

Decostruzione e ri-emergenza ermeneutica del senso. La parabola di Vattimo tra “fedeltà nichilistica” e riscoperta dell’istanza etica, religiosa e politica

ANDREA VELARDI*

Sommario: 1. Decostruzione nichilistica del soggetto e avventure della differenza - 2. Apertura dell’ermeneutica al senso dell’essere e fedeltà nichilistica - 3. Etica e religione nella memoria dell’oblio dell’essere e nell’epoca post-metafisica

Abstract: The aim of the paper is to rethink the development of Vattimo’s thought in the light of the peculiar integration between what we call “nihilistic loyalty” and the revaluation of the sense of the being in the second phase inaugurated by the book *Oltre l’interpretazione* (1994). The deepening of the first phase on the deconstruction/dissolution of the subject and on the anti-metaphysical and anti-foundational nihilism of Nietzsche e Heidegger, mediated by the Gadamer’s hermeneutics, is integrated with a nihilistic rediscovery of the sphere of values, religious belief, political action in the attempt to philosophically connect to the dialogical pluralism the topics of the “believing in believing”, of the civil emancipation and of the “hermeneutic communism”. All within the “nihilistic loyalty” to the absence of foundations and the memory of the oblivion of the being namely the impossibility of metaphysics.

Key words: hermeneutics, nihilism, subject, ethics, religion.

1. Decostruzione nichilistica del soggetto e avventure della differenza

Il contributo vuole analizzare la filosofia di Vattimo a partire da due prospettive: la prima è analizzare la decostruzione che viene fatta delle nozioni della metafisica a partire dalla ermeneutica che ha il suo asse portante nella tradizione di Nietzsche, Heidegger e Gadamer e che si struttura a partire da riflessioni più specifiche sul pensiero di Nietzsche e di Heidegger come *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963) e *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974) per convergere nella riflessione più ampia de *Le avventure della differenza* (1980); la seconda prospettiva è quella di capire come può essere tematizzata la nozione di soggetto, di etica, di religione, di politica all’interno di una prospettiva che mantiene salda la rime-

* Università degli studi Niccolò Cusano.

morazione della differenza, dell'oblio dell'essere, mantenendo dunque l'assenza di fondamento e la fedeltà al nichilismo. Si tratta del tentativo compiuto da Vattimo a partire da *Oltre l'interpretazione* (1994), per ritarare alcuni sbilanciamenti e semplificazioni seguite alla pubblicazione della raccolta *Il pensiero debole* (1983), tentativo ha i suoi sbocchi nella riflessione sull'esperienza religiosa in *Credere di credere* (1996), sui temi dell'etica e della politica in *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto* (2003), nella rivalutazione nichilistica del marxismo in *Comunismo ermeneutico: Da Heidegger a Marx* (2014) e in molti saggi sparsi di *Essere e dintorni* (2018).

La prospettiva della decostruzione della metafisica andrebbe intrecciata a un lavoro più approfondito da svolgere su come sia possibile riappropriarsi di categorie metafisiche come quelle di soggetto, mondo, Dio dopo la grande decostruzione novecentesca che ha le sue radici nella riflessione di Hume e nelle sue ricadute kantiane.

Ho fatto notare altrove come questa decostruzione attraversi simmetricamente sia la filosofia continentale che quella di matrice analitica (Velardi, 2017a). In qualche modo la dissoluzione del soggetto di Nietzsche assomiglia a quello derivata da un approccio quineano e a quello di molte ontologie analitiche di stampo neo-humeano e quadrimensionalista analizzate nel libro *La barba di Platone* (Velardi, 2012) dove emergevano le criticità di una nozione di persona all'interno di prospettive critiche del tridimensionalismo aristotelico che elaboravano le nozioni humane di fascio e di *Ens successivum*. In relazione a questa attestazione ho già approfondito le possibilità di una ricostruzione del soggetto a partire da questa decostruzione analizzando la possibilità di far incontrare la prospettiva dell'*Ens successivum* con quella tradizionale della sostanza intrecciano aporeticamente la tradizione aristotelico-tomista, con quella humane (Velardi, 2015). Da questa idea è seguita la proposta più costruttiva, e più legata alle analisi de *La barba di Platone*, della nozione di *continuante processuale* nell'ottica di un intreccio tra aspetti positivi dell'ontologia tridimensionalista e dell'ontologia quadrimensionalista (Velardi, 2017b).

Mi riservo di approfondire in altre sedi come il pensiero di Vattimo possa essere connesso con il tentativo di riconciliazione che ho intrapreso nell'ottica di una possibilità di ripensarlo al di fuori di una prospettiva rigorosamente metafisica sia essa continentale che analitica, valorizzando il contributo più ermeneutico e "nichilistico" nel senso tecnico del termine del filone Nietzsche-Heidegger- Gadamer così come riletto nella parabola non solo ermeneutica, ma anche post-metafisica di Vattimo e nell'apertura di questo asse ad altri pensatori come Paul Ricoeur e Luigi Pareyson.

Si può quindi considerare questo saggio come preparatorio a questo ulteriore approfondimento e come una riflessione che voglia cogliere il dinamismo della parabola speculativa di Vattimo, con il suo progresso dall'ermeneutica alla riappropriazione nichilistica di alcune istanze metafisiche e della prospettiva etico-politica e religiosa e gli aspetti positivi di questa riappropriazione che possono essere perfettamente integrati all'interno di una visione metafisica tradizionale di queste tematiche di modo da garantire una sua rigenerazione.

Vattimo deve cercare di ritrovare l'istanza del soggetto all'interno di una fedeltà nichilistica anti-metafisica. Già in *Le avventure della differenza* (AD) è chiaro il riferimento non solo a Heidegger, ma a Nietzsche. La tematica dell'*Oltre-uomo* è già un'avventura della differenza. Questi infatti è capace di abbandonarsi alla molteplicità delle apparenze senza paure metafisiche e atteg-

giamenti di difesa nei confronti della condanna platonica che fa di queste apparenze, copie di un originale trascendente, il quale impone immediatamente gerarchie e ascesi.

Come già aveva pensato Heidegger nei suoi commenti a Nietzsche questa prospettiva consiste in una “enunciazione rigorosa della infondatezza ultima” (*AD*, 6). Occorre capire cosa sia questo “pensare nella differenza” da parte di Nietzsche senza ridurre la liberazione dell’uomo soltanto a un rovesciamento della gerarchia platonica, perché se no anche la meditazione di Heidegger si ridurrebbe a una permanente nostalgia del platonismo e della metafisica, dal momento che essa vorrebbe sempre cogliere “l’essere sia pure come evento e non come struttura stabile, a partire da un «Medesimo» (*das Selbe*), che percorrendo la storia dell’essere, rende possibile anche le differenze tra le epoche e il dialogo tra l’una e l’altra” (ivi,7).

Nella seconda parte del libro questa tematica verrà ripresa attraverso Derrida e Deleuze. Soprattutto attraverso il secondo autore il quale cerca di estremizzare l’impossibilità di un ritorno equivoco alle strutture della metafisica attraverso la tematica della differenza, selezionando il polo del simulacro rispetto a quello dell’archi-struttura che costituisce la diade della differenza derridiana in *La scrittura e la differenza*.

Proprio qui si riprende il discorso sul rapporto tra originale e copia. Perché la ripetizione non è ripetizione di una differenza originaria, di una prima traccia, ma dà luogo all’unica differenza che è sempre riferita “alle sempre diverse differenze dei simulacri” (ivi, 159). All’inizio la differenza di Deleuze è quella di Derrida, cioè il fatto che ogni pretesa immediatezza è già sempre una duplicazione di un originale che non c’è. Ma Deleuze intende radicalizzare questo rovesciamento del platonismo per “negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull’immagine”. Rovesciare il platonismo vuol dire dunque “Glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi” (ivi, 159)¹. Certamente questo senso è presente anche nella nozione derridiana di archi-traccia, ma l’insistenza di quest’ultimo sugli indecidibili, sulle zone del testo della metafisica in cui si dà in modo privilegiato un movimento di comparsa-scomparsa della differenza, significa che c’è un senso che va oltre alla “semplice negazione di qualunque forma di presenza dell’origine” (ibid.).

Nel pensiero della *differanza* si può ritrovare quindi qualcosa di metafisico perché il pensiero decostruente non si emancipa completamente dal pensiero della presenza in quanto non si riferisce pienamente a un archi-struttura. Anche laddove la parodia del testo metafisico potrebbe ricondurci alle tracce del metafisico, occorre mantenere una contrapposizione netta, un richiamo alla differenza non consapevole, originaria, a quella che Vattimo chiama “una sorta di differanza prima” ineludibile.

Occorre dunque far fuori dalla prospettiva dell’ontologia del declino e dell’ontologia della differenza qualsiasi richiamo a un possibile originale metafisico affermando che “la differenza come universalità del simulacro, della duplicazione senza modello”, altrimenti “ogni distinzione tra i simulacri, ogni gerarchia fra le tracce è arbitraria e, se non si riconosce esplicitamente come tale, riproduce mitologia metafisiche” (ibid.).

Questa posizione, espressa nel capitolo VI che riprende il titolo dell’intero volume, caratterizza anche la prima parte del libro, dove si elabora il sogno dell’ultraumanità come una pos-

¹ cfr. Deleuze 1972, 113

sibile condizione di conciliazione tra esistenza e significato. Occorre però comprendere come pensare l'oltre-uomo come il soggetto che si libera per accogliere le differenze e la molteplicità dell'esperienza non si limita a immaginarlo sul modello del soggetto che è «tornato presso di sé» “attraverso gli erramenti sempre nascostamente regolati dall'itinerario dialettico e che ha realizzato alla fine l'unità di evento e senso, la «bellezza» dell' *Estetica* di Hegel, perfetta coincidenza di interno ed esterno” (ibid.). L'Oltre-uomo non è il frutto di una sintesi hegeliana, ma il raggiungimento di un innocente abbandono al divenire che ha il suo modello non solo nella danza di Zarathustra, non a caso molto differente dal movimento hegeliano del vero in quanto «delirio bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro» che però può tradursi anche in una «quiete trasparente e semplice» se gli elementi si separano dalla totalità. In Nietzsche L'Oltre-uomo si comprende nella dimensione artistica come apertura libera alla creatività che rigenera il già generato dando a se stessa la sua regola, senza imposizioni asfittiche, eteronome o rigidamente classificatorie. Non è un caso che, a questo punto di vista interessante si lega l'ultimo saggio del libro dedicato a “La volontà di potenza come arte” dove Vattimo cerca di elaborare nietzschianamente l'arte come il luogo del tramonto del soggetto e della dissoluzione di ogni forma, unità e gerarchia, della realizzazione dell'Oltre-uomo e della volontà di potenza non interpretabili all'interno di un orizzonte dialettico. La liberazione non è dalla differenza e dalla molteplicità, ma per la differenza e la molteplicità e ha come sfondo costitutivo paradossale proprio la disgregazione dell'unità del soggetto, il quale non è più pensabile secondo il calco dell'*individuum*, ma del *dividuum*, “smentendo ogni sogno di conciliazione”, ogni illusione di ricomposizione e sintesi dialettica.

La sottolineatura della impossibilità della dialettica è interessante per capire anche il modo in cui Vattimo cercherà di utilizzare le nozioni nietzschiane per ricomprendere le istanze del soggetto, dell'etica, della integrazione delle visioni del mondo nella società plurale secondo un'ermeneutica nichilistica (Vattimo, 1994) fino a ripensare il tema della lotta socio-politica e della istanza marxista nel comunismo ermeneutico. Certamente vista dal cono visivo dell'Oltre-uomo, la differenza ontologica heideggeriana ritorna a riemergere anche se come una “residua nostalgia metafisica” (AD,8), come de-stituzione della definitività della presenza, eliminando ogni tentazione di raggiungimento dialettico politico di qualcosa che si possa chiamare l'esito ultimo della rivoluzione marxista o l'avvento del socialismo reale, il raggiungimento della fine dell'alienazione e l'avvento di una condizione di autenticità (AD, 8-9).

Già in queste pagine è in luce il tentativo di dover ripensare anche la necessità di un'enfasi sul soggetto dal punto di vista politico alla luce dell'Adorno della dialettica negativa, punto di riferimento ineludibile di tutti i saggi contenuti in AD. Questa radicalità della distruzione del soggetto, presente come è noto, anche nel Nietzsche della *Genealogia della morale*, emerge profondamente nel legame che si instaura tra Oltre-uomo e filosofia heideggeriana.

Centrale è la riflessione sulla differenza come sfondamento che non ha come sua prima strada principale il ritorno all'esistenzialismo, ma implica comunque “una riscoperta della finitezza costitutiva dell'esistenza” (AD, 9).

In questo senso il pensiero della differenza impone un pensare all'interno dello sfondamento, all'interno della prospettiva dell'essere-per-la-morte e di quella filosofia del declino in cui

l'essere, più che imporsi, continuamente si dilegua con un'esigenza di ripensare la nostra presenza nel mondo. e lo stesso mondo all'interno del quale si realizza, pur senza fondamento e nella finitezza, la nostra presenza. Attraverso un'ontologia retta da categorie "deboli", secondo quel ricordo dell'heideggeriano oblio dell'essere e quella sintonizzazione con l'indebolimento dell'essere che permetterà il recupero delle nozioni decostruite della vecchia metafisica in una versione ermeneutico-nichilista in *Oltre l'interpretazione*. In questo indebolimento rientra l'affrancamento della nozione di volontà di potenza da ogni categoria dialettico-metafisica, l'abbandono della sua lettura come volontà di affermazione e di presa di potere sul mondo.

Alla luce di questa ontologia del declino Heidegger ripensa anche il mondo tecnico, il *Ge-Stell*, e quindi anche la società di massa, come un luogo in cui si annuncerebbe l'evento dell'essere. Questo passaggio è molto peculiare perché suona strano che, proprio laddove si dovrebbe parlare di alienazione e dove dovrebbe esserci una sorta di realizzazione piena del declino e dell'oblio dell'essere, ci sia invece qualcosa che suggerisca come dove l'oblio della differenza sembra essere più completo e pervasivo, all'interno dell'esperienza dell'uomo metropolitano, apparirebbe con più efficacia la modalità debole con la quale occorre affrontare oggi il problema della differenza e del declino dell'essere; una modalità che non può prescindere dalla dissoluzione del soggetto con tutte le caratteristiche violente che gli sono state attribuite all'interno della storia della filosofia, comprese quelle di servo-padrone della *Fenomenologia dello spirito*.

Laddove è più presente l'oblio della differenza, Vattimo riesce a cogliere come sia presente un annuncio dell'essere nel senso di rivelazione di una nuova modalità di approccio verso il soggetto, verso la società e verso la realtà in generale, che è depotenziato e destituito di fondamento. E quindi pienamente ermeneutico e nichilistico.

In questo orizzonte emerge un soggetto depotenziato che è quello che vive l'essere-per-la-morte abitando l'abisso della differenza senza i tratti che contraddistinguono l'uomo etico-religioso di Kierkegaard. È molto interessante come questa prospettiva sia legata anche a esiti che saranno presenti nel pensiero della decostruzione radicale di Deleuze attraverso il ripensamento della condizione dell'animalità su cui si tornerà nelle ultime pagine del libro (AD, 10-11), con un riferimento alla tesi del ridiventare animali di Deleuze, che continua a essere molto produttiva nelle riflessioni filosofiche contemporanee (Cimatti, 2023).

Come si vede già ne *Le avventure della differenza* sono tematizzati gli punti che permetteranno a Vattimo di elaborare una reintegrazione delle nozioni di soggetto, di mondo, di etica e di politica mantenendosi fedele ai presupposti nichilistici delineati nella sua prima fase. In cui, come abbiamo visto, Vattimo riesce perfino a scovare in Derrida la presenza di alcune riemersioni del metafisico all'interno della polarità di originale metafisico e copia, archi-traccia e simulacro.

2. Apertura dell'ermeneutica al senso dell'essere e fedeltà nichilistica

Già a distanza di quasi dieci anni dalla pubblicazione del collettaneo sul *Pensiero debole*, in *Oltre l'interpretazione* (OI) Vattimo si avvede che la "pervasività dell'ermeneutica" si è realizzata "a prezzo di una diluizione del suo originario significato filosofico" (OI, 4). Questo rende precaria la possibilità che, mentre semplifica e generalizza ancora di più l'urbanizzazione di Heidegger,

essa possa enunciare tesi filosoficamente rilevanti. Nella sua forma di *koinè* diffusa, essa appare “troppo poco filosoficamente caratterizzata” e perciò troppo innocua e accettabile.

A distanza di oltre cinquanta anni dalla raccolta di saggi curata da Vattimo e Rovatti nel 1983 e di tre decenni dalla pubblicazione di *Oltre l'interpretazione*, la sensazione provata da Vattimo appare più incontrovertibile, anche se possiamo recuperare gli aspetti più positivi e propositivi della sua riflessione, soprattutto alla luce del grande dibattito aperto dalla proposta anitetica e critica del nuovo realismo, al cui sviluppo abbiamo in qualche modo ci siamo orientati in molte nostre riflessioni.

Una rilettura di OI mostra oggi il carattere “forte” del pensiero debole, quello già presente né *Le avventure della differenza*, ma espressamente dichiarato nel testo del 1994 ovvero la irrinunciabile “vocazione nichilistica delle ermeneutiche” che porta alla continua e coerente affermazione di quella che, in questo saggio, chiamiamo “fedeltà nichilistica” della riflessione del tardo Vattimo.

Anche quando egli si spinge oltre i territori dell'interpretazione, verso il recupero del senso dell'essere nella prospettiva dell'oblio e dell'indebolimento dell'essere stesso, egli rimane fedele a due punti forti: da un lato alla vocazione nichilistica “costitutiva” (ivi, 5), dall'altro alla tesi nietzschiana per cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni” che è uno dei bersagli espliciti del nuovo realismo, ma che, a ben guardare, lo stesso Vattimo ridimensiona nel suo testo, dove l'unico a rimanere veramente ineludibile e pervasivo è il principio costitutivo del nichilismo. E ci si perdoni l'uso di un termine così metafisicamente caratterizzato come “principio” per connotare lo sviluppo della riflessione ermeneutica di Vattimo. Ma lo facciamo consapevolmente per esplicitare sin da subito la presenza di alcuni cortocircuiti nella stessa elaborazione della proposta speculativa anti-metafisica, di cui cercheremo di rilevare gli aspetti positivi che andrebbero secondo noi integrati in una visione nuova sia della metafisica, che dell'ermeneutica stessa. Un'ermeneutica meno in antitesi con la metafisica e una metafisica meno in antitesi con l'ermeneutica.

Nel richiamo al sopravanzare i fatti da parte delle interpretazioni Vattimo mette subito in guardia dalla possibilità di una deriva ermeneutica proponendo di ripensare, attraverso la nozione di *forma formante* di Pareyson, la libertà del processo di interpretazione. Difatti, se da un lato “i diritti delle interpretazioni si configurano appunto come la libertà di ricostruire una forma storica data di fatto”, sia essa un'opera o anche un'intera filosofia, questo va fatto risalendo alla “legalità interna” dell'ambito che viene sottoposto a interpretazione e questa legalità vincola la libertà dell'interpretazione che “è tutt'altro che arbitrio, comporta rischio e responsabilità” (ivi, 4).

Da qui anche la necessità di delineare con più precisione l'asse e l'arco di riferimento dell'ermeneutica, riconsiderando Heidegger e Gadamer, come i poli di una tensione, i limiti estremi di un quadro entro il quale, più vicino all'uno o all'altro, si collocano gli altri autori che vengono generalmente iscritti a questa corrente, come Pareyson e Ricoeur.

In questo gioco di tensioni e di polarità è interessante come venga letto, con una sorta di chiasma problematico, il rapporto dei due principali punti di riferimento dell'ermeneutica con l'ontologia e con il linguaggio. Di Heidegger viene rivalutato l'aspetto ontologico, a dispetto di quella enfasi sul linguaggio che caratterizza la seconda fase del suo pensiero; di Gadamer viene invece enfatizzato il rapporto con il linguaggio, nonostante l'enfasi da lui posta al pro-

blema di un'ontologia che coincide con il linguaggio, di una ontologia che è il linguaggio o più precisamente la testualità, la tesaurizzazione di testualità e interpretazioni che precedono i testi e le opere filosofiche che vengono sottoposte a loro volta a interpretazione elaborando in maniera produttiva e costruttiva il pregiudizio e la precomprensione come condizioni storiche, ma non inibenti, dell'interpretazione, per poi aprirsi a una nuova tesaurizzazione che queste nuove interpretazioni, divenute a loro volta testi, dischiuderanno per una futura tesaurizzazione testuale. Quest'ultima però non riduce l'essere alla linguisticità, ma amplifica la dimensione del linguaggio verso quella dell'ambito dell'essere.

Viene quindi rivalutato l'orizzonte dell'essere, l'orizzonte ontologico e questa interpretazione è, secondo noi, straordinariamente sintonizzata con la svolta del secondo Heidegger e con l'interesse per forme di linguaggio, come per esempio la poesia o l'opera d'arte, che garantiscono l'apertura dell'essere o addirittura l'istituzione linguistica del mondo. L'orizzonte del linguaggio viene dunque rielaborato alla luce di una svolta ontologica e Vattimo prende consapevolezza che l'urbanizzazione della provincia heideggeriana operata da Gadamer ha messo sullo sfondo probabilmente il nesso profondo che sussiste tra linguaggio e senso dell'essere nel secondo Heidegger.

Anche se non si tratta di "proporre un ritorno a Heidegger contro l'urbanizzazione gadameriana" (ivi, 6), d'altra parte sembra che sia proprio questa consapevolezza una delle premesse della riflessione che porta oltre l'ermeneutica e oltre l'interpretazione, rielaborando quello stesso asse Heidegger-Gadamer che era il puntello principale, insieme alla riflessione su Nietzsche, della riflessione precedente.

Per questo motivo, nel testo del 1994 assistiamo anche all'inserimento, non casuale, di Pareyson e di Ricoeur e una riconsiderazione più ponderata del contributo di Rorty che avviene proprio attraverso una focalizzazione del nesso essere-linguaggio, essere-interpretazione, ontologia-ermeneutica per il quale qualunque urbanizzazione non può privilegiare soltanto la polarità linguistico-interpretativo-ermeneutica a scapito di quella dell'essere, ma deve avere successo filosofico senza dimenticare l'aspetto ontologico, riconducendosi agli aspetti più genuini della filosofia heideggeriana.

Vattimo è molto chiaro su questo punto e scrive testualmente: "tale urbanizzazione riesce davvero proprio se non si dimentica l'aspetto ontologico, più specificatamente heideggeriano, del discorso" (ivi, 6).

Così da un lato abbiamo una ridefinizione della *koiné* ermeneutica che ribilancia sorprendentemente il rapporto della dimensione dell'essere con quello dell'interpretazione, dall'altro abbiamo l'acquisizione di una capacità da parte dell'ermeneutica stessa di andare oltre il ristretto recinto dell'interpretazione, pur mantenendosi fedele alla irrinunciabile e "costitutiva" vocazione nichilistica dell'ermeneutica stessa.

Siamo quindi alla ricerca di una piena adesione al nichilismo e di una sorta di rifondazione dell'ermeneutica nell'orizzonte della destituzione del fondamento delineata ne *Le avventure della differenza*, alla ricerca di una ontologia, si potrebbe dire di una oltre-metafisica senza fondamento, di una oltre-metafisica ermeneutica che in qualche modo elabori fino alla radice la prospettiva anti-metafisica del nichilismo di Nietzsche che fa da sfondo irrinunciabile dell'as-

se Heidegger-Gadamer. Una prospettiva che va integrata con quell'altro sfondo irrinunciabile che è il nesso inestricabile tra essere e linguaggio, fondamentale sia nel primo che nel secondo Heidegger. Un nesso che è stato riproposto da Gadamer sbilanciandosi di più sulla polarità del linguaggio e della testualità in cui viene ridotto ed esaurito l'ambito dell'essere, il cui unico incremento nel mondo è dato solo nel linguaggio, come incremento di un atto di interpretazione. Ma l'essere è in OI un ambito che invece va a riguadagnato nella sua maggiore autonomia, seppur mantenendosi nella prospettiva dell'assenza di fondazione e della anti-metafisica nichilistica.

Da qui la mia tesi interpretativa: solo la fedeltà nichilistica garantisce in OI la continuità con l'asse delineato in AD.

Ma anche in *Verità e metodo* di Gadamer era presente alla possibilità dell'ermeneutica di esplicitare quali fossero le condizioni di possibilità di saperi che non fossero riducibili al metodo scientifico-positivo, a ricercare la garanzia di verità delle Scienze dello Spirito. Quel libro pone esplicitamente il problema di una verità possibile al di fuori dei confini del metodo scientifico, ma costruisce una teoria generale dell'interpretazione che assorbiva anche l'ambito della scienza, facendo coincidere l'interpretazione con ogni possibile esperienza umana del mondo, gettando così il programma ermeneutico in una sorta di vaghezza che andava ridefinita perché non oltrepassasse "i confini della vacuità e dell'ovvietà, tanto da dar l'impressione che sia in atto un deliberato lavoro di esorcizzazione della sua portata per la filosofia" (ivi, 7).

Occorreva dunque precisare quali fossero i rapporti tra la filosofia e la conoscenza scientifica e anche ridefinire quali fossero le reali possibilità della conoscenza filosofica che non può essere completamente destrutturata di capacità di elaborazione del soggetto e del mondo, anche se avulse da alcuna pretesa di fondazione metafisica del soggetto e del mondo medesimo. Inoltre occorre non ricadere nel cortocircuito metafisico per cui l'ermeneutica diventava una descrizione vera della permanente "struttura interpretativa dell'esistenza umana" (ivi, 9), mentre dall'altro lato si poneva soltanto come una generica filosofia della cultura e della interpretazione dei testi, facendo rientrare una pretesa metafisica e universalizzante surrettiziamente, dall'interno dell'ambito dell'ermeneutica stessa.

Dunque si delineano due problemi presenti nel testo del 1994: il primo è quello di prendere consapevolezza della vaghezza, ma anche della pretesa che l'ermeneutica rivendica, decostruendo la natura metafisica di questa pretesa che viene quasi resa possibile dalla apparente vaghezza; dall'altra c'è il problema di verificare quanto la filosofia sia capace di elaborare interpretativamente il mondo mantenendo la propria fedeltà nichilistica.

Di questa fedeltà fa parte anche la radicale adesione alla storicità degli orizzonti della verità e al fatto che l'ermeneutica non può sganciarsi dall'orizzonte di una verità radicalmente storica, "non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell'esistere, ma solo come risposta a un invio, a quello che Heidegger chiama *Ge-Schick*". Per questo dichiara Vattimo: "Le ragioni per preferire una concezione ermeneutica della verità a una concezione metafisica sono nell'eredità storica di cui rischiamo un'interpretazione e a cui diamo una risposta" (ivi, 9-10).

Si tratta ancora di ribadire questa fedeltà nichilistica che è sintetizzata dall'immagine nietzschiana della *morte di Dio* intesa però nel senso non di un'attestazione altrettanto metafisica

del fatto che Dio non esiste oggettivamente, ma che la realtà che abbiamo davanti, per come è fatta, esclude Dio. Una esclusione però che non viene soltanto dalla realtà, ma da un movimento “rischioso” di interpretazione che conclude per il riconoscimento della morte di Dio come destituzione del fondamento, come assenza di ogni possibile fondamento per la metafisica, come l’annunciarsi e lo spalancarsi di un orizzonte ineludibile nel quale non ci si può più appellare al Dio della metafisica e delle religioni confessionali per elaborare il soggetto, il mondo, la comunità e la stessa religiosità. Dunque la tesi di Nietzsche va vista come la conclusione di un’interpretazione altamente rischiosa che riconosce che Dio non è più appellabile per la fondazione della metafisica del mondo, ma anche, con molto più rischio, che Dio non è più necessario a questa elaborazione, perché l’interpretazione del mondo, e perfino, come vedremo, del sacro, può essere compiuta mantenendo la fedeltà al nichilismo.

L’esistenza di Dio si rivela infatti come una menzogna che condiziona le interpretazioni e le trasformazioni individuali e sociali. Menzogna che non ha più ragion d’essere. È una menzogna superflua, ma funzionale, servita come condizionamento storico per attuare un’opera di rassicurazione e di contenimento funzionale alla organizzazione dell’umanità in una società ordinata e coesa pervasa da una gerarchia e da una strutturazione che non faceva capo soltanto a figure precise di potere, ma a una morale sancita religiosamente che creava un riferimento valoriale indiscutibile. Lo stesso Dio che fungeva “da principio di stabilizzazione e rassicurazione” (ivi,11), portava così a un’illusione, a una repressione dell’essere umano, in cui lo stesso Dio che vietava la menzogna era usato per costruire una menzogna, per di più una menzogna organizzata, alla quale gli stessi suoi adepti dovevano obbedire smentendo così la stessa menzogna di Dio che era posta a fondamento della loro stessa fedeltà. Un cortocircuito per il quale i fedeli stessi ovvero tutto il movimento che aveva organizzato la società attorno al principio stabilizzatore del divino, riconoscevano la menzogna che Dio è, il fatto che loro stessi rivelavano la morte di Dio, anzi il fatto di avere ucciso essi stessi Dio. Si tratta del mondo vero che diventa favola del *Crepuscolo degli idoli*, un mondo che si sgretola, che rivela il suo lato di menzogna buona per tenere buoni gli esseri umani nella loro versione di fedeli chiusi dentro una società gerarchicamente organizzate e ordinate. Che rivela un cortocircuito tra Dio come proiezione dell’uomo che tende a stabilizzare la società e Dio come rivelazione dell’illusione stessa dell’uomo nel costruire quel Dio funzionale e strumentale e quella società rigida ed eteronoma. Cortocircuito espresso nella sezione Sentenze e frecce del *Crepuscolo* in questa forma: «Come? L’uomo è soltanto un errore di Dio? O forse è Dio soltanto un errore dell’uomo?».

Così un mondo sgretolato e completamente decostruito non lascia spazio “ad una verità più profonda e attendibile; lascia il posto al gioco delle interpretazioni, che si presenta filosoficamente, a propria volta, solo come una interpretazione” (ibid.). Non c’è dunque nessuna poesia in questa attestazione, ma lo spaesamento dell’assenza di qualsiasi fondamento, la vertigine di un ragionamento che non è affatto l’enunciazione poetica della non esistenza di Dio, ma di una impossibilità di pensare il mondo all’interno della metafisica e della religione.

Si dovrebbe riflettere maggiormente sul fatto che anche questa enunciazione è un’interpretazione e nel gioco dell’ermeneutica va considerata come una interpretazione all’interno del gioco delle altre interpretazioni. E senza dubbio, tutto lo sviluppo successivo della filosofia di

Vattimo va in questa direzione, anche se non esplicita consapevolmente una presa di coscienza della *duplice trappola ermeneutica*: 1. la possibilità di rivendicare un'unica interpretazione legittima che fa da sfondo all'apertura ermeneutica del plurale gioco delle interpretazioni; 2. la deriva della stessa prospettiva ermeneutica a essa associata in cui filosofia rischia di diventare troppo ermeneutica con una pluralità che non permette di configurare l'elaborazione del mondo da parte della filosofia stessa. Con la conseguenza della convivenza di una pretesa interpretativa fondante e di una pluralità di interpretazioni senza possibilità di fondatezza interpretativa.

Più radicalmente, nel rischio della enunciazione di Nietzsche c'è il rischio di una totale impossibilità di una vera e propria enunciazione e il rischio che la stessa interpretazione nichilistica della morte di Dio possa configurarsi come un'ulteriore menzogna buona solo per illudere l'essere umano che pretende di diventare Oltre-uomo, decostruendo la morale religiosa e integrando l'aspetto centrifugo e liberante del dionisiaco immergersi nel mondo del *Così parlò Zarathustra*.

Nelle pagine successive Vattimo focalizza il possibile garbuglio della logica nichilistica dentro cui ogni affermazione viene risucchiata nel vortice dell'essere coerentemente nulla più che un'interpretazione. Di fatti la portata di questa trappola metateorica potrebbe funzionare come l'*elenchos* aristotelico del principio di non contraddizione, potrebbe essere il perno di una confutazione della stessa pretesa ermeneutica e nichilistica. Vattimo si limita solo a considerare che l'ermeneutica non può essere concepita come una comoda metateoria dell'universalità del fenomeno interpretativo, come una sorta di "sguardo da nessun luogo sul perenne conflitto, o gioco, delle interpretazioni" (ivi, 11). E considera anche che ridurre l'ermeneutica a scoperta della diversità delle prospettive sul mondo potrebbe portare alla conferma metateorica di una concezione della verità come rispecchiamento oggettivo degli stati di cose, mentre invece occorre enfatizzare radicalmente l'aspetto ermeneutico dell'interpretazione che non è una descrizione metafisica.

D'altra parte accettare coerentemente l'assenza di ogni possibile descrizione metafisica e il fatto che tutto è interpretazione, potrebbe ridurre, alla Rorty, ogni interpretazione a una questione di gusto, di desiderio, di interesse, di opportunità del momento, traducendo erroneamente la necessità di essere inseriti all'interno di un condizionamento storico restituendo quella che è soltanto una interpretazione come una elaborazione fra le altre possibile all'interno di un accadere storico-nichilistico.

Occorre dunque ripensare l'ermeneutica all'interno di questi cortocircuiti e cercare di comprendere la vocazione nichilistica delineando con più precisione quali conseguenze abbia questa vocazione per l'elaborazione dei problemi tradizionali della filosofia. Occorre dunque mettere di nuovo in dialogo, dopo la grande decostruzione di Nietzsche e Heidegger, l'ermeneutica con la metafisica, cercando di comprendere come ritarare le nozioni di essere e di senso dell'essere. Da una parte Derrida rifiuta la possibilità di parlare di essere, andando al di là della traduzione dell'essere nei termini dell'*Eirignis* heideggeriano per sostituire quelli di "oggetto" e "stati di cose". Ma per Vattimo anche questa interdizione derridiana potrebbe suonare come una sorta di "pretesa metafisica e inconsapevole" (ivi, 16).

Il cortocircuito si ripresenta proprio nel fatto che, se si segue Derrida, allora anche l'annuncio nietzschiano della morte di Dio, suonerebbe come l'enunciazione della sua non-esistenza, cioè come qualcosa che traduce in termini metafisici la morte di Dio, come il non essere di Dio,

annullando tutta la portata di decostruzione della metafisica e della elaborazione tradizionale del mondo, che è insita nell'immagine radicale della morte di Dio.

Il tema è dunque come integrare questa trasformazione dell'immagine del nostro mondo che il nichilismo della morte di Dio porta con sé, senza cadere in una reiterazione metafisica del tema della non-esistenza di Dio, senza fare anche della decostruzione dell'essere qualcosa che suona più di anti-metafisica dalla natura metafisica, che non di decostruzione nichilistica che oltrepassa radicalmente la prospettiva della metafisica stessa, della fondazione, dell'essere e dell'esistenza come nozioni che possono essere identificate, entificate, ipostatizzate come accadeva nella metafisica aristotelico-tomista, ma anche in quella cartesiana o hegeliana, come nozioni che possono riguardare l'oggettività e lo stato delle cose.

D'altra parte rimangono i cortocircuiti che abbiamo delineato. Rimane il fatto che questa decostruzione non metafisica più che radicalmente e metafisicamente anti metafisica si manifesta come una tra le tante interpretazioni. Del resto il nichilismo vuol dire questo: "svalutazione dei valori supremi" e *fabulizzazione del mondo*. Come si può allora ribilanciare l'asse tra essere e interpretazione di cui abbiamo parlato all'inizio del paragrafo e di cui parla Vattimo all'inizio di *Oltre l'interpretazione*? Come si può ripensare ermeneuticamente e nichilisticamente il senso dell'essere all'interno della prospettiva della fabulizzazione del mondo?

Sono domande fondamentali che chiariscono, anche se si arrestano alla soglia dell'interrogazione, quello che stiamo elaborando in questo saggio su Vattimo e cioè la tesi per cui, nonostante la fedeltà al nichilismo, vengono recuperati temi portanti della metafisica nell'ottica dell'oltrepassamento della metafisica ponendo maggiormente l'enfasi sul senso dell'essere che sull'interpretazione, sottolineando maggiormente la prospettiva del secondo Heidegger più che quella sull'urbanizzazione ermeneutica di Gadamer. Nel tentativo di mantenere ferma l'ineludibile vocazione nichilistica dell'ermeneutica.

3. Etica e religione nella memoria dell'oblio dell'essere e nell'epoca post-metafisica

Vattimo chiama "destra heideggeriana" la tesi per cui l'oltrepassamento della metafisica andrebbe interpretato come uno sforzo, al di là delle categorie tradizionali della metafisica, di preparare il ritorno dell'essere, anche se nei termini di una "ontologia apofatica, negativa, mistica" (ivi, 18).

Ci sarebbe secondo lui un altro, caratterizzato come "sinistra heideggeriana", cioè un modo più radicale e nichilistico di interpretare la storia dell'essere come la storia di un progressivo e lungo abbandono, di progressivo e lungo addio all'essere, intesa come un coerente e costante indebolimento della nozione stessa di essere.

Questa prospettiva sarebbe più sintonizzata con la tesi heideggeriana di una "metafisica come storia dell'essere" e del fatto che non c'è massimo oblio dell'essere di quello che lo pensa secondo la categoria della *presenza*, la categoria di un essere che è presente negli enti che sono davanti a noi e attraverso i quali possiamo risalire all'essere stesso come un essere che si fa presente, che è gestibile attraverso gli schemi e le categorie della metafisica.

L'unica via che l'ermeneutica può percorrere per elaborare il senso dell'essere senza cadere nella pretesa della metafisica è quella di una rammemorazione continua dell'olio dell'essere, di ricordare permanentemente e coerentemente questo oblio, sfuggendo sempre alla pretesa di controllare l'essere con gli schemi della metafisica.

Ricordare l'oblio dell'essere è l'unica forma di elaborazione dell'essere che si mostri come riconoscimento dell'intreccio tra visione interpretativa e non verificativa della verità, la verità intesa come radicale storicità e il nichilismo, a sua volta inteso come qualcosa che non può essere interpretato metafisicamente in quanto emersione dell'essere all'interno dell'orizzonte del nulla o, ancora meno, come "presenza del nulla".

Nonostante questo sforzo interpretativo però Vattimo deve riconoscere che il nichilismo è una interpretazione, non una descrizione definitiva di uno stato di fatto.

La sfida è però quella di cercare di andare al di là dell'interpretazione mantenendo fermo il punto per cui la transizione dalla metafisica della presenza a questa ontologia della rammemorazione dell'oblio dell'essere e della provenienza, non sia da intendere come una correzione dell'errore della metafisica stessa, ma come una adesione all'indebolimento che il nostro essere nel mondo richiede, un indebolimento intrinsecamente legato al nostro provenire da un essere da cui siamo gettati nell'essere nel mondo senza potere governare compiutamente l'essere come se fosse invece una presenza a nostra disposizione e all'evento dell'essere stesso, a un suo destino dal quale non possiamo emanciparci, ma dentro al quale dobbiamo immergerci accettando la verità del nichilismo, il senso radicale della morte di Dio, la dissoluzione di ogni possibile metafisica della presenza, di ogni tesi della verità come un'evidenza perentoria che ci si presenti nella sua oggettività apodittica. Si tratta dunque di ripensare al tema del soggetto, del mondo, dei valori stessi dell'etica all'interno di questa prospettiva di indebolimento dell'essere e di rammemorazione dell'oblio dell'essere.

Questa prospettiva può fare riguadagnare alcuni aspetti del soggetto, del mondo, dell'ambito etico dei valori che sono stati sacrificati da una metafisica troppo perentoria e dogmatica. Certamente questo può essere uno degli aspetti più interessanti della riscoperta dell'orizzonte dell'essere nella fedeltà nichilistica. Lo stesso Vattimo, nel capitolo dedicato all'Etica, si muove dentro questo orizzonte esplicitando come l'ermeneutica non porta a una continua oscillazione tra relativismo e metafisica trascendentalistica, non porta a una visione del mondo come luogo di conflittualità delle interpretazioni che fanno emergere soltanto la volontà di potenza come orizzonte risolutivo.

È proprio la prospettiva dell'indebolimento che rende impossibile l'emergere di qualsiasi istanza impositiva o centrale dentro il gioco per cui tutte le interpretazioni sono equivalenti. Ma Vattimo mostra come questa pluralità non sia così sfumata e come si possa trovare una rielaborazione nuova, ma autentica dell'etica e dell'esperienza religiosa. Mostra come ci sia la possibilità di un'autentica e privilegiata filosofia e pratica dei valori e del sacro all'interno o forse al di là della indefinita pluralità interpretazionistica.

L'ermeneutica stessa ci porta a una modificazione del nostro modo di rapportarci non solo teoricamente, ma praticamente alla verità. In un rispetto per tutti quegli aspetti più deboli e anche moderati dell'adesione alla verità, che mettono ai margini le azioni trionfalistiche e im-

positive di chi pensa di possedere l'unica e perentoria verità. L'adesione al nichilismo permette all'ermeneutica di costituire l'orizzonte di un mondo plurale, di maggiore rispetto per le posizioni e le adesioni ai valori dei vari partecipanti al gioco e al conflitto delle interpretazioni. Non a caso viene citato il famoso appunto sul Nichilismo europeo di Nietzsche (1887), nel quale si ipotizza che, davanti allo scontro tra deboli e forti, si debbano smascherare le bugie metafisiche consolatorie e si debba propendere al trionfo dei più moderati, di coloro che hanno aderito alla prospettiva dell'indebolimento dell'essere ha "quelli che non hanno bisogno di principi di Fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano, una buona parte di caso, di assurdità" (F. Nietzsche, frammenti postumi 1885-87, in opere, volume VIII, tomo I, PP. 199-206, frammento numero. 5 (71).

Questo frammento permetterebbe un'interpretazione meno ambigua della dottrina della volontà di potenza e mettendola meglio in relazione con la fedeltà nichilistica. Come già anticipato nel primo paragrafo in AD e ora in OI, viene ribadito il nesso tra volontà di potenza e arte. *Wille zur Macht* si lega alla creatività e al potere dell'artista come colui che è in grado di andare al di là delle barriere e delle griglie precostituite, di transcendere gli interessi e i vincoli che legano l'essere umano alla lotta per la sopravvivenza del mondo, sperimentando ambiti e territori non solo di affrancamento da questi vincoli, ma anche di apertura a una potenza che riveli la possibilità del trascendimento di quelle stesse griglie da parte dell'Oltre-uomo. Una creatività artistica che rigenera nella libertà al di là del vincolo, fornendo a se stessa la propria regola.

Si tratta di una volontà di potenza da interpretare nell'orizzonte nichilistico dell'indebolimento, come qualcosa che non ha a che fare con un soggetto forte che si imponga sul conflitto, ma che trascenda lo stesso orizzonte dei conflitti, per realizzare l'ideale di una potenza etica, artistica, espressiva dello *Übermensch* che non ha nulla a che fare con la violenza, ma con una volontà di potenza etica e artistica che ha dissolto le ragioni metafisiche che potevano giustificare e alimentare le stesse ragioni della pretesa e della violenza.

Nonostante i cortocircuiti del rapporto tra nichilismo ed ermeneutica che abbiamo focalizzato nel secondo paragrafo e nonostante le difficoltà di integrare la nozione di volontà di potenza con quella di ermeneutica nichilistica da cui abbiamo cominciato questo terzo paragrafo, possiamo rilevare alcuni aspetti positivi della esplorazione che Vattimo fa in OI di ambiti classici della riflessione filosofica come quelli della scienza, dell'etica, della religione e dell'arte nell'orizzonte dell'indebolimento dell'essere.

Se rimangono alcune problematiche meta-teoriche, si può vedere come lo stesso Vattimo abbia cercato di ripensare il tema del soggetto, dei valori, della società e della politica in una maniera concreta e propositiva nonostante l'oltrepassamento della metafisica e la destituzione del fondamento.

Proprio la tematica etica della assenza di un nesso tra nichilismo e violenza e della rielaborazione dell'etica come l'ambito nel quale debbano vincere più le prospettive deboli della moderatezza, dell'equilibrio, quelle più tendenti all'ascolto e alla convivenza, mostrano quanto possa essere generativa la fedeltà nichilistica nella trasvalutazione filosofica.

Sullo sfondo c'è tutta la problematica della verità e il fatto che, nell'orizzonte dell'indebolimento, nessuna verità può avere la pretesa di dominare su altre verità, e dunque nessun detento-

re di una verità può avere la pretesa di tradurre questo suo possesso in una ragione di dominio e di controllo degli altri.

C'è dunque l'apertura di un orizzonte di maggiore pluralismo e tolleranza che, a partire dalla riflessione sulla verità, si estende in tutti i settori dell'etica e della riflessione sulla possibile rivalutazione degli aspetti religiosi e della fede, sulla rivalutazione di una religione che non è più intrinsecamente strumento di violenza come ad esempio teorizzato nel testo *La distinzione mosaica* di Jan Assmann. Così come Assmann vede come intrinsecamente violento il monoteismo che esclude il pluralismo delle fedi, così Heidegger ha in qualche modo visto la metafisica stessa, il pensiero dell'essere come presenze oggettività, come un pensiero violento, non solo nel senso del controllo dell'essere stesso, ma anche del fatto di porsi come escludente altre possibili interpretazioni del mondo.

Per questo è impossibile pensare, da destra, Essere e tempo di Heidegger come una decostruzione dell'orizzonte dell'essere della metafisica che possa portare a una rappresentazione più genuina adeguata dell'essere e della metafisica stessa. C'è dunque una sorta di eticità di fondo della decostruzione della metafisica. Un'eticità che promuove la tolleranza e l'apertura alle interpretazioni contro la pretesa e la violenza del pensiero calcolante. La metafisica può essere violenta e addirittura manipolativa, violenta nei confronti di altre istanze interpretative e manipolativa nei confronti dell'essere interpretato come pura presenza e calcolabilità.

Lungi dall'impoverire eticamente l'orizzonte della filosofia, la decostruzione ermeneutica è animata da ragioni etiche liberali e promuove un orizzonte etico-politico rinnovato. E impedisce che, secondo la critica di Adorno, l'interesse per l'universale possa portare a calpestare gli individui o che, secondo la critica di Lévinas, cogliere l'essere come condizione per l'incontro con l'altro, possa portare a qualcosa di aberrante e paradossale che non sia affatto un'apertura e un'adesione all'altro in quanto singolo esistente, ma in quanto individuo già schematizzato da ricondurre dentro un alveo preordinato dalla metafisica stessa.

Questo orizzonte etico riguarda anche la stessa decostruzione ermeneutica e anche lo stesso conflitto delle interpretazioni. Difatti il nuovo configurarsi del rapporto tra uomo ed essere è attraversato da tre caratterizzazioni: quella dell'etica della comunicazione, connessa ai lavori di Habermas e di Apel; quella dell'etica delle ridescrizioni di Rorty; quella dell'etica della continuità del Gadamer successivo alla pubblicazione di *Verità e metodo* nell'ambito di quella che è stata chiamata "riabilitazione della filosofia pratica". È centrale in questa etica gadameriana l'affermazione del valore del dialogo sul quale del resto tutta l'ermeneutica è modellata in quanto scaturita dal rapporto con la storicità e con il testo e le sue interpretazioni.

Modellata sul dialogo è anche quella integrazione delle esperienze che vengono viste da Gadamer come un obiettivo quasi hegeliano di sintesi all'insegna dell'imperativo della continuità e della capacità di inserirsi all'interno delle tradizioni della comunità e del tessuto sociale a cui si appartiene storicamente. In questo modo l'etica viene riorientata nichilisticamente e modellata sul "progressivo indebolimento dell'imponenza della presenza" (OI, 50).

Si potrebbe criticare questa impostazione perché darebbe luogo a una sorta di etica passiva del dialogo e della continuità, dell'irenismo e della tolleranza in cui si fa memoria, o meglio si integra in una memoria individuale tutto quello che appartiene alla memoria collettiva di una

comunità che la rivive nel proprio presente. Senza senso critico e senza possibilità di conflittualità. D'altra parte questa etica potrebbe essere ripensata invece come una sorta di etica attiva che non si riduce alla rivendicazione del "nocciolo di valori minacciati e fatalmente destinati a essere travolti" (ivi, 51).

Da questo punto di vista il nichilismo potrebbe diventare una sorta di valore o una *chance* di emancipazione per l'uomo contemporaneo come mostrato nei saggi del 2003. Non si tratterebbe dunque di un'etica di retroguardia, ma addirittura di un'etica capace di reinterpretare anche il filo conduttore della scienza e della tecnica, come ambiti che possono fare emergere implicazioni importanti per la vita dell'individuo e della società, come una sorta di interfaccia per discernere quello che è funzionale e quello che non è funzionale all'umanità, sia in termini positivi, che nei termini negativi di capire come l'impatto della tecnica faccia comprendere ciò che più aiuta allo sviluppo dell'essere umano e della società in modo armonioso e integrato.

L'etica nichilistica ed ermeneutica riuscirebbe quindi a reagire alla "dissoluzione del principio di realtà nella Babele delle interpretazioni e nella fantasmagoria del mondo tecnologico" così come al "diffondersi di fondamentalismi di ogni specie" (ibid.).

Il nichilismo non costituirebbe la base per la deriva verso il relativismo, ma invece permetterebbe di cogliere, all'interno di una prospettiva di tolleranza, di dialogo e di integrazione delle esperienze e delle interpretazioni stesse, il mondo come luogo di un conflitto di interpretazioni che possono essere risintonizzate con una memoria storica, un'appartenenza alla comunità e al proprio tempo che non si traduca nel fondamentalismo dell'appartenenza e nella rivendicazione dell'identità. Spinta al contrario dal riconoscimento di essere "eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell'essere in ogni campo dell'esperienza" (ivi, 52).

Il punto di sintonizzazione e di integrazione non è più dunque il fondamento oggettivo e perentorio che, su base metafisica, provoca ad avere un determinato senso di responsabilità che si traduca in un determinato tipo di azioni, ma un orizzonte, uno sfondo ermeneutico nichilistico che permette di agire questo nuovo senso di responsabilità nei termini di apertura verso il dialogo e verso l'integrazione di disponibilità e capacità di rispondere all'umanità e alla comunità, ma nei termini di un orizzonte di appartenenza a una verità che ci sovrasta e nel cui sfondo siamo comunque nichilisticamente radicati.

Da questo punto di vista l'ermeneutica e il nichilismo si fanno garanzie della tolleranza e del dialogo, di una democratizzazione della società che possa poi, a sua volta, fare da sfondo alla emancipazione dei soggetti, alla conquista reale di diritti sociali e civili dentro l'orizzonte del comunismo ermeneutico come espresso nei saggi curati con Santiago Zabala nel 2003 e nel 2014.

Oltre l'interpretazione anticipa anche il recupero dell'orizzonte della fede e quella ricomposizione del personale puzzle filosofico-religioso che Vattimo in *Credere di Credere* saluterà come una emozionante sorpresa (Vattimo 1996, 33). Una ricomposizione che avviene attraverso l'intreccio tra la riflessione di René Girard, il tema dell'indebolimento dell'essere e l'immagine paolina della *kenosis* di Cristo, alla luce di un'interpretazione secolarizzata, spiritualizzata e antidogmatica del Cristianesimo.

OI fornisce le premesse generali dell'impostazione che di lì a due anni verrà elaborata in *Credere di Credere* e dei saggi che la seguiranno (Vattimo 2002, 2006).

Per l'ermeneutica la religione si presenta come "un pensiero fondamentalmente amichevole" (OI, 56) proprio perché indebolisce quella idea di verità fondata sui criteri di verificabilità di una proposizione o di corrispondenza di una proposizione a uno stato di cose, che è la maggiore barriera per comprendere le condizioni di possibilità della credenza e dell'esperienza religiosa. Certamente l'ermeneutica, se da una parte erode sensibilmente la possibilità di una negazione razionalistica o empiristica della religiosità, d'altra parte non offre argomenti positivi per suffragare una visione religiosa della vita. Non c'è nulla infatti che assomigli ai *preambula fidei* della tradizione aristotelico-tomista.

Se vengono a mancare questi presupposti, d'altra parte emergono nuove aperture, come quelle verso la prospettiva del mito e della poesia che possono fare da anticamera per una comprensione del valore della credenza e dell'esperienza religiosa, al di là della contrapposizione tra l'irrazionalità del mito religioso e un pensiero modellato sulla scienza già all'interno di una filosofia che si pensa come metafisica tradizionale impostata secondo una razionalità basata su processi di premesse e deduzioni, ricerca di verità da potere verificare, ricerca di un fondamento, di un'istanza suprema che legittimi e gerarchizzi i molti modi in cui l'essere si dà. Da qui la rivendicazione di una irriducibilità delle metafore del mito e della poesia al discorso tipico del *logos* filosofico presenti in autori come Paul Ricoeur e Jacques Derrida.

Il recupero dell'aspetto positivo del discorso mitologico, religioso e poetico porta a una sorta di nuovo riconoscimento della pluralità della realtà e delle irriducibilità di aspetti della realtà e della verità. Proprio nell'orizzonte di questa riscoperta c'è la possibilità di un riannodarsi, di un integrarsi della tradizione ermeneutica con la metafisica tradizionale. Si possono infatti riscoprire i mille volti dell'essere, la molteplicità delle manifestazioni dell'essere, la plurivocità aristotelica, senza per questo dovere gerarchizzarla attraverso il "tallone" delle nozioni di sostanza e di accidente, senza l'impianto logico e territoriale che prevede un primo analogato sul quale basare poi l'ordinamento degli enti e di tutte le altre modalità di manifestazione dell'essere.

D'altra parte questa riscoperta non può comprometersi con la tesi metafisico-oggettivistica che è per l'ermeneutica contraddittoria e insostenibile. La plurivocità dell'essere si deve inserire in quella storia dell'indebolimento delle strutture forti di cui si è parlato prima e in quell'attraversare l'indebolimento dell'essere rammemorando di continuo il suo oblio.

Nel fare questo non si può perseguire solo un ideale diltheyano e illuministico di interpretazione come strumento di emancipazione dai vincoli dogmatici, di cui invece rimane preda ed è dominata quella versione tecnica dell'interpretazione che è l'esegesi biblica. Si tratta invece di recuperare l'autenticità di un'ontologia nichilistica nel nesso di provenienza che le credenze e i miti della tradizione ebraico-cristiana hanno operato in quanto tradizione costitutiva dell'Occidente. Qui Vattimo contamina l'ideale di pluralismo ontologico aristotelico con la teologia patolina della *kenosis* cioè l'abbassamento del divino nell'umano che è dischiuso dall'evento dell'Incarnazione, immagine e simbolo cruciale spalancata alla filosofia solo dalla densità della religione cristiana. Si tratta di un duplice abbassamento divino-umano. La *kenosis* accade nell'Incarnazione, nel non considerare da parte di Dio la sua divinità come un tesoro di cui essere gelosi, e poi nel successivo annichilimento nella crocifissione. Sono immagini in cui si proietta pienamente l'ideale dell'indebolimento dell'essere, che non vanno interpretate attraverso lo schema hegeliano

di superamento dialettico come sintesi di un Cristo che al contempo conserva e sopprime la verità dei profeti e, aggiungiamo noi, di un Dio che conserva e sopprime l'umano.

L'immagine della *kenosis* va interpretata più radicalmente come qualcosa che liberi dalla visione dogmatico-disciplinare la rivelazione, affrancandola dalla soggezione metafisica e permettendo la soluzione del tema della inseparabilità della plurivocità metafisica dalla nozione di sostanza, come da tutte le antiche nozioni scolastiche. La strada da percorrere è dunque radicalizzare l'immagine dell'abbassamento in una prospettiva gioachimita in cui l'approccio alla rivelazione e l'apertura al senso delle scritture si faccia sempre più spirituale, sganciato dal "rigore di definizioni dogmatiche e di osservanze disciplinari strette" (OI, 62).

Da questo punto di vista il filosofo rilegge anche le tensioni tra istituzione e carisma, tra gerarchie ecclesiastica e popolo di Dio, tra pretesa della verità unica ed ecumenismo. Riflette su specifici punti della dogmatica e dell'etica e può far comprendere al meglio il significato di queste tensioni alla luce di una riscoperta del valore spirituale e filosofico del Cristianesimo stesso radicalizzato da interpretazioni che prima venivano bollate come secolarizzanti e irenistico-concilianti, come accaduto ad esempio per le visioni religiose di Schleiermacher e Novalis.

Da qui la ripresa delle teorie del rapporto tra violenza e sacro di René Girard connesse, nella nostra prospettiva, a quelle relative alla violenza intrinseca alla distinzione mosaica e al monoteismo di Jan Assmann, che può considerarsi una prospettiva da integrare a quella de La violenza e il sacro e forse più consona a interpretare il nesso tra religione e violenza nello sviluppo dalla religione arcaica a quella più strutturata e confessionale dell'Occidente. La tesi di Girard è quella per cui, nell'orizzonte della religione arcaica e naturale, quando scoppiano conflitti dentro le comunità, questi vengono sanati attraverso il meccanismo del capro espiatorio nel quale si sfoga una violenza che altrimenti coinvolgerebbe tutti i membri di una comunità. Questo processo è tipico delle religioni naturali che sono fondate su quella che viene definita da Vattimo "concezione vittimaria del sacro".

In questo orizzonte Cristo non sarebbe la vittima perfetta, ma la pietra di inciampo di tutto il sistema di credenze e convinzioni delle religioni naturali e qui consisterebbe la radicalità della sua rivelazione e cioè che il sacro non è connesso alla violenza sacrificale, ma connesso a questo amore totalizzante che è il divino.

Vattimo utilizza questa elaborazione teorica per dimostrare come la secolarizzazione, la radicalizzazione filosofica del Cristianesimo è insita nel destino autentico di questa religione che ha il suo compimento nell'immagine della espropriazione, dell'abbassamento del divino che rompe le convenzioni naturali e anche tutta la dogmatica soprannaturale in cui queste convinzioni vengono proiettate in sede religiosa. Paradossalmente dunque la secolarizzazione non nega e sopprime il cristianesimo, ma lo realizza.

Vattimo non può non sottolineare che la secolarizzazione del Cristianesimo porta con sé una rivalutazione del religioso che è in antitesi con le origini illuministiche dell'ermeneutica stessa, con quel portato "demitologizzante e razionalistico" da cui aveva preso le mosse la modernità. D'altra parte viene rivendicato un rapporto intrinseco che lega l'ermeneutica alla tradizione cristiana e una relazione tra nichilismo e *kenosis* che va al di là di una semplice coincidenza. Essa non si limita a svelare questo rapporto intrinseco, ma il fatto che la secolarizzazione permette

una riappropriazione autentica del religioso e mostra come “l'appropriazione filosofica della verità della religione avviene pur sempre per una legge della filosofia, della ragione che si riconcilia con sé” (ivi, 66).

Più radicalmente l'ermeneutica realizza il proprio intento e trova il rispecchiamento perfetto di se stessa solo in quanto “erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio” (ivi, 68). A questo punto non si può non riflettere sul fatto che l'ermeneutica di OI non rimanga al di qua della soglia del gioco delle interpretazioni, ma compia una scelta, una selezione di immagini e simboli nonché di tradizioni che meglio permettono alla stessa ermeneutica di essere se stessa, mantenendo la propria attitudine verso il nichilismo e la secolarizzazione, ma grazie a una elaborazione del mito cristiano che in *Credere di credere* diventerà una vera e propria riappropriazione della credenza e una vera e propria esperienza di ritorno al sacro sia in termini teoretici che pratici.

Non si può dunque ripensare a quei settori dell'ermeneutica che sono stati più esplicitamente connessi con l'orizzonte della fede, richiamandosi a Luigi Pareyson e Paul Ricoeur. Vattimo non approfondisce la metafisica ermeneutica del secondo, ma si rifà al maestro e alla sua idea di una filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa intesa, in senso produttivo, come mito, cioè come una credenza condensata in simboli che hanno la pregnanza propria del mito. Difatti la declinazione mitica dell'incontro con il trascendente non è dovuta alla relatività e immaturità dell'essere umano ancora non avvezzo al pensiero razionale, ma da una costitutiva apertura dell'umano che l'essenza stessa del trascendente rivela, imponendosi a lui in “forme non appropriabili”, con una densità carica di immagini ed emozioni che l'essere umano non potrà mai ridurre a categorie immanenti, a una metafisica dell'ente e della sostanza.

La *kenosis* rivela così la pienezza dell'ermeneutica nel suo essere pienamente simbolo nel senso schellingiano della parola cioè in quanto presenza piena di ciò che viene simboleggiato all'interno di una immagine che lo manifesta sensibilmente. Nella ricongiunzione con le riflessioni del maestro Pareyson su Schelling e sulla religione, Vattimo riscopre la profondità del nesso Cristianesimo ed ermeneutica.

In questa prospettiva trova impostazione anche il tema della violenza del monoteismo e della esclusività della religione cristiana rispetto alle altre e si riscopre il valore del tema dell'ecumenismo. Infatti in questo orizzonte il cristianesimo diventa inclusivo e non più unica verità oggettiva ed esaustiva. Questo orizzonte oggettivizzante e la pretesa di una universalità della verità filosofica in quanto metafisica, vengono sostituiti con la tesi di una validità ermeneutica presentata più assimilabile al *giudizio di gusto* della terza Critica kantiana cioè una universalità come “risultato di un consenso sempre contingente e teso ad ampliarsi” (OI, 70). Da questo punto di vista l'ermeneutica si rivela come l'intreccio delle esperienze estetica e religiosa, ma potremmo aggiungere anche di quella etica nel senso dell'etica nichilistica gadameriana della continuità, come una filosofia laica della modernità capace di integrare le pluralità delle *Weltanschauungen*, senza cadere nella pretesa e nell'istanza violenza della universalità della verità filosofica e religiosa e al contempo senza ridurre queste al tipo della universalità dimostrativa della proposizione scientifica.

Non è un caso che la prospettiva ermeneutica sia stata produttiva di un incontro tra ragione e fede alla fine del Novecento che ha avuto i suoi strascichi nella contemporaneità. In questo

orizzonte possiamo inserire il dibattito sulla convergenza di filosofia e religione nella strutturazione della società post secolare avviata due decenni fa da Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas, dove si attuava concretamente non solo una riflessione, ma anche la possibilità di un'azione di trasformazione etica e politica della società a partire dalla condivisione di valori comuni, ma anche di un orizzonte di coesistenza nella pluralità delle interpretazioni e nella valorizzazione della gravidanza laica e secolare del dato di fede, o meglio dei simboli e delle immagini della fede.

Non si può non ricordare anche come nell'anno di pubblicazione di *Oltre l'interpretazione*, Dario Antiseri (1994) pubblicava il suo dibattito con il cardinale Ruini sulla maggiore adesione alle condizioni di possibilità della fede da parte del pensiero debole. Si scontravano due interpretazioni che Vattimo condensa nel suo libro coevo: quella che voleva difendere le ragioni del pensiero forte, della filosofia cristiana di ascendenza tomistica, secondo un tomismo sicuramente troppo rigido, sclerotizzato e chiuso, relativa alla necessità di una ragione forte che supporti una fede forte, di razionalità capace di provare autonomamente e logicamente l'esistenza di Dio ed elaborare *preambula fidei* granitici e chi invece invitava a riconoscere come un pensiero debole, e dunque più umile, poteva esso stesso legittimamente, e forse è meglio, aprirsi alla necessità della fede, schiudersi alla necessità, al bisogno di una rivelazione e di una sintonizzazione con l'Assoluto. Un dibattito che non ha impedito una fecondità del nichilismo in relazioni ai valori etici, al sacro e al dibattito socio-politico (Esposito, 2021).

Bibliografia

- Antiseri D., 1994, *Teoria della razionalità e ragioni della fede: lettera filosofica. Con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano.
- Assman J., 2011, *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano.
- Cimatti F., *La vita dei segni. Il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, Il Melangolo, Genova 2023.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, 1967; tr. it., 1971, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Deleuze G., 1968, *Différence et Répétition*, Paris: PUF 1968; tr.it., 1972, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna.
- Girard R., *La violence et le sacré* (1972), trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Esposito C., 2021, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma.
- Nietzsche F., 1983, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, Piccola Biblioteca Adelphi, 154, Adelphi, Milano.
- Vattimo G. 1963, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Torino.
- Vattimo G. 1974, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano.

- Vattimo G., 1980, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980.
- Vattimo G., Rovatti P. A., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983 (a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti),.
- Vattimo G., 1994, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Vattimo G., 1996, *Credere di credere*, Garzanti, Milano.
- Vattimo G., 2003, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano.
- Vattimo G., 2014, *Comunismo ermeneutico: Da Heidegger a Marx*, con Santiago Zabala, Garzanti, Milano 2014.
- Vattimo G., 2018, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano.
- Velardi A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Sesto San Giovanni (Milano), Mimesis, pp.1-279.
- Velardi A., (2015), *Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo*, in Valentini T., Velardi A., (a cura di), *Natura umana, persona, libertà Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, pp. 185-233, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Velardi A., (2017a), *I paradossi dell'ontologia. L'attualità delle aporie dell'essere del pensiero greco e stoico nella filosofia contemporanea continentale e analitica*. Illuminazioni, vol. 40, aprile-giugno 2017, p. 314-363.
- Velardi A., (2017b), *Soggetto e temporalità. Sulla possibilità di integrare due intuizioni contraddittorie sulla persona umana*. AGON, n. 15, ottobre - dicembre 2017, p. 137-208.