



FILOSOFIA E DISCUSSIONE PUBBLICA / PHILOSOPHY AND PUBLIC DISCUSSION

Rivista promossa dall'Istituto Gramsci Toscano / A journal sponsored by the Istituto Gramsci Toscano

Presidente del Comitato scientifico / Chairman of the Editorial Board Giovanni Mari

Direttore / Editor Piergiorgio Donatelli

Comitato scientifico fondatore (1988): G. Mari (direttore), F. Adorno, N. Badaloni, R. Bodei, M. Buiatti, E. Casari, F. Cerutti, M. Ciliberto, P. Cristofolini, U. Curi, A. G. Gargani, E. Garin, S. Givone, E. Lecaldano, S. Moravia, G. Marramao, F. Masini, M. Piattelli-Palmarini, P. Rossi, M. Vacatello, S. Veca, D. Zolo.

Successive integrazioni (1990-1999): D. Marconi, T. Maldonado, A. Pagnini, M. Vegetti, S. Vegetti-Finzi, F. Volpi.

Comitato scientifico / Editorial Board

Luca Baccelli, Andrea Borsari (vice direttore / assistant editor), Caterina Botti, Barbara Carnevali, Furio Cerutti, Annalisa Coliva, James Conant, Ines Crispini, Manuel Cruz, Dimitri D'Andrea, Arnold I. Davidson, Piergiorgio Donatelli, Ubaldo Fadini, Franco Ferrari, Simona Forti, Federica Giardini, Sergio Givone, Barbara Henry, Roberta Lanfredini, Sandra Laugier, Eugenio Lecaldano, Anna Loretoni, Diego Marconi, Giovanni Mari, Maurizio Mori, Stefano Petrucciani, Simone Pollo, Geminello Preterossi, Francesca Romana Recchia Luciani, Nadia Urbinati, Federico Vercellone.

Comitato di direzione / Editorial Committee

Caterina Botti, Andrea Borsari, Dimitri D'Andrea, Piergiorgio Donatelli, Ubaldo Fadini, Barbara Henry, Roberta Lanfredini, Anna Loretoni, Simone Pollo, Francesca Romana Recchia Luciani.

Redazione / Managing Editorial Assistants

Alberto Martinengo (coordinatore di redazione / managing editor).
Mirko Alagna, Miranda Boldrini, Matteo Falomi, Federico Lijoi, Sarin Marchetti, Leonard Mazzone.

Comitato di consulenza / Advisory Committee

Michelangelo Bovero, Marina Calloni, Adriana Cavarero, Leonardo Ceppa, Roberto Esposito, Adriano Fabris, Luca Farulli, Alessandro Ferrara, Maurizio Ferraris, Mariapaola Fimiani, Vittoria Franco, Carlo Galli, Dietrich Harth, Axel Honneth, Andrea Iacona, Francisco Jarauta, François Jullien, Laura Leonardi, Mauro Lombardi, Daniele Lorenzini, Steven Lukes, Sebastiano Maffettone, Virginio Marzocchi, Eugenio Mazzarella, Luca Mori, Sandro Nannini, Mario Pezzella, Gaspare Polizzi, Mario Ricciardi, Francesca Rigotti, Marco Santambrogio, Loredana Sciolla, Carlo Sini, Charles Taylor, Annalisa Tonarelli, Maria Luisa Vallauri, Nicla Vassallo, Vincenzo Vitiello.

Direzione / Editor: Piergiorgio Donatelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma, e-mail: piergiorgio.donatelli@uniroma1.it.

Vicedirettore / Assistant Editor: Andrea Borsari, Dipartimento di Architettura, Università di Bologna, viale Risorgimento, 2 - 40136 Bologna, e-mail: a.borsari@unibo.it.

Comitato scientifico / Chairman of the Editorial Board: Giovanni Mari, via Bolognese, 34 - 50139 Firenze, e-mail: giovanni.mari@unifi.it.

«Iride» è presente in / «Iride» is indexed by Scopus Bibliographic Database, Web of Science (ESCI), *Philosopher's Index*, *Répertoire bibliographique de la philosophie*, *Philosophy Research Index*, ERIH, *Articoli italiani di periodici accademici (AIDA)*, *JournalSeek*, *Essper*, *Analecta-Spoglio dei periodici italiani*, *Catalogo italiano dei periodici (ACNP)*, *Google Scholar*, *Primo Central (Ex Libris)*, EDS (EBSCO).



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE PUBBLICA
PHILOSOPHY AND PUBLIC DISCUSSION**

vol. XXXVII, n. 101, gennaio-aprile 2024

SOMMARIO / TABLE OF CONTENTS

SAGGI / ESSAYS

- 5 **Rita Fulco**
«Militanti di alta classe»: filosofia, politica e «vita interiore» in Simone Weil e Rosa Luxemburg
- 23 **Paolo Furia**
Verso un'estetica sostanziale del paesaggio. Imparare dalle Ande?

NODI / SYMPOSIA

REFRAMING GLOBAL RISKS

a cura di / edited by Piergiorgio Donatelli

- 43 **Piergiorgio Donatelli**
Reframing Global Risks
- 61 **Veena Das, Vaibhav Saria**
Embracing Ignorance: A Jagged Path to Learning Between the Global and the Local
- 89 **Sandra Laugier**
Care, Risk, Collapse
- 109 **Anne Gonon-Nérard**
Attention Versus Prevention: What Do Global Risks Force? A Reflection on the Triple Catastrophe of Fukushima
- 123 **Federico Lijoi**
Freud on Vulnerability and Civilisation

PER GIANNI VATTIMO

- 137 **Alberto Martinengo**
L'ontologia di Gianni Vattimo: dall'estetica alla politica
- 153 **Silvia Mazzini**
Per un'ecologia ermeneutica. Dall'oltreuomo al postumano in Gianni Vattimo

- 165 **Federico Vercellone**
Gianni Vattimo. Un rivoluzionario all'ombra del «katechon»

FINESTRE / INTERVENTIONS

- 175 **Annalisa Tonarelli, Andrea Valzania**
La doppia verità del lavoro, Frédéric Lordon e lo «strutturalismo delle passioni»

LIBRI IN DISCUSSIONE / BOOK SYMPOSIA

- 191 **Giuseppe Gambillo, Orsola Rignani, Benedetta Sonaglia**
discutono
Il parassita di Michel Serres

RECENSIONI / BOOK REVIEWS

- 211 Marta Bertolaso, Alfredo Marcos, *Umanesimo tecnologico. Una riflessione filosofica sull'intelligenza artificiale* (L. Tenneriello); Enzo Cheli, *Costituzione e politica. Appunti per una nuova stagione di riforme istituzionali* (G. Fontana); Roberto De Gaetano, *Le immagini della commedia* (D. Cecchi); Renato Foschi, Marco Innamorati, *A Critical History of Psychotherapy* (A. Romano); Anna Maria Ponzellini, *Lavoro, tecnologia e libertà. Tempo e spazio del lavoro nell'era dell'intelligenza digitale* (G. Mari); Max Scheler, *Il senso della sofferenza* (S. Della Casa); Davide Sparti, *Fra due. Etica ed estetica dell'improvvisazione congiunta* (E. Di Meo); Federico Tomasello, *The Making of the Citizen-Worker. Labour and the Borders of Politics in Post-revolutionary France* (M.T. Pacilè).

