essere «debole» del pensiero post-metafisico all’essere «forte» della metafisica, quanto piuttosto di mettere a tema che «l’essere *si è dato* [...] come debole»³⁶.

Come ho prima indicato, per Vattimo alla base delle critiche contemporanee alla metafisica in quanto espressione di una “concezione forte” dell’essere – compresa la critica da lui stesso sviluppata – in primo luogo vi sono più che motivazioni puramente teoretiche, delle “ragioni etiche”³⁷. La motivazione di fondo di tali critiche risiede nella volontà di preservare l’esserci umano dalla “violenza” insita in un sistema del mondo fatto di oggettività, di calcolabilità, di manipolabilità, il quale costituisce l’*attuale configurarsi* della concezione dell’essere che caratterizza la metafisica. Anzi, Vattimo ha introdotto un nesso ulteriore che concerne la prospettiva di fondo della sua “ontologia debole” e nel volume *Credere di credere* ha ammesso con chiarezza: «il fatto di preferire la lettura debolista di Heidegger ad altre prospettive filosofiche è una conseguenza della mia eredità cristiana»³⁸, con un riferimento esplicito al processo della “secolarizzazione” moderna «come fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al messaggio di Gesù»³⁹. Volendo indicare un testo di particolare pregnanza circa la stretta relazione istituita da Vattimo tra ermeneutica, ontologia debole, cristianesimo e secolarizzazione, ci si può riferire innanzitutto alle considerazioni contenute nel capitolo quarto di *Oltre l’interpretazione*⁴⁰.

4. “Pensiero debole” e pensiero dell’“essere indebolito”

L’ontologia in Vattimo si costituisce attraverso un processo interpretativo in cui è *portata a fondo* la “differenza ontologica” heideggeriana. In concreto ciò significa individuare alcune *implicazioni* contenute nella messa in questione dell’identificazione dell’essere con gli enti e, successivamente, nello svolgimento dell’“ontologia dell’*Ereignis*”. Essendo tramontato il pensiero metafisico che identifica l’essere con l’“oggettività” e il “fondamento”, viene meno l’essere inteso

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Bari 1986, p. 191.

³⁷ Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, cit., pp. 71-94. Vattimo in questo saggio fa riferimento in particolare a Nietzsche, Heidegger, Adorno, Lévinas.

³⁸ G. Vattimo, *Credere di credere* (1998), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1813. Sul tema è da vedere l’articolo *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica* contenuto in G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002) in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1934-1941.

³⁹ G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 1811.

⁴⁰ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione*, cit., pp. 1496-1509. Segnalo che il volume *Credere di credere* fu al centro di un Simposio organizzato dalla rivista «Studia Patavina» nel novembre 1996 il quale, sebbene fosse dedicato al tema più ampio dei “filosofi laici” che interpretano il cristianesimo (sul quale si soffermò la relazione di apertura di C. Scilironi), fu poi essenzialmente un dialogo con l’interpretazione vattimiana del cristianesimo entro l’ontologia debole da parte di E. Berti, F.L. Marcolungo, G.L. Brena, G. Penzo, A. Poppi, G. Trentin, L. Sartori, A. Bertuletti, V. Bortolin, P. Zecchinato (cfr. «Studia Patavina», 44 (1997), 2, pp. 25-128).

come struttura stabile⁴¹ e, per ciò stesso, cade anche l'assolutizzazione di quanto è ritenuto come il "reale", il "sapere" e le "norme di condotta"⁴².

Il senso di fondo del "pensiero debole", cioè della celebre espressione che costituisce, per molti, la cifra essenziale del pensiero di Vattimo, è essenzialmente qui. Egli lo ha ribadito nel breve scritto posto a conclusione di un volume pubblicato in suo onore e curato da Gaetano Chiurazzi:

Cercare di ricordare l'essere nella sua differenza dall'ente significa sospendere la pretesa di validità dell'ordine dell'ente come esso si dà di fatto nella nostra condizione storica⁴³.

In tale ordine di idee, è opportuno ricordare l'importanza che ha assunto nel pensiero di Vattimo la ricostruzione della storia della metafisica eseguita da Dilthey, a motivo della messa in luce del ruolo svolto dall'"interiorità" che fu introdotta dal cristianesimo nella progressiva dissoluzione dell'oggettività metafisica. In tal modo, Dilthey ha indicato ciò che consente di distinguere la metafisica degli antichi da quella di Agostino – in cui, però, l'istanza dell'interiorità cristiana è in conflitto con «una teoria delle *veritates aeternae* derivata dal platonismo e dal neoplatonismo» – e, poi, dei filosofi moderni, così da vedere nel cristianesimo «la condizione che prepara la dissoluzione della metafisica e la sua sostituzione con la gnoseologia – vale a dire, in termini diltheyani, il kantismo»⁴⁴. Vattimo, da parte sua, approfondendo ulteriormente una tale ricostruzione, aggiunge che «gli eredi più radicali del principio antimetafisico introdotto nel mondo dal Cristo sono il Nietzsche della morte di Dio e lo Heidegger della dottrina dell'*Ereignis*»⁴⁵; e questo perché «il kantismo è ancora una forma di agostinismo, vale a dire una pretesa di ricondurre la certezza interiore a una struttura non-storica, naturale, e in questo senso oggettiva (il trascendentale kantiano, già criticato da Dilthey in questi termini)»⁴⁶.

Il senso ultimo della ontologia vattimiana traspare con particolare chiarezza nella pagina conclusiva di un'altra sua importante raccolta di saggi, intitolata *La fine della modernità*, dove egli cita un passo relativo al concetto heideggeriano di *Ereignis* contenuto in *Identità e differenza*. Si tratta di un testo che per il nostro autore è particolarmente significativo per più motivi. Nella traduzione di Vattimo, il passo heideggeriano dice che l'*Ereignis* è

⁴¹ In una conversazione con Vittorio Mathieu, Vattimo afferma: «È proprio questo *essere* che Heidegger mette in discussione, questo "qualcosa" identico a se stesso che si rivelerebbe in varie maniere nella storia» (G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, p. 83).

⁴² Cfr. G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, cit., p. 71.

⁴³ G. Vattimo, *Dalla fenomenologia all'ontologia dell'attualità*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., p. 178.

⁴⁴ Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità* cit., pp. 1936-1938 (si tratta del capitolo *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica*). In altri suoi testi, riferendosi a Dilthey, Vattimo sottolinea un aspetto ch'è in qualche modo parallelo e, cioè, che per lui «la metafisica, anche quando si presenta in forma sistematica – come in Hegel, Schopenhauer, Leibniz, Lotze – non è mai altro che espressione di una visione soggettiva del mondo» (G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto* (2003), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1986).

⁴⁵ Ivi, G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., pp. 1938-1939.

⁴⁶ Ivi, p. 1938.

l'ambito *in sé stesso oscillante*, attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza, pervengono in ciò che per loro è essenziale, in quanto perdono quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito⁴⁷.

La traduzione vattimiana dell'espressione «in sich schwingende» nell'italiano «in sé stesso oscillante», a me pare che sia da preferire rispetto a quella che compare nella traduzione, comunque pregevole, di questo scritto heideggeriano per opera di Giovanni Gurisatti pubblicata da Adelphi, dove è tradotta con «in se stesso risonante»⁴⁸.

In ogni caso, sulla scorta del passo citato, Vattimo scrive:

Quali sono le determinazioni che la metafisica ha attribuito all'uomo e all'essere? Sono, anzitutto, le qualifiche di soggetto e oggetto, che hanno costituito il quadro in cui si è consolidata la nozione stessa di realtà. Perdendo queste determinazioni, l'uomo e l'essere entrano in un ambito *schwindend*, oscillante, che a mio avviso si deve immaginare come il mondo di una realtà alleggerita, resa più leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine: il mondo della mediatizzazione totale della nostra esperienza⁴⁹.

È di un certo interesse, peraltro, confrontare questo passo con un brano dal tenore analogo che era contenuto nel saggio *Verso un'ontologia del declino*:

Le determinazioni che uomo ed essere hanno avuto nella metafisica sono, per esempio, quelle di soggetto e oggetto; o, come Heidegger sottolinea poco più avanti in questo testo, quelle che hanno determinato la distinzione novecentesca tra scienza della natura e scienze dello spirito, tra "fisica" e "storia": la divisione cioè tra un regno della libertà spirituale e un regno della necessità meccanica. Nella ridda del *Gestell*, proprio queste determinazioni contrapposte vanno perdute: le cose perdono la loro rigidità, in quanto vengono assorbite totalmente nella possibilità di pianificazione totale e provocate a sempre nuovi usi [...]; e l'uomo diventa anche lui, nella pianificazione, oltre che soggetto anche sempre possibile oggetto della manipolazione universale. Tutto ciò non configura soltanto una portata demoniaca della tecnica; è invece, proprio nella sua ambiguità, il lampeggiare dell'*Er-eignis*, dell'evento dell'essere⁵⁰.

Se si guarda all'insieme di queste relazioni concettuali e alle loro implicazioni, si possono comprendere meglio le ragioni per le quali Vattimo ha sostenuto che il pensiero debole «è il risultato di una "contaminazione" (nel senso latino di *contaminatio*, mescolanza) tra il nichilismo di Nietzsche e l'ontologia di Heidegger»⁵¹, rilevando altresì che «l'essere non più metafisico che

⁴⁷ G. Vattimo, *La fine della modernità* (1985), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1338; corsivo mio. Per un ampio commento di questo passo, in cui seguendo il dettato del testo heideggeriano si istituisce una stretta connessione tra il concetto di *Ereignis* e quello di *Gestell*, cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 732-735.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 46.

⁴⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 1338.

⁵⁰ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 732.

⁵¹ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 1649.

Heidegger si sforza di pensare può perciò essere soltanto l'Essere "consumato" di cui parla il nichilismo di Nietzsche»⁵². Analogamente, si comprende pure la ragione per cui Vattimo, in uno scritto intitolato *Nietzsche interprete di Heidegger*, ha sostenuto la tesi che, «se Heidegger conferisce senso a Nietzsche mostrando che la volontà di potenza, per dir così, è "destino dell'essere" [...], Nietzsche dà senso a Heidegger chiarendo che il destino dell'essere [...] è il nichilismo»⁵³.

5. La "caducità" dell'essere come nuovo trascendentale

L'insieme delle considerazioni svolte finora consente, a mio parere, di affermare che anche Vattimo, in qualche modo, abbia riconosciuto al pensiero che si rivolge all'"essere in quanto essere" un significato al quale, *da ultimo*, potersi riferire. Questa asserzione elementare dovrebbe indurre a rivedere il modo in cui viene ad essere classificato di solito il suo pensiero, particolarmente quando gli si dà una generica etichetta di "pensatore postmoderno" e non se ne riconosce una più specifica caratterizzazione.

Questo mio rilievo, tuttavia, non dev'essere a sua volta frainteso. Nel corso di un dialogo con Richard Rorty e Santiago Zabala, Vattimo ebbe modo di riassumere i caratteri dell'ontologia come "pensiero dell'essere" con alcuni termini che esprimono bene la funzione peculiare che egli le assegna nell'ambito della filosofia:

L'ontologia non è qualcosa che concerne gli oggetti, perché gli oggetti non sono là fuori. *L'ontologia concerne la nostra maniera di riferirci all'"essere" e agli "enti"*. È come un *atteggiamento critico*: chiede di non considerare ovvio quello che sembra ovvio a causa della sua dipendenza da condizioni storiche e da interrelazioni sociali⁵⁴.

Ma la sua posizione era estremamente chiara già nel volume del 1963 intitolato *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. In tale opera Vattimo rivendica il ruolo della filosofia come pensiero dell'essere osservando che essa «rimane una *riflessione trascendentale*; sempre al di qua di ogni particolare determinazione di aperture delle quali cerca la possibilità originaria e il senso»⁵⁵. Egli intende, così, rimarcare che la filosofia, restando sempre *al di qua* delle singole «aperture dell'essere», per un verso si mostra nella sua specificità rispetto alle forme di conoscenza che si muovono dall'interno di una «storica» apertura dell'essere, ma per un altro verso non può aspirare a costituire l'«autocoscienza assoluta» dell'essere al modo di Hegel⁵⁶. *La trascendentalità della conoscenza filosofica* rispetto ai campi determinati del sapere è conservata, ma essa al tempo stesso è ridefinita in relazione alla sua costitutiva finitezza, la quale comporta il venir meno di

⁵² *Ibidem*.

⁵³ G. Vattimo, *Nietzsche interprete di Heidegger*, cit., p. 272.

⁵⁴ R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, p. 84; corsivo mio.

⁵⁵ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 251; corsivo mio.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

una sua presunta piena autotrasparenza. In tal modo la trascendentalità non è assunta in opposizione alla finitezza ed è proprio così che la filosofia, uscendo dall'hegelismo e dalla pretesa di una riconduzione delle parti al loro principio unitario – tanto se sia avanzata dalla metafisica, quanto dallo storicismo – «è il mantenimento radicale del finito come tale»⁵⁷.

Ciò che è stato affermato riguardo alla *forma* del pensiero in questa sua trasformazione ha un suo corrispettivo in un'analoga trasformazione che la nozione del trascendentale riceve se si guarda dalla parte del *contenuto* del pensiero, cioè ai tratti dell'essere metafisico così che essi vengono ad essere ripensati. Considerato per questo suo aspetto, per Vattimo il trascendentale – come egli dirà nel saggio - manifesto del 1983 – è la stessa *caducità* dell'essere:

*Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità: l'essere non è ma ac-cade; forse anche nel senso che cade-presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione. Ciò che costituisce l'oggettività degli oggetti non è il loro star di fronte stabilmente resistendoci (Gegen-stand), ma il loro ac-cadere*⁵⁸.

In Vattimo la trascendentalità del “pensiero dell'essere”, secondo termini che continuano a fare riferimento esplicito al pensiero heideggeriano, è unita intimamente alla tesi della “*mortalità*” *costitutiva dell'uomo*, secondo il senso che egli indica rifacendoci a *Essere e tempo*⁵⁹, dovendo altresì rimarcare che la tematizzazione dell’“Esserci” heideggeriano e della sua mortalità non costituisce un discorso puramente antropologico, o psicologico, ma concerne in pieno la concezione vattimiana dell'ontologia⁶⁰.

Tale posizione può essere esplicitata ulteriormente se torniamo a leggere l'ultimo saggio contenuto in *Al di là del soggetto*, in cui Vattimo rileva che «la finitezza dell'esserci era teorizzata, in *Sein und Zeit*, non come base per un improbabile rimando all'assoluto o infinito, ma come riconoscimento della costituzione essenzialmente *ab-gründlich* (se possiamo dire), abissale-infondata, dell'esistenza»⁶¹. In uno scritto ulteriore egli dirà che l'angoscia dell'esserci descritta nel paragrafo 40 di *Essere e tempo* è lo stato emotivo che corrisponde al «porre in stato di sospensione l'ovvietà del mondo» e alla «preoccupata meraviglia per il fatto, di per sé *insignificante* (in senso rigoroso, non rinviante a nulla; o *rinviante al nulla*), che il mondo c'è»⁶². In questo modo, Vattimo è giunto a coniugare la tesi secondo cui «ciò che così accade non è solo ente (solo storia di cose, di “puntualità” [...]), ma *essere*: cioè istituzione, *fondazione* di monumenti» e quella secondo cui tali monumenti «si tramandano come si tramandano le tracce di ciò che è mortale»⁶³.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1736.

⁵⁹ Cfr. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 736.

⁶⁰ Cfr., ad esempio, G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia* (2012), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1593.

⁶¹ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 758.

⁶² G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1779; corsivo mio.

⁶³ G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 190.

6. Essere e linguaggio, nulla e silenzio

Una delle grandi parole che, stando al filosofo torinese, può essere accostata a quella di “mortalità” per esprimere, sotto un aspetto ulteriore, il senso heideggeriano dell’essere e della verità e il correlativo oltrepassamento della metafisica è: “linguaggio”. L’essere – scrive Vattimo – «non ha altra storia che non sia quella del senso che il termine ha assunto via via) nel nostro linguaggio», il quale tuttavia non è qualcosa che è a disposizione di qualcuno, ma è la “casa” in cui l’essere «si dà come apertura di mondi storici»⁶⁴. Ma già nel volume heideggeriano che egli aveva pubblicato nel 1963, si legge: «L’evento dell’essere accade innanzitutto e originariamente nel linguaggio, sicché è indagando il modo in cui l’uomo è nel linguaggio, il suo rapporto con il linguaggio, che si può sperare di arrivare a pensare più chiaramente il rapporto uomo-essere»⁶⁵.

Nel precisare il senso di tale affermazione, Vattimo aggiungeva che, per Heidegger, il rapporto tra l’*Ereignis* dell’essere e il linguaggio non consiste solo nel fatto «che le cose ci appaiono soltanto entro un progetto che è anzitutto un fatto linguistico [...]». Questo perché, essendo il linguaggio originario – ovvero allo stato puro – quello della poesia, esso diventa in un senso più pieno il luogo del venire *all’essere* delle cose, mentre i linguaggi derivati sono forme diverse che «sussistono in base a una sorta di deiezione», che concerne il «mondo dell’esperienza, manipolabile, trasformabile, utilizzabile, analizzabile con i più diversi strumenti escogitati dalle scienze»⁶⁶. D’altra parte, è opportuno sottolineare che, per Vattimo, se per un verso è da accogliere la «trasformazione semiotica del kantismo» operata da Karl Otto Apel, così che gli «apriori» di Kant vengono ad essere «modi di organizzazione del linguaggio»⁶⁷, per un altro verso poi la suddetta «funzione aprente» del linguaggio non dev’essere pensata in termini kantiani e, cioè, universalistici, ma nei termini di una «radicale storicità del linguaggio», i quali appartengono a «una serie storica di “trasmissioni”» e presentano tra di loro quella «sorta di rassomiglianza di famiglia» di cui aveva parlato Wittgenstein⁶⁸.

Elaborando in modo decisivo il tema del linguaggio, Heidegger tematizza la dimensione ancora più originaria del “silenzio”, il quale «fa essere i singoli discorsi e quindi lascia apparire le cose» e il cui sottrarsi è «un riservarsi per sempre nuovi appelli» a cui corrisponde la risposta delle parole umane⁶⁹. A motivo di questo, Vattimo, a conclusione del volume del 1963, scriveva:

Può darsi davvero che, in quanto non si esprime in *Aus-sagen*, in enunciazioni, la filosofia debba essere, dopo Heidegger, un esercizio del tacere, proprio nel senso dell’ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: ma solo in quanto, in una prospettiva in cui l’essere non coincide con l’esplicito, *il silenzio è la sede di ogni discorso* e il problematizzare originario deve cercare di pervenirvi⁷⁰.

⁶⁴ Cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2232.

⁶⁵ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 199.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 199-200; corsivo mio.

⁶⁷ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 188.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., pp. 200-201.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 252-253; corsivo mio.

Sebbene ora non sia possibile procedere a una compiuta tematizzazione del “silenzio” nel pensiero di Heidegger e neppure in quello di Vattimo, vorrei almeno rilevare come ciò che qui, in ultima analisi, è in questione è niente di meno della stessa questione essenziale a cui rimanda la nozione di *Ereignis* e che, nella lettura che ne è offerta da Vattimo in precedenza, è apparso nella sua intima unione con la “mortalità” dell’essere. Infatti, il silenzio che è «la sede di ogni discorso» corrisponde al “nulla” che è per Vattimo il grembo o la “sede degli enti”. D’altra parte, però, se così stanno le cose, la *positività* che è riconosciuta al “silenzio” – nel senso che il silenzio è assunto come un “non niente”, non è un *nihil absolutum* – potrebbe condurre a mettere in questione la tesi che il grembo degli enti sia costituito dal nulla che angoscia il *Dasein* in quanto esso viene inteso da Vattimo come *nihil absolutum*: l’angoscia – come si diceva poco sopra – che corrisponde alla «preoccupata meraviglia per il fatto, di per sé insignificante (in senso rigoroso, non rinviante a nulla; o rinviante al nulla), che il mondo c’è».

In relazione al tema complessivo di questi ultimi due paragrafi, ci si deve nuovamente riferire alla specifica *funzione* che viene ad assumere il “pensiero dell’essere” in Vattimo, stante che in esso – come s’è visto in precedenza – è contenuta un’“esigenza etica”. Tale esigenza, indicata determinatamente, è quella di «sottrarsi alla violenza connessa con la metafisica attraverso una presa di distanza dalla volontà di dominio e di organizzazione totale dell’ente»⁷¹; ma è anche quella di sottrarsi a «un rapporto col fondamento che è sostanzialmente “tacitante-zittente”, tale che si impone come ciò davanti a cui non posso più domandare nulla»⁷².

In tal modo, l’*unicum* costituito dall’essere della differenza ontologica, che si mostra nella meditazione pensante dell’esperienza, si fa “mondo”, dando forma anche agli ambiti dell’etica e della politica:

Caduta l’idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplode come una molteplicità di razionalità “locali” – minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali, estetiche – che prendono la parola, finalmente non più tacitate e represses dall’idea che ci sia un solo tipo di umanità vera da realizzare⁷³.

E, così, il silenzio che si fa ascolto dell’essere come non-detto è anche «attenzione alla voce, da sempre messa a tacere, dei perdenti della storia, di cui ha parlato Benjamin»⁷⁴.

Ricordare il dimenticato, portare attenzione alle tracce, ascoltare ciò che è trasmesso (non necessariamente solo dal passato, ma da qualunque orizzonte culturale «altro», anche nella contemporaneità) è il compito del pensiero nell’epoca della fine della metafisica⁷⁵.

⁷¹ G. Vattimo, *Ritorno alla (questione della) metafisica*, «Teoria», 6 (1986), 1, p. 76.

⁷² G. Vattimo, *Il fondamento secolarizzato*, in P. Ciaravolo (a cura di), *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del Novecento* (1992), Aracne, Roma 2006, p. 56. Si tratta di un intervento pronunciato in un Convegno del 1991 sul tema del «fondamento», nel quale Vattimo riassume e precisava il senso del suo «antifondazionalismo» e, citando Nietzsche, si discostava dal farne una «canzone di organetto» (ivi, p. 55).

⁷³ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 1750. Una sintetica, ma efficace, esposizione in merito al significato che possa avere un «senso della storia» nella prospettiva di Vattimo è svolta in una conversazione con Remo Bodei (cfr. G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., pp. 9-24).

⁷⁴ G. Vattimo, *Dalla fenomenologia all’ontologia dell’attualità*, cit., p. 179.

⁷⁵ G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 192.

7. L'ontologia e la fondazione dell'ermeneutica

La modalità in cui è svolta da Vattimo la relazione unitaria tra essere, linguaggio e mortalità dell'Esserci è essenziale anche per comprendere il significato specifico dell'"ermeneutica" all'interno del suo pensiero, che emerge in connessione con la messa in luce della nozione di verità che caratterizza il pensiero ermeneutico⁷⁶. Tutto questo vale pure per una migliore comprensione della critica che egli ha eseguito verso alcune posizioni filosofiche che, nel teorizzare l'ermeneutica filosofica, non avrebbero tenuto pienamente in conto le conseguenze che devono essere ricavate dal pensiero heideggeriano anche a tale riguardo⁷⁷.

In questa sede non è possibile esplorare il pensiero di Vattimo percorrendo in modo articolato la direttrice della verità dell'ermeneutica e neppure il tratto per il quale «nella koinè filosofica dei nostri anni» l'ermeneutica si presenta come «largamente venata di pragmatismo»⁷⁸. Devo limitarmi a rilevare che, per Vattimo, la concezione ermeneutica della verità si costruisce «a partire da ciò che Heidegger chiama 'apertura'» e che ad essa si resta fedeli attenendosi «alle esigenze che muovevano la distruzione heideggeriana: che non intendeva predisporre una descrizione più adeguata della verità, ma mirava a 'rispondere' al senso dell'essere come evento»⁷⁹. Conseguentemente, si dovrà rilevare che «la molteplicità di voci sul cui sfondo soltanto i singoli veri acquistano autentica verità non è, a sua volta, struttura ultima, che si dà come vera in luogo dell'essere come unità, principio, fondamento»⁸⁰.

Ricordato questo, per un motivo che diverrà chiaro tra breve, per svolgere il tema che dà il titolo al paragrafo, ci si può riferire alla critica che il filosofo torinese esprime nei confronti di Gadamer, pur concordando con la tesi gadameriana della natura "interpretativa" della verità. Com'è noto, Vattimo è il traduttore dell'edizione italiana di *Verità e metodo*⁸¹, per la quale scrisse nel 1972 un'introduzione nella forma di una guida alla lettura, intitolata *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*⁸² e a cui nel 1983 aggiunse una *Postilla* in occasione della ristampa del volume, nell'intento di offrire un aggiornamento circa i rapporti di Gadamer con la filosofia contemporanea⁸³.

⁷⁶ Cfr. G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica* (1989), in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1527-1544.

⁷⁷ Svolgendo questo tema in Vattimo, rileggendolo soprattutto alla luce del pensiero heideggeriano, Santiago Zabala ha espresso la tesi dell'ermeneutica quale "farmaco dell'onto-teologia" (cfr. S. Zabala, *Pharmakons of Onto-theology*, in Id. (a cura di), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, cit., pp. 231-249).

⁷⁸ Cfr. G. Vattimo, *Perché debole*, cit., p. 187. A motivo di questo, Vattimo rileva che l'ermeneutica «si presenta come una composizione (sintesi, sarebbe dire troppo) di elementi dell'eredità di Heidegger con elementi caratteristici invece della tradizione anglosassone (da James a Peirce a Dewey fino all'ultimo Wittgenstein)» (*ibidem*).

⁷⁹ Cfr. G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, cit., p. 1529.

⁸⁰ Ivi, p. 1541.

⁸¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1972), Bompiani, Milano 2012.

⁸² G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, traduzione e apparati a cura di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 767-791. Segnalo che il paragrafo centrale di un saggio dedicato all'ontologia debole di Vattimo è intitolato significativamente *La declinazione debole dell'ontologia ermeneutica* (cfr. A. Dalfreddo, *Gianni Vattimo e la proposta di un'ontologia debole*, in G. Micheli, C. Scilironi (eds.), *Filosofi italiani contemporanei*, Cleup, Padova 2004, pp. 135-163; qui, pp. 150-158).

⁸³ G. Vattimo, *Postilla 1983*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 792-798.

Nell'economia di questo mio scritto può risultare di maggiore interesse, però, riferirci al testo della Prefazione al volume *Al di là del soggetto*, dove Vattimo indicava programmaticamente tre direzioni secondo cui l'ermeneutica gadameriana doveva essere sviluppata, la prima delle quali era

quella dell'elaborazione di una concezione dell'essere (e della verità) che lo definisca in base a caratteri "deboli", giacché solo un essere pensato così permette di concepire la storia, come vuole l'ermeneutica, come trasmissione di messaggi linguistici in cui l'essere "accade", cresce, diviene, secondo una prospettiva già esemplarmente presente nel pensiero "genealogico" di Nietzsche⁸⁴.

Un tale sviluppo, in alcuni scritti successivi, viene ad assumere piuttosto la forma di un rilievo critico nei confronti del filosofo di Marburgo. Secondo l'assunto essenziale di tale critica, nei termini in cui essa venne espressa in un saggio del 1992, in Gadamer il tema della "verità dell'ermeneutica" non viene radicalizzato, nel senso che non si perviene a ciò che Vattimo ha chiamato – sia pure adottando le virgolette – una "fondazione" dell'ermeneutica⁸⁵. Tale fondazione *sui generis*, a suo parere, risiede nell'esplicitazione del suo «sfondo ontologico», ovvero nella «idea heideggeriana di un destino dell'essere che si articola come il concatenamento delle aperture [...] che rendono possibile e qualificano la nostra esperienza del mondo»⁸⁶. Il destino dell'essere, che è «*Ge-Schick* nel senso della *Schickung*, dell'invio», è un processo in cui siamo «gettati»⁸⁷. A motivo di questa mancata radicalizzazione, per Vattimo l'ermeneutica mostrerebbe tra l'altro di non essere in grado di far fronte ai «ricorrenti sospetti di tradizionalismo o, all'opposto, di relativismo che si sollevano»⁸⁸, ma anche di «irrazionalismo», un rilievo questo che potrebbe essere indirizzato non solo nei confronti del filosofo di Marburgo, ma anche di Rorty e Derrida⁸⁹. In ogni caso, tornando alla questione essenziale inerente il progetto di leggere Gadamer in una *chiave ontologica*, la critica di Vattimo è la seguente: dal momento che il di lui hegelismo consiste «nel fermare Hegel nello spirito oggettivo e nel comprendere tutto nel senso dell'appartenenza», quello di Gadamer è «un discorso che si ferma prima di arrivare alle sue conclusioni»⁹⁰. Rispetto a queste ultime, per Vattimo si apre un'alternativa: esse sono costituite o dal «sapere assoluto» di hegeliana memoria, o dal «pensiero debole»⁹¹, ovvero *dal pensiero che ha il proprio fondamento nella «differenza ontologica» heideggeriana*.

In altre parole, se non devi dar luogo ad una specie di puro relativismo, e se d'altra parte togli a Hegel l'idea dell'assolutezza finale, cioè della perfetta autocoscienza, con che cosa la sostitu-

⁸⁴ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., pp. 693-694; corsivo mio.

⁸⁵ G. Vattimo, *Ricostruzione della razionalità*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1545-1556.

⁸⁶ Ivi, p. 1555.

⁸⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 1550.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 1546-1549.

⁹⁰ Cfr. G. Vattimo, *Storia di una virgola*, in Id., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., p. 59.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

isci? Secondo me puoi ricorrere solo all'idea della differenza ontologica che diventa *principio di movimento*⁹².

In uno scritto successivo, ritornando a riflettere sull'ermeneutica gadameriana, Vattimo giunge a proporre un legame più stretto tra *Verità e metodo* ed *Essere e tempo*, sostenendo che si possa liberare il pensiero di Gadamer dall'obiezione che esso non consenta di distinguere tra vero e falso con il mostrare il legame che sussiste tra l'ambito della «precomprensione» ermeneutica e l'heideggeriana «decisione autentica della morte»⁹³. Si può rilevare, peraltro, che l'elemento della «mortalità» dell'Esserci era stato introdotto a tale riguardo da Vattimo già nella citata Prefazione al volume *Al di là del soggetto*, indicando la seconda direzione dello sviluppo da operare muovendo dall'ermeneutica di Gadamer, in cui egli si richiamava a

una definizione dell'uomo in termini di “mortalità”: solo la finitezza temporale dell'esistenza, il succedersi effettivo delle generazioni, e dunque non solo la morte intesa “ontologicamente” ma anche “onticamente” (nella terminologia di Heidegger), fonda la possibilità della storia come trasmissione di messaggi, come accadimento non accidentale, ma ontologicamente rilevante, della vicenda delle interpretazioni⁹⁴.

Sebbene la rilevanza di questo tratto eminente del pensiero di Vattimo meriterebbe uno svolgimento ulteriore, anche in merito alle implicazioni sociali e politiche dell'ermeneutica sviluppate dal filosofo torinese, il che ci porterebbe a introdurre il tema del rapporto tra ermeneutica ed emancipazione⁹⁵, qui non è possibile procedere in analisi ulteriori. Ritengo, tuttavia, opportuno rilevare che, svolgendone una più compiuta trattazione tematica, si potrebbe liberare il pensiero di Vattimo da una critica di Enrico Redaelli, peraltro formulata con grande acume e senza intenti liquidatori, secondo cui in esso non sarebbe svolta *fino in fondo* la questione radicale inerente l'ermeneutica, nel senso che non si farebbe ulteriore questione «dell'evento

⁹² Ivi, p. 60; corsivo mio. Per una trattazione più ampia, cfr. Vattimo, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, «Revue Internationale de Philosophie», 54 (2000), 3, pp. 499-513. Per la traduzione italiana del saggio cfr. Id., *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, «Iride», 13 (2000), 2, pp. 323-334.

⁹³ Cfr. G. Vattimo, *Interpretare il mondo è trasformare il mondo*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 2378-2379. In questa sede non posso soffermarmi sulla discussione intrattenuta con Vattimo da Jean Grondin in merito alla filosofia gadameriana. Essa prende in esame un aspetto ulteriore delle «conseguenze ontologiche» dell'ermeneutica per mettere in questione l'interpretazione «relativista» del celebre adagio «l'essere, che può essere compreso, è linguaggio», che Grondin invece ritiene che debba essere inteso alla luce della dottrina medievale dei trascendentali (cfr. J. Grondin, *Gianni Vattimo e la tesi dell'ermeneutica sull'essere*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, cit., pp. 39-48).

⁹⁴ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 694.

⁹⁵ Penso, in particolare, ad alcuni dei saggi raccolti in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 2238-2275 e pp. 2376-2381, ma già a uno scritto intitolato *Ermeneutica e democrazia*, «Micromega», 9 (1994), 2, pp. 42-49. Ad esempio, in un saggio pubblicato in inglese nel 2010 e intitolato in italiano *Le conseguenze dell'ermeneutica*, Vattimo scrive: «Oggi affermare che (l'esperienza del)la verità è interpretazione significa trovarsi a confliggere immediatamente con le pretese assolutistiche di apparati di potere, civili e religiosi, sempre più decisi a preservare la propria autorità e i privilegi delle classi che li sostengono e se ne sentono rappresentati» (G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2251).

dell'interpretazione, dell'*accadere* di un orizzonte interpretativo nella sua evenemenzialità “verticale”»⁹⁶. L'autore ritiene, più precisamente, che in Vattimo vi sia solo un passo in cui vi si faccia esplicito riferimento, laddove questi ne *Le avventure della differenza* parla della “costruttività dello sfondamento”, nel senso che lo sfondamento, «sospendendo la perentorietà e cogenza dei contesti in cui l'esistenza storica è gettata, libera l'esserci per altri contesti»⁹⁷. Anche qui, però, Redaelli esprime la critica che, in ogni caso, non si dice «*come* avvenga questo sfondamento»⁹⁸, stante che Vattimo farebbe proprio il veto heideggeriano che non si debba parlare dell'Evento come tale, perché questo «significherebbe ridurre l'essere a ente», come pure sarebbe come «tentare di vedere il punto di vista dal quale vediamo e quindi, in ultima analisi, ricadere nelle velleità della metafisica»⁹⁹. Per questo motivo l'ermeneutica in Vattimo «si limita dunque a “rammemorare” l'Evento, senza la pretesa di definirlo, di dirlo (o “vederlo”)»¹⁰⁰.

In realtà, in un passaggio verso la fine del capitolo dedicato a Vattimo, Redaelli vede bene la relazione che sussiste nel filosofo torinese tra l'orizzonte ermeneutico e la gettatezza dell'Esserci¹⁰¹, come avevo rilevato per mio conto nel quinto capoverso del paragrafo, ma ritiene che questo riferimento non sia sufficiente a dare una risposta alla questione che egli pone. Personalmente, invece, direi che Vattimo radicando l'ermeneutica nell'ontologia heideggeriana giunga al livello di una sua radicale giustificazione e che, piuttosto, si tratterebbe di discutere se quella da lui indicata costituisca l'*unica modalità* dell'andare “fino in fondo” nella suddetta giustificazione. Si può anche sostenere, come ritiene Redaelli, che non si debba escludere l'indagine di carattere «verticale» che egli avanza come quella che esprimerebbe una maggiore radicalità rispetto alla chiusura heideggeriana e vattimiana all'interno dell'orizzonte storico; nondimeno, al di là della validità o meno del veto di matrice heideggeriana circa il «dire» l'Evento, la stessa *introduzione* fatta da Redaelli dell'istanza della «verticalità», rispetto all'orizzonte della storicità, dovrebbe essere a sua volta meglio giustificata, il che dal mio punto di vista dovrebbe portare a un confronto con la giustificazione che di tale «verticalità» è contenuta nel modulo concettuale proprio della tradizione metafisica.

8. Conclusione

A mio parere, una rilettura del «pensiero debole» di Vattimo fatta alla luce dell'ontologia che costituisce l'orizzonte in cui si radica la sua teorizzazione può essere particolarmente fruttuosa almeno per due ragioni. In primo luogo, può consentire di eliminare, se ancora ve ne fossero, alcuni equivoci che hanno ostacolato lo svilupparsi di una discussione più serena ed equilibrata

⁹⁶ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008, p. 106.

⁹⁷ Ivi, p. 107.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 108.

¹⁰⁰ Ivi, p. 119.

¹⁰¹ Cfr. ivi, p. 120. Sebbene Redaelli non citi il passo esplicitamente, egli intende riferirsi a quanto ho citato, *supra*, alla nota 88.

con la posizione essenziale del filosofo torinese. Soprattutto, però, essa permette di ritornare, *per aliam viam*, sui temi maggiori della tradizione filosofica, quelli cioè dell'essere e della verità, nonché di collocare all'interno dell'orizzonte tematico costituito da questi due concetti basilari la riflessione circa il rapporto tra filosofia e società, di cui lo stesso Vattimo diceva esplicitamente che «per ora sappiamo poco»¹⁰².

Sotto entrambi questi aspetti a me sembra che possa essere rilevata una sorta di corrispondenza – non, certo, di identità di vedute – con il pensiero di Emanuele Severino, il quale com'è noto ha inteso mettere in questione il senso dell'essere che è prevalso all'interno della filosofia e della civiltà occidentale. Non è un caso, perciò, che, sia pure delineando un'ontologia di carattere molto diverso da quella severiniana, anche Vattimo abbia insistito nel rilevare che «non possiamo prender come ovvia la nozione di *ente*»¹⁰³ e nel sottolineare perciò l'importanza, ancora oggi, di «riproporre il problema del senso dell'essere»¹⁰⁴.

Per quanto concerne l'ontologia, si tratterà allora di vedere se tale *ovvietà* sia messa meglio in questione considerando l'ente, heideggerianamente, alla luce delle aperture storico-culturali dell'essere, oppure se, al modo di Severino, ci si dovrà riferire innanzitutto alla «struttura originaria» dell'essere e a ciò che è implicato nell'opposizione di essere e non essere, a partire dal non dare per scontata la comprensione che si ha, solitamente, dell'ente che entra nell'apparire e che ne esce, in cui la processualità dell'*apparire* è identificata con l'incominciare a essere e il cessare di essere.

Per quanto concerne, invece, il rapporto tra filosofia e società o – se si vuole – tra filosofia e storia, la questione è ancora più complessa e, forse, ci si potrebbe guadagnare a non opporre la prospettiva severiniana e quella vattimiana astrattamente. Incominciando a non identificare l'eternità degli enti affermata da Severino con la loro immobile permanenza nell'apparire, le due prospettive potrebbero essere messe in dialogo più positivamente di quanto sia di fatto avvenuto, stante che quello della storia non è il terreno dell'assoluto, ma della sua manifestazione nella dimensione del finito, ovvero dell'essere «intermedio» di platonica memoria. Si tenga presente che, allorquando Vattimo sosteneva che «se contrapponiamo semplicemente l'essere e il nulla, ed escludiamo assolutamente dall'essere il nulla in qualunque forma, finiamo per non capire più l'esistenza»¹⁰⁵, Severino precisava il suo pensiero a riguardo dicendo che «negare la fede nella storia, non significa negare l'esistenza di quel mondo di progetti, bisogni, angosce in cui consiste la nostra esperienza concreta», ma piuttosto negare «che in esso si manifesti la verità»¹⁰⁶.

Per quanto concerne, poi, un confronto diretto con il pensiero di Severino, il punto centrale per dipanare la questione, se la si considera movendo dalla prospettiva del filosofo bresciano, consiste a mio parere nel chiedersi se l'eternità che costituisce il *cuore* delle cose implichi di dover «capire l'esistenza» come *non verità*, oppure se l'eterno che compete alla storia – all'«essere

¹⁰² G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, cit., p. 1739.

¹⁰³ Ivi, p. 1732.

¹⁰⁴ Ivi, p. 1739.

¹⁰⁵ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., p. 31.

¹⁰⁶ Ivi, p. 35; corsivo mio.

intermedio», all'«esistenza» – comporti per essa una dimensione di verità *distinta* dalla verità incontrovertibile¹⁰⁷.

Per il momento, basti avere accennato a questi temi che restano aperti per la riflessione filosofica¹⁰⁸, ribadendo con Vattimo l'importanza di porre anche oggi, in filosofia, la questione dell'essere, anzi dell'«essere e del nulla»¹⁰⁹. Introducendo la discussione con Severino alla quale ho fatto riferimento, egli affermava:

Non deve stupire che ci si ponga il problema dell'essere e del nulla, che potrebbe sembrare un problema molto astratto. Si potrebbe effettivamente obiettare che oggi, anche in filosofia, si dovrebbe parlare di cose più concrete, più determinate. E tuttavia io credo che quando ci si chiede in che cosa consista la nostra esperienza della realtà, il concetto, se lo si può chiamare concetto, con cui ci si trova a fare i conti è proprio quello di *essere*. Se non sappiamo di che cosa parliamo quando diciamo “essere”, la nostra esperienza del mondo e del reale rimane circondata da una sorta di alone oscuro¹¹⁰.

¹⁰⁷ Per un approfondimento in merito, mi permetto di rimandare a L. Messinese, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, ETS, Pisa 2017.

¹⁰⁸ Per un confronto iniziale tra i due pensatori, svolto nella prospettiva di mettere a fuoco le rispettive posizioni in merito alla diagnosi del nichilismo contemporaneo, cfr. N. Tarquini, *Ascesa e declino del nichilismo. Gianni Vattimo ed Emanuele Severino*, in C. Esposito (ed.), *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, Edizioni Studium, Roma 2024, pp. 375-391.

¹⁰⁹ In merito a un confronto tra Vattimo e Severino operato sul terreno dell'ontologia, mi permetto di rinviare a L. Messinese, *Vattimo, Severino e l'ontologia*, «La filosofia futura», 12 (2024), n. 22, pp. 25-37.

¹¹⁰ G. Vattimo, *Filosofia al presente*, cit., pp. 25-26.