L'ontologia di Gianni Vattimo: dall'estetica alla politica
Alberto Martinengo

In un saggio pubblicato sulla «Rivista di filosofia» nel 2000 e intitolato *La filosofia a Torino*, Carlo Augusto Viano ricostruisce il clima culturale dell'ateneo torinese dalla fine degli anni trenta agli anni settanta del Novecento. Accanto al periodo cruciale della guerra e dell'immediato dopoguerra, Viano si concentra su alcuni altri momenti-chiave: il più importante dei quali, per la comprensione della geografia filosofica della città, si colloca a cavallo tra gli ultimi mesi del 1967 e il 1968. L'articolo ricorda l'esplosione precoce delle proteste, dentro e fuori dalle mura dell'Università, e descrive le relazioni che si creano tra l'accademia e i movimenti. È un quadro complesso, all'interno del quale Viano riserva un ruolo particolare alla scuola di Luigi Pareyson. È utile partire da qui – e dai tratti salienti di questa ricostruzione – per gettare le basi di un discorso più ampio sul rapporto tra la filosofia e la dimensione politica nel pensiero di Gianni Vattimo.

1. *Nonostante Pareyson*

Quella di Viano è una prospettiva insolita dalla quale prendere le mosse, date le distanze profonde con Vattimo e i celebri scontri che li vedono protagonisti tra la fine degli anni settanta e tutto il decennio successivo. Ma è un esercizio interessante, proprio nella misura in cui non è scontato. La tesi di Viano, almeno da questo punto di vista, è che «nella scuola di Pareyson [prende] forma una filosofia che avrebbe aspirato a sostituire il marxismo come ideologia dominante»¹. *Vaste programme*, si direbbe. Ma Viano precisa il discorso circostanziandolo a due nomi: Umberto Eco e Vattimo stesso. Il primo prende a «civettare» – queste le parole di Viano – con il marxismo popolare. Il secondo contribuisce alla costruzione di un'identità di «Torino postmoderna e postideologica, socialista e cristiana»²: identità che, sebbene Viano non lo espliciti, sarebbe sopravvissuta fino alla metà degli anni novanta, in corrispondenza della cosiddetta *stagione*

¹ C.A. Viano, *La filosofia a Torino*, in «Rivista di filosofia», 91 (2000), n. 1, p. 38.

² *Ibidem*, p. 44.

dei sindaci, a cui Vattimo contribuisce in modo diretto. Ancora più esplicitamente, Viano argomenta che «la scuola di Pareyson fu, in Italia, uno dei luoghi nei quali si preparò una risposta a quel bisogno» di «irrealità» dei movimenti: da una parte, con la riformulazione semiotica dell'estetica di Pareyson, a opera di Eco; dall'altra, per mano di Vattimo, con la delineazione di «un'interpretazione dell'essere come qualcosa di leggero, discontinuo e, in fondo, benigno»³.

Indipendentemente da ciò che si pensi di queste attribuzioni e dell'intenzione polemica che le guida, un tratto è interessante sottolineare nel discorso di Viano: la distanza tra le posizioni di Pareyson contro il «pampolitico» e, dall'altra parte, l'*engagement* di due dei suoi allievi più importanti. Non che l'impegno politico sia alieno dagli orizzonti di Pareyson, che anzi è stato un esponente importante della Resistenza in provincia di Cuneo, assieme a Duccio Galimberti. Ma è chiaro che nel 1967/'68 la presenza pubblica di figure provenienti dalla sua scuola filosofica avviene, per così dire, *nonostante Pareyson*. In altre parole, la tesi di Viano è che i movimenti studenteschi trovano nella scuola di Pareyson uno spazio di interlocuzione in cui la filosofia – un modo specifico di fare filosofia, mescolando istanze teoriche diverse – si prepara a «succedere alle ideologie totalizzanti»⁴. Si tratta di una tesi molto stringente, che richiederebbe un'analisi approfondita, al di là delle intenzioni di questo saggio. Ciò che rileva è però l'idea che una linea molto fortunata della filosofia italiana degli ultimi tre decenni del Novecento – anzi, due linee: la semiologia di Eco e l'ermeneutica di Vattimo – possano essere interpretate come la risposta a istanze politiche, peraltro di portata epocale, come quelle del Sessantotto. Con una cautela che è bene mantenere: il punto non è se ciò sia parte delle intenzioni originarie dei loro autori, oppure se più probabilmente un insieme di circostanze imprevedibili contribuisca di fatto a costruire questa consonanza.

Effettivamente in *Non essere Dio*, la sua autobiografia pubblicata nel 2008, Vattimo usa parole più caute di quelle di Viano. Parla del suo «personale Sessantotto»⁵, ma lo colloca tra due estremi: da una parte, uno sguardo disincantato sulla contestazione, «a metà fra l'antiborghesismo pasoliniano e quello che Lukács avrebbe chiamato anticapitalismo romantico»⁶; dall'altra un enfatico (ma autoironico) *risveglio maoista*⁷. Al contempo riconosce una certa rilevanza pubblica della propria figura, ma la qualifica come un effetto del tutto preterintenzionale, come quando racconta dei consensi raccolti tra il corpo studentesco da neo-eletto preside di facoltà: una sinto-

³ *Ibidem*, p. 40.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵ Gianni Vattimo e Piergiorgio Paterlini, *Non essere Dio*, Milano, Ponte alle Grazie, 2015, p. 52.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 75.

nia non ricercata, che lo mette in difficoltà con l'ateneo e il corpo docente⁸. Ma qui, appunto, le circostanze biografiche sono spesso ambigue e non verificabili nelle loro intenzioni. Al di là delle differenze, però, un dato rimane: gli anni dell'esordio filosofico di Gianni Vattimo sono anche quelli in cui nasce la sua figura pubblica *engagée* – indipendentemente dal fatto che l'impegno sia voluto, cercato oppure capitato per caso.

2. Estetica e ontologia

Comunque si scelga di interpretare questi passaggi, resta il fatto che il biennio 1967/'68 è anche il periodo nel quale Vattimo dà alle stampe due libri importanti: *Ipotesi su Nietzsche* e *Poesia e ontologia*. Il primo è una raccolta di studi che, letti oggi, hanno più l'aspetto di un cantiere di lavoro che non di un'opera finita: del resto pochi anni dopo, nel 1974, esce *Il soggetto e la maschera*, che rivede profondamente e integra le *Ipotesi* del 1967. Il secondo volume, *Poesia e ontologia* (1968) è invece un libro più ambizioso e maturo: probabilmente il più importante del Vattimo studioso di estetica. C'è tuttavia un altro elemento che rende riconoscibili *Poesia e ontologia* – e, successivamente, *Il soggetto e la maschera* – nella produzione giovanile di Vattimo: è la loro carica politica.

Vattimo pubblica nel 1961 *Il concetto di fare in Aristotele*, che è la sua tesi di laurea ed è, in buona sostanza, una lettura di Aristotele mediata dal concetto di formatività di Pareyson. Nel 1963 esce *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, un altro volume molto «accademico», destinato a essere superato dai suoi successivi lavori. E le stesse cose si possono dire, appunto, delle *Ipotesi su Nietzsche. Poesia e ontologia* rappresenta invece qualcosa di molto diverso. Lo è anzitutto per l'ampiezza dei riferimenti, dall'arte d'avanguardia al secondo Heidegger, e per l'originalità delle tesi, che si raccolgono attorno all'idea che le avanguardie storiche, con i loro manifesti, aprano un'istanza critica e trasformativa nei confronti del mondo. Venticinque anni dopo, in *Oltre l'interpretazione* (1994), un altro testo-chiave per i temi politici, Vattimo riassumerà così la sua lettura delle avanguardie:

Le avanguardie artistiche, nonostante il peso che hanno continuato ad avere in esse poetiche di tipo «purista» (*poésie pure, art pour l'art* ecc.), debbono essere complessivamente annoverate tra i movimenti di ribellione contro la tendenza alla specializzazione e separazione delle sfere di esistenza, che implicava anche l'isolamento dell'arte in un dominio del tutto separato dall'ambito del vero, dei valori morali, della concreta esistenza sociale⁹.

⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁹ G. Vattimo, *Oltre interpretazione* (1994), in *Scritti filosofici e politici*, Milano, La Nave di Teseo, p. 1510.

Ciò che Vattimo cerca nelle avanguardie è certamente un confronto con il fare artistico effettivo, che già Pareyson rivendicava. Ma è soprattutto il sostegno a una concezione estetica specifica, che capovolga il dogma del disinteresse come tratto distintivo del fatto artistico. Le estetiche del disinteresse sostengono a vario titolo l'idea che l'arte sia un'attività separata dalle altre facoltà umane. Si tratta di un vasto panorama di filosofie dell'arte: Kant e i neokantismi, un certo romanticismo tedesco, il positivismo, l'estetica marxista, le filosofie della *Einfühlung* e, naturalmente, il neoidealismo italiano. Ciò che accomuna indirizzi così diversi – il riferimento è nuovamente all'analisi che Vattimo ne fa in *Poesia e ontologia* – è un tratto che, pur nella sua genericità, può essere utile a compendiare il quadro: si tratta del rimando, talvolta esplicito ma più spesso indiretto, al concetto di *gioco* come chiave interpretativa dell'esperienza artistica. Che si tratti di affidare all'arte un ambito specifico tra le facoltà umane oppure attribuirle, in senso hegeliano, un momento particolare (e per ciò stesso superabile) nella storia dello Spirito – che si scelga di dichiarare la sostanziale *non-serietà* oppure, più nettamente, l'inessenzialità del fatto artistico – nella maggior parte dei casi ciò implica spogliare l'arte della possibilità di esprimere un «impegno "serio" (morale, conoscitivo ecc.) nei confronti del mondo»¹⁰.

Nei suoi diversi indirizzi, l'estetica da Kant in poi si caratterizza per questa programmatica esclusione: un'esclusione dalla quale l'arte può salvarsi soltanto a condizione di spogliarsi di quella specificità – il disinteresse, appunto – che paradossalmente avrebbe dovuto garantirle un ruolo definito tra le attività umane. Quali siano i limiti delle estetiche del disinteresse è evidente: la cosiddetta autonomia dell'estetico – la sua regionalizzazione – è anche un modo cancellarne la portata generale. Di contro, capovolgere questo destino di marginalizzazione implica ripensare il rapporto dell'arte con il mondo, cioè la sua portata ontologica: categoria sotto la quale si raccolgono certamente i dispositivi referenziali alla realtà ma anche, più complessivamente, i rimandi alla condizione generale del mondo. Per questa via, l'opera e il mondo diventano così i due poli principali di una concezione non-autonoma dell'arte.

Nel caso di Vattimo, la base di tali considerazioni sta naturalmente nella concezione heideggeriana dell'arte come messa in opera della verità. Sono questi i termini nei quali l'ermeneutica può rivendicare all'arte un impegno ontologico o, per usare le categorie di Gadamer, la disposizione a produrre un «aumento d'essere»¹¹. Ed è una rivendicazione che – è utile ricordarlo – nel modo in cui Heidegger la presenta nel saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* (1935/'36) è posta in analogia con l'azione politica che

fonda uno Stato: «Un modo essenziale in cui la verità si istituisce nell'ente da essa aperto, è il porsi in opera della verità. Un altro modo in cui la verità è-presente è l'azione che fonda uno Stato. Un altro modo ancora in cui la verità giunge alla luce è la vicinanza di ciò che non è semplicemente un ente, ma il più essente degli enti»¹². È un'analogia che Heidegger lascerà cadere ma che, fuori dalla lettera dei suoi testi, può essere conservata come una traccia dell'idea che l'impegno politico dell'artista, ove vi sia, è una declinazione del suo impegno ontologico.

3. Estetica e politica

Se questa è la tesi filosofica generale di *Poesia e ontologia*, sul versante estetico il punto di Vattimo è mostrare che proprio le avanguardie sono in grado, meglio di altri momenti della storia dell'arte occidentale, di corrispondere alla rivendicazione della portata ontologica del fatto artistico. Questo modo di porre il problema risente naturalmente di una difficoltà preliminare, dovuta all'impossibilità di parlare di una poetica d'avanguardia, come se si trattasse di un modello teorico programmaticamente unitario, mentre il riferimento all'avanguardia storica richiederebbe di distinguere con precisione non soltanto le correnti ma anche i mezzi espressivi ai quali ci si riferisce (pittura, letteratura, cinema, altre arti...). Ma si tratta di un'imprecisione in qualche modo scelta, perché l'obiettivo della filosofia – diversamente dalla critica e dalla storia dell'arte – è proprio quello di ipotizzare schemi generali di un fenomeno che, pur nelle sue scansioni interne, è tuttavia riconoscibile come tale nella cultura primonovecentesca.

Ammettendo dunque che si possano utilizzare categorie sistematiche così vaste, l'interpretazione ontologica portata avanti da Vattimo dice questo: ad accomunare ampi settori della prima avanguardia vi è la ricerca di una *fondazione* del mondo *ex novo*, attraverso modelli artistici che rinunciano all'oggettività per trovare una nuova relazione con la realtà. La carica radicale di tali poetiche consiste nel fatto che l'arte non si orienta più a completare o a rendere vero ciò che il canone tradizionale si sforza di dire, bensì a porre in discussione la stessa relazione descrittivo-mimetica di cui, fino all'impressionismo, si è nutrita. Una caratterizzazione di questo genere funziona per esempio per Vasilij Kandiskij, ma è significativa di un sentire più diffuso da parte delle prime avanguardie, dal *Blaue Reiter* alle diverse scuole dell'astrattismo, soprattutto laddove – come ricordava già Mario De Micheli nel suo insuperato volume *Le avanguardie artistiche del Novecento* (1959) – «l'opera d'arte diventa un

¹⁰ G. Vattimo, *Poesia e ontologia* (1968), in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 973.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2001, p. 175.

¹² M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, p. 46.

mondo a sé, un universo autonomo, con leggi proprie», un'opera che non è dunque più «l'equivalente di un contenuto preesistente, ma essa stessa un contenuto nuovo, originale, una nuova forma dell'essere»¹³.

Si spiega in questi termini, per esempio, la preferenza – ampiamente attestabile – per la nozione di *arte concreta*, anziché *astratta*. È una scelta che, anziché contraddire il significato della categoria di astrattismo, ne coglie più propriamente l'ispirazione: è arte concreta, infatti, quella che «non ispirandosi in alcun modo alla realtà naturale e quindi non ricavando da essa alcun elemento» non è tanto il risultato di un'astrazione in senso stretto, ma *tout court* «la proposta di una nuova realtà»¹⁴. L'opposizione tra arte concreta e arte mimetica è uno dei nuclei su cui si gioca la novità delle prime avanguardie, anche nei casi più frequenti in cui tale dualismo non è discusso esplicitamente. Il riferimento principale è senz'altro l'astrattismo russo, che anche sotto questo profilo si conferma come un laboratorio unico nel suo genere: un laboratorio nel quale emerge il vero nucleo del concretismo, ossia la carica politico-ideologica. Il riferimento alla progettualità politica, per quanto viri frequentemente in chiave utopica, è in realtà il sintomo più esplicito dell'impegno ontologico delle avanguardie: un impegno a costruire la realtà, che si fa così concreto da divenire appunto principio di un'esplicita militanza ideale.

Di nuovo, questa posizione non è univoca. Per restare all'astrattismo russo, si pensi al rifiuto delle ispirazioni sociali o materialistiche nel suprematismo di Kazimir Malevic, o all'analoga polemica contenuta nel *Manifesto del realismo* di Naum Gabo. E si guardi invece, dall'altra parte, al ruolo che la variabile politica gioca nei nomi che fanno capo al *Lef*, così come nello stesso Kandinskij e nel costruttivismo di Vladimir Tatlin, che affermano esplicitamente – è almeno il caso di Kandinskij – che l'arte ha un oggetto, se e solo se è politica, nel senso dello sguardo progettuale sul futuro. E dunque, sebbene la compresenza di opzioni esplicitamente politiche e posizioni nettamente impolitiche renda le poetiche d'avanguardia tutt'altro che unitarie, la loro esistenza rimane in positivo o in negativo una delle acquisizioni principali attorno a cui si anima il dibattito interno a quelle avanguardie, quasi a riconoscere che qui è in questione qualcosa di decisivo per definire l'essenza (e dunque la filosoficità) di quei movimenti¹⁵.

¹³ M. De Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 108.

¹⁴ *Ibidem*, p. 264.

¹⁵ Ho affrontato più ampiamente queste letture dell'avanguardia nel mio *Prospettive sull'ermeneutica dell'immagine*, Macerata, Quodlibet, 2021, cap. VI, di cui qui ho proposto una sintesi.

4. Un'interpretazione ontologica del postmoderno

Dopo *Poesia e ontologia*, gli anni settanta e ottanta sono quelli nei quali la fortuna pubblica di Vattimo si costruisce e si realizza. Ma è anche il periodo in cui la sua prospettiva estetica lascia via via lo spazio ad altri percorsi: sono, per esempio, gli anni nei quali le opere di Vattimo portano in Italia i dibattiti – soprattutto francesi – sul postmoderno. Le due cose sono ovviamente connesse ed è difficile trovare, lungo l'arco di un ventennio, un unico filo conduttore. Tuttavia, almeno dal punto di vista che interessa qui, il riferimento più generale è alla categoria di emancipazione: o, meglio, a un vasto campo semantico che va dalla fine heideggeriana della metafisica alla nozione gadameriana di interpretazione, dall'oltreuomo nietzscheano al pensiero francese della differenza. Queste diverse istanze si combinano dapprima nel pensiero debole, dove l'emancipazione è il risultato (o semplicemente, lasciando indeterminate le relazioni di causa ed effetto, l'altra faccia) dell'indebolimento delle strutture metafisiche. E più tardi convergono nella formalizzazione di un'ermeneutica nichilistica, che rivede alcuni limiti della «filosofia della storia» imbastita dal pensiero debole. Il libro-manifesto del 1983, *Il pensiero debole*, curato con Pier Aldo Rovatti, e la raccolta del 1994, *Oltre l'interpretazione*, sono rispettivamente la tappa iniziale e finale di questo percorso.

È bene approfondire più in dettaglio questi snodi. La nozione di emancipazione ha il merito di collocare Vattimo in una vicenda di ampio respiro, lungo la modernità filosofica e oltre il suo confine. Ma è appunto generica, quindi più utile a segnare confronti, vicinanze e distinzioni. C'è invece una categoria più specifica che rappresenta il modo particolare in cui Vattimo interpreta l'emancipazione – e lo fa in una chiave originale rispetto al *mainstream* postmodernista. Si tratta della nozione di *ontologia del declino*. Gaetano Chiurazzi, nella presentazione degli *Scritti filosofici e politici*, la recente raccolta della maggior parte delle opere di Vattimo, ricorda che quest'espressione si delinea in *Al di là del soggetto* (1981), come risultato di una lettura che tiene assieme temi nietzscheani, heideggeriani e gadameriani. Interpretazione che a sua volta si distingue dalle linee prevalenti nella *Nietzsche-Renaissance* francese, soprattutto per la maggiore enfasi posta sul «carattere imperfetto, contingente, storico-effettuale della nostra esistenza: una nuova modalità del vivere e del sentire che non ha più bisogno di immergersi in una sostanzialità priva di fratture, fessure, incertezze, per sentirsi emancipata»¹⁶.

I tre *maestri dell'emancipazione*, come si potrebbe definirli, portano ciascuno un elemento specifico alla prospettiva di Vattimo: il nichilismo,

¹⁶ G. Chiurazzi, *Presentazione delle «Opere» di Gianni Vattimo*, in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 33.

nel caso di Nietzsche; il concetto di evento, come nucleo di un'ontologia non sostanzialista, nel caso di Heidegger; la storicità, per Gadamer. A loro volta – giusta la sottolineatura di Chiurazzi – si tratta di elementi che si limitano o correggono a vicenda, in una forma che negli stessi anni avrebbe costituito il reticolo teorico del pensiero debole. Ma è proprio il risultato di questa confluenza – la nozione di ontologia del declino – a meritare di essere approfondito.

Va detto anzitutto che la sua formulazione non è semplicemente preparatoria al più fortunato slogan «pensiero debole». Al contrario, «ontologia del declino» dice qualcosa di più e completa quello slogan. Vattimo scrive in *Al di là del soggetto*:

Nel termine ontologia del declino vogliono per ora farsi sentire questi tre momenti, che a me paiono essenziali, dell'eredità heideggeriana: l'indicazione di una teoria positiva dell'essere caratterizzato come debole rispetto all'essere forte della metafisica, come risalimento *in infinitum* rispetto al *Grund*; l'individuazione della fondazione ermeneutica come tipo di pensiero che corrisponde a questa non-metafisica caratterizzazione dell'essere; la peculiare connessione di questo modo non metafisico di *Wesen* dell'essere con la mortalità costitutiva dell'esserci¹⁷.

Ma, più sinteticamente, già l'introduzione alle *Avventure della differenza* (1980) indica la «direzione di una filosofia del “declino”, che vede costitutivo dell'essere non l'imporsi, ma il dileguare»¹⁸. Da una parte, dunque, la metafisica è, secondo le parole che Vattimo spende in queste pagine, «pensiero “violento”», «privilegiamento di categorie unificanti, sovrane, generalizzanti», «culto dell'*arché*»¹⁹. Dall'altra, l'ontologia del declino mette a tema la pluralità, la singolarità, una sorta di pensiero della *pietas* verso la storia, il rifiuto dell'*arché*, la mortalità come tratto dell'essere.

Quest'articolazione sta alla base di ciò che Vattimo definisce come fondazione ermeneutica. È una nozione-chiave che attraversa molti lavori dall'inizio degli anni ottanta in poi e che si applica in senso stretto all'ontologia ma anche, in senso più lato, alla logica del discorso filosofico in generale. Il riferimento principale, in questo caso, è a *Essere e tempo* di Heidegger (1927) che – come ricorda *Al di là del soggetto* – prende le mosse cercando «il senso dell'essere come se si trattasse dell'individuazione di una trascendentale “condizione di possibilità” della nostra esperienza», tuttavia «immediatamente la condizione di possibilità [si rivela] essere anche la “condizione” storico-finita del *Dasein*»: il quale *Dasein* «è bensì progetto (dunque una sorta di schermo trascendentale), ma progetto *gettato* (qualificato da

¹⁷ G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 733.

¹⁸ G. Vattimo, *Avventure della differenza*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1078.

¹⁹ *Ibidem*.

una di volta in volta diversa precomprensione radicata cooriginariamente nella sua situazione emotiva, nella *Befindlichkeit*)»²⁰. Per dirla con una formula, fondare ermeneuticamente significa fondare nella storicità, pensare la fondazione come il risultato di una storia. Con ciò, le due figure dell'ontologia del declino e del pensiero debole finiscono per essere reciprocamente traducibili: «poiché funziona fondando solo (più) in questo senso, l'essere si carica di una connotazione del tutto estranea alla tradizione metafisica», ossia una connotazione che volta a volta può enfatizzare il declino come processo oppure la debolezza come risultato.

5. Rivendicare la storicità

All'altro capo del percorso iniziato con *Il pensiero debole* vi è *Oltre l'interpretazione*, che funziona al tempo stesso come una chiusura dei conti con il postmoderno e come una rilettura critica degli stessi esiti dell'ermeneutica debilista. Sono le pagine nelle quali Vattimo ribadisce e raffina le sue critiche contro le letture che fanno delle fortune dell'ermeneutica una sorta di *koiné*: un insieme indifferenziato di posizioni teoriche, il cui unico tratto comune sarebbe la riduzione della filosofia a un discorso edificante, che pacifica le interpretazioni in conflitto rinunciando semplicemente alla nozione di verità²¹. Spesso questa critica – o autocritica – non è considerata con sufficiente attenzione quando si rilegge il pensiero di Vattimo. In realtà è decisiva per una comprensione corretta del pensiero debole in relazione – ma anche in contrasto – con le filosofie secondo-novecentesche che fanno variamente riferimento alle nozioni di crisi, di postmoderno, di differenza, ecc.

Ancora una volta il nucleo è la comprensione di un processo storico, quello del declino, senza il quale il pensiero debole sarebbe appunto una pacifica, ma infondata, filosofia della pluralità delle visioni del mondo. Il punto filosoficamente più denso è riassunto così nella prima appendice di *Oltre l'interpretazione*, intitolata non a caso *La verità dell'ermeneutica*:

Questa molteplicità [...] rimarrebbe forse solo un dato di fatto, privo di portata filosofica, se la filosofia dal canto suo non lo legasse alla scoperta della temporalità costitutiva dell'essere, come avviene in Heidegger. La molteplicità irriducibile degli universi culturali diventa filosoficamente rilevante solo quando viene guardata alla luce della costitutiva mortalità dell'esserci, che conferisce alla *Überlieferung* non il carattere di un confusivo sovrapporsi di prospettive che disturbano il coglimento della cosa com'è, ma la dignità del *Ge-schick*, del darsi

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1459-1470. Ma le critiche risalgono già al saggio *Ermeneutica nuova koiné*, pubblicato su «aut aut» nel 1987 e poi raccolto in *Etica dell'interpretazione* (1989).

dell'essere come tra-mandamento di aperture di volta in volta diverse come diverse sono le generazioni degli uomini²².

Storia ed essere sono insomma i due poli che l'ermeneutica di Vattimo si sforza di tenere assieme: l'essere non si dà se non nella storia – e la storia ci giunge attraverso un tramandarsi che ci dice il declino degli assoluti. Il che non è una differenza da poco rispetto alle posizioni meramente pluraliste che Vattimo contesta: la «storia dell'essere» di cui Heidegger parla è, più sobriamente, la storicità insuperabile di ogni visione del mondo; ma al contempo, contro un prospettivismo che concluda alla perfetta equivalenza dei punti di vista, la storia è il luogo in cui articoliamo le nostre ragioni, le facciamo valere o le rivediamo alla luce del modo in cui le ragioni altrui le confermano o, più spesso, le contestano.

Questo è il senso dell'altra importante appendice di *Oltre l'interpretazione*, intitolata *Ricostruzione della razionalità*. Ma è anche, in un momento successivo della riflessione di Vattimo, la base della fase più militante del suo pensiero. Si tratta di un percorso che copre tutta l'ultima filosofia di Vattimo, con un punto di partenza che può essere collocato all'inizio degli anni duemila, con *Nichilismo ed emancipazione* (2003) o *Il socialismo ossia l'Europa* (2004). Non è una fase semplice da seguire per tante ragioni, anche editoriali. Ma è un arco di anni in cui Vattimo si sposta visibilmente da posizioni che oggi definiremmo *liberal*, nel senso che il termine ha nella politica americana, a riferimenti di stampo social-democratico, per giungere infine alla rivendicazione di una sorta di comunismo ideale. Tuttavia il punto non è tanto ricostruire in dettaglio tempi e ragioni di questo slittamento che, per inciso, attraversa anche gli anni politicamente attivi di Vattimo, parlamentare europeo per due legislature dal 1999 al 2004 e dal 2009 al 2014. La questione è semmai fare i conti con la tenuta dell'ontologia del declino di fronte a questi sviluppi. Ed è la più classica delle domande che spesso il pensiero di Vattimo incontra: come si conciliano un modello ontologico che insiste sulla fine degli assoluti con un impianto politico sempre più marcato in senso ideologico?

Proprio a questo punto del percorso di Vattimo è necessario trovare una chiave di lettura che, nel suo pensiero, tenga assieme la filosofia e la politica in un modo diverso. Sottolineiamo meglio la questione: la traducibilità politica della sua riflessione non è mai stata in discussione, almeno dalla fine degli anni sessanta, con gli snodi – voluti o preterintenzionali – da cui siamo partiti. Altra cosa, invece, è l'interrogativo attorno alla natura essenzialmente politica della filosofia di Vattimo: una domanda per nulla scontata che tuttavia la «svolta» dei primi anni duemila impone.

²² Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 1538.

6. Heidegger, da sinistra

Il tema dell'ideologia è una buona prospettiva in cui leggere la questione, perché consente di chiarire un primo aspetto: il Vattimo «politico» rivendica l'ideologia come elemento imprescindibile del discorso, in un senso molto diverso da ciò che, nelle sue letture del postmodernismo, sembrava prevalere. L'ideologia torna centrale come risposta a quello che Vattimo considera come il fallimento delle sinistre riformiste, che non si dimostrano capaci di risolvere – e forse neanche ridurre – le disegualanze sociali, economiche, di diritti, di possibilità di vita. Questo capitolo del pensiero di Vattimo è peraltro difficilmente databile. Per alcuni aspetti si apre già qualche anno prima, con un ripensamento complessivo dei trionfi del capitalismo dopo la fine della Guerra fredda. Viene però a tema più tardi, proprio con *Il socialismo ossia l'Europa*, quando il discorso si trasforma definitivamente in una lettura critica della globalizzazione. Ma, comunque lo si collochi, l'elemento decisivo per Vattimo diventa soprattutto uno: utilizzare in modo nuovo, perfino inaspettato, il proprio orizzonte teorico, i propri autori, portandoli verso posizioni ben al di là delle loro intenzioni, rivendicando al contempo di non compiere un'operazione arbitraria bensì di rimanere fedele alle loro premesse.

Ciò vale per tutti i tre maestri dell'emancipazione, Nietzsche, Heidegger e Gadamer. Ma è soprattutto sul secondo che si gioca l'operazione interpretativa più rischiosa. Sempre più nettamente, infatti, l'intenzione di Vattimo è sottolineare che la propria lettura della modernità – figlia di Heidegger, oltre che di Nietzsche – abbia un significato etico-politico essenziale. Solo in questa prospettiva – afferma Vattimo, di fatto – quella lettura si comprende e si fonda. Così, per esempio, scrive in *Della realtà* (2012) a proposito delle 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 della organizzazione totale del mondo entro la quale noi stessi non potremmo più chiamarci Essere. E la metafisica, con il suo corrispettivo pratico-politico della organizzazione totale, è quella che «tacea» l'orizzonte della *alétheia*, che non ci fa udire il silenzio sul cui sfondo soltanto si possono stagliare e rendere udibili le parole della quotidianità²³.

Il riferimento alla *totale Verwaltung* adorniana che ricorre qui è piuttosto frequente in questa fase della riflessione di Vattimo e prolunga i rimandi alla gabbia d'acciaio weberiana, che compaiono già nella *Fine*

²³ G. Vattimo, *Della realtà*, in *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1706.

della modernità (1985). Nella sintesi – volutamente eterodossa – tra Max Weber, Heidegger e la teoria critica, per Vattimo il dominio della tecnica, della ragione calcolante, della metafisica compiuta è l'altra faccia del trionfo del capitalismo. Su questa base, il passo successivo è a portata di mano: combattere la razionalizzazione moderna, in qualsiasi forma sia stata messa a tema da Weber in poi, ha il suo *pendant* etico-politico nella contestazione del capitalismo.

Questa è, nella sua essenza, la forma di heideggerismo di sinistra che Vattimo rivendica fin dagli anni ottanta, ma che diventa via via più centrale e strategica. Proprio in *Della realtà* scrive: «Certo, resta sempre il problema di spiegarsi perché Heidegger non abbia seguito la via che qui, ispirati da lui, noi riteniamo di dover prendere. Perché non ha più esplicitamente collegato metafisica e violenza, non solo nella forma dell'oblio dell'Essere ma soprattutto nella forma, molto meno "mistica", del dominio sociale?»²⁴ E aggiunge: «Neanche noi qui, del resto, rivendichiamo il valore definitivo di questa lettura della sua opera. Siamo sotto una diversa costellazione, ma proprio perché non crediamo di avere a che fare con l'Essere eterno della metafisica, non ci sentiamo relativisti; solo, chiamati da un appello diverso che è certo Essere, ma nel suo darsi nell'evento»²⁵.

Non bisogna nascondere che queste affermazioni non sciolgono tutti i dubbi e che continuare a richiamarsi a Heidegger, pretendendo di salvarlo dalle sue stesse posizioni politiche, è un'operazione costosa sul piano teorico. Ma probabilmente le cose sono più lineari di così ed è Vattimo stesso a renderle accidentate: un certo stato di cose nel mondo – che possiamo chiamare tecnica, metafisica, oppure capitalismo, a seconda dell'enfasi che riteniamo di dare – pone un problema che a vario titolo è stato identificato dalla filosofia. Questo stato di cose chiede una risposta, chiede la rottura di un ordine che è anzitutto etico e politico, ma che nella sua consistenza e insuperabilità è anche ontologico: ha le caratteristiche del duro essere della tradizione occidentale.

Il «diverso appello dell'Essere» a cui *Della realtà* fa riferimento è semplicemente quell'insieme di istanze sociali che includono: «bisogni di sopravvivenza, legami comunitari pre o irrazionali, volontà di liberarsi da servitù intollerabili, a cominciare dalla povertà»²⁶. La possibilità di leggere Heidegger da sinistra sta nell'avverbio «semplicemente», che di certo va inteso in senso antifrastico: è tutt'altro che facile pensare bisogni sociali come dispositivi ontologici, cioè appelli dell'essere. Ma è una possibilità che prende sul serio le affermazioni heideggeriane sul valore ontologico degli atti che fondano un ordine politico: proprio

²⁴ *Ibidem*, p. 1708.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 1643.

quelle che, come si è visto, *Poesia e ontologia* richiamava discutendo il saggio sull'*Origine dell'opera d'arte*. In altre parole, di fronte a un ordine di valori, gerarchie, relazioni sociali che si presenta come definitivo, il Vattimo interprete di Heidegger *da sinistra* non legge un insieme di circostanze accidentalmente coincidenti, ma un'ontologia. D'altra parte, è altrettanto ontologica l'istanza opposta, che vuole sovvertire quell'ordine. Dove, ancora una volta, il ricorso al termine «ontologia» dice la radicalità del sistema (o del suo sovvertimento): la *totale Verwaltung*, la tecnica, il modello capitalistico dello sviluppo, le diseguaglianze, l'accumulazione delle ricchezze nelle mani di poche persone si presentano come *naturali*, come *essenziali*, corrispondenti alla struttura intima della realtà; allo stesso tempo è ontologico il rifiuto dell'organizzazione totale del mondo, nel senso che impone la rottura dei modi d'essere abituali in cui quella struttura si manifesta.

7. Ontologia politica

Quella che Vattimo presuppone in *Della realtà* – ma ben prima, con gradi di chiarezza via via maggiori – è insomma una vera e propria ontologia politica. Vattimo non ricorre propriamente a questa categoria: lo fa rarissimamente, per esempio in *Comunismo ermeneutico* (2011), ma in modo del tutto occasionale, per riferirsi ai modelli teorici che si propongono di fondare metafisicamente l'agire politico. Tuttavia questo è solo uno dei due significati principali della nozione – e non il più radicale. È infatti vero che sotto l'espressione «ontologia politica» si possono raccogliere domande sulla *natura essenziale* (presuntamente ontologica, appunto) dei fenomeni politici: che tipo di oggetti sono trattati dalle teorie politiche, a quale ambito regionale appartengono e – a un livello metateorico – che cosa accomuna o distingue la teoria politica da discipline come la filosofia dell'azione o la filosofia politica²⁷. Tuttavia, almeno in ambito europeo-continentale, è un altro il significato prevalente: quello che riguarda la doppia implicazione tra i due termini. Volendo darne una definizione provvisoria, si potrebbe dire che ontologia politica è l'insieme delle indagini filosofiche che si basano su un principio: l'assunto secondo cui non si dà un'interpretazione dei fenomeni politici che non sia ontologicamente orientata e, viceversa, non esiste un'ontologia che non sia anche un dispositivo di natura politica.

²⁷ Cfr. per es. N. Blaikie, *Approaches to social enquiry*, Cambridge, Polity, 1993, p. 6; T. Benton, I. Craib, *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*. New York, Palgrave, 2011, p. 4. Una sintesi delle posizioni in campo è offerta da C. Hay, *Political Ontology*, in *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 78-96.

È Roberto Esposito in *Pensiero istituyente* (2020) a mettere al lavoro questo secondo modello, applicandolo al dibattito filosofico-politico novecentesco, con tre autori di riferimento: Gilles Deleuze, Claude Lefort e lo stesso Heidegger. L'ontologia politica, chiarisce Esposito, è la «relazione essenziale che congiunge essere e politica», cioè il legame biunivoco che per Esposito, in diverse filosofie novecentesche, tiene assieme i due campi, «sia dal lato della configurazione necessariamente ontologica della prassi politica, sia da quello del carattere in ultima istanza politico di ogni evento»²⁸. Il discorso di Esposito è molto più complesso di così, ma non è improprio menzionarlo in relazione a Vattimo, pure al di là delle intenzioni dell'uno e dell'altro. Per Esposito, infatti, si può parlare a pieno titolo di una connessione reciproca tra l'ontologico e il politico soltanto in una prospettiva non-fondazionalista: proprio quando il discorso sull'essere rinuncia a una descrizione delle strutture metafisiche della realtà, allora se ne riconosce la radice politica; e viceversa, solo in un orizzonte non essenzialista il discorso sul politico può dire qualcosa sulla realtà in generale e non soltanto sull'ambito regionale che porta il suo nome.

Qui sta il passaggio più importante a cui si assiste quando Vattimo, pur non interrompendo mai la sua riflessione di natura ontologica lungo l'arco di sessant'anni, le attribuisce sempre più scopertamente una natura politica. L'ontologia del declino non è più semplicemente una reinterpretazione della fine heideggeriana della metafisica; la postmodernità non si limita a essere un discorso sulla fine dei metaracconti; Nietzsche, Heidegger e Gadamer non sono unicamente i nomi che meglio di altri – a giudizio di Vattimo – consentono di pensare il presente. Tutto ciò diventa con forza crescente una riflessione filosofico-politica, dove appunto la politica non è una mera conseguenza della riflessione filosofica, ma ne è l'identità più profonda. Anche per questa ragione, in *Della realtà*, il centro del problema torna a essere il pensiero debole. Anzi, lo fa in una nuova forma, quella raccolta sotto la formula «pensiero debole, pensiero dei deboli». L'espressione non fa soltanto da titolo per uno dei saggi contenuti nel volume ma diventa – almeno per chi provi a portarla alle sue estreme conseguenze – la chiave di lettura ontologico-politica di tutto l'ultimo Vattimo. Se il pensiero debole è, nei fatti, un'ontologia (del declino), in cui è l'essere a perdere sostanzialità, il pensiero dei deboli ne è il principio etico-politico: è la motivazione da cui la contestazione della metafisica parte, dapprima tacitamente e infine programmaticamente; ed è l'obiettivo a cui essa giunge, almeno secondo l'autocomprensione che Vattimo restituisce nei suoi ultimi testi.

²⁸ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020, p. VIII.

Gli stessi echi benjaminiani, che l'espressione «pensiero dei deboli» porta con sé, sono un nuovo tassello dell'eterodossia di Vattimo, che si vede già in altri momenti-chiave della sua riflessione: per esempio, nella scelta di proporre un'interpretazione nichilistica della tradizione ermeneutica o in quella di rivendicare l'appartenenza a un cristianesimo radicalmente kenotico. Sono tessere di un *puzzle* che possono apparire disperate, ma che assumono un senso compiuto, proprio quando vengono giustapposte. Così, la formula «pensiero debole, pensiero dei deboli» è il modo più sintetico in cui l'ontologia e la politica trovano, in Vattimo, la loro traduzione l'una nell'altra, in un cortocircuito che tuttavia funziona in positivo come ulteriore elemento di rottura: perché interrompe il primato della filosofia prima e ne fa, semmai, l'altra faccia di una filosofia seconda, ossia la politica. Riconoscere un rovesciamento del genere non implica di sostanzializzare la politica ma di rafforzare l'idea, che è sempre stata di Vattimo, che pensare non significhi descrivere la realtà ma adoperarsi per cambiarla.

Gianni Vattimo's Ontology: From Aesthetics to Politics

Gianni Vattimo's philosophical work is marked by an increasing interest in political issues. This contributes to his figure as an intellectual who takes part in the public debate. At the same time, politics begins to play a role in the way Vattimo defines philosophy itself. This essay examines the political vocation of Vattimo's thought from his early years to his last works. An interpretative key is proposed that considers Vattimo's philosophy as a form of political ontology – a model in which reflection on being is, at the same time, a perspective on political action and vice versa.

Keywords: Vattimo, Political Ontology, Aesthetics, Heidegger, Esposito.

Alberto Martinengo, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Università di Torino, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino, alberto.martinengo@unito.it.

Per un'ecologia ermeneutica
Dall'oltreuomo al postumano in Gianni Vattimo
Silvia Mazzini

1. *Introduzione*

Sebbene Gianni Vattimo non abbia formulato sistematicamente un pensiero ecologico, esso scorre come un torrente sotterraneo nella sua opera – prima in nuce, e poi in alcune preziose allusioni. Da queste possiamo proseguire, sulla strada da lui tracciata, raccogliendo gli elementi di quella che chiamo un'«ecologia debole».

Le ragioni di questa operazione genealogica sono duplici. Da una parte abbiamo un tema di inaudita urgenza, quale quello ecologico. Com'è noto, tale tema, negli ultimi decenni, è fuoriuscito dalle trattazioni delle scienze cosiddette dure, affermandosi ed evolvendosi anche nei discorsi estetici e culturali¹. Dall'altra, abbiamo l'eredità del pensiero debole, dopo la (ancora troppo) fresca scomparsa di Gianni Vattimo, che l'ha co-fondato e sviluppato, rendendolo celebre in tutto il mondo². Questi due elementi si intrecciano qui indissolubilmente, formando un unico ceppo di ricerca.

Infatti, se consideriamo la situazione di estrema debolezza in cui il nostro pianeta langue oggi, la Terra può a buona ragione esser annoverata fra i deboli anche in termini filosofici. È ai deboli che Vattimo dedica energie e riflessioni nell'ultima fase del suo pensiero – a coloro che sono oggetto di violenza – violenza fisica e, come illustrerò fra poco, metafisica. Come Vattimo ha contrapposto il pensiero debole alla cogenza della metafisica, così mi ripropongo di seguire le tracce di un'ecologia intesa non in termini di sostenibilità (perché, come vedremo, mira a sostenere il sistema vigente, «dei forti»), bensì in termini deboli. È un'archeologia dell'ecologia debole, quindi, che intendo intraprendere.

¹ Si veda, fra gli altri, M. Ceruti e F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Milano, Mimesis, 2020; J. Justus, *The Philosophy and Ecology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

² Intorno alla paternità ed alla data di nascita del pensiero debole, vi sono diverse teorie ed ipotesi, ma, sottolineando l'aspetto polifonico e comunitario di Vattimo, mi rifaccio alla pubblicazione: P. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole* (1979), Milano, Feltrinelli, 2010² (di cui è stato celebrato il quarantennio in un congresso a Roma all'Università Marconi, l'1-2 novembre 2023: gli atti sono in via di pubblicazione).

A causa del disastro ecologico in corso, la denominazione ecologia debole può però dare luogo ad insidiosi fraintendimenti, soprattutto in un dibattito transdisciplinare. Per tale ragione, ho coniato il termine «ecologia ermeneutica», che avrà anche il merito di omaggiare l'ontologia ermeneutica a cui Vattimo ha dedicato la maggior parte delle sue riflessioni e considerazioni³.

Lo scopo principale di questo articolo sarà allora innanzitutto e primariamente quello di ricostruire genealogicamente il pensiero ecologico di Vattimo. Sulla base di questa genealogia, mi ripropongo secondariamente di (almeno cominciare a) mostrare come la radice debole di tale pensiero ecologico possa sbocciare in ricche ramificazioni e contaminazioni con discorsi postumani e post-antropocenici della nostra contemporaneità.

2. Al di là del fondamento naturale

Partiamo da alcuni cenni diretti di Vattimo – primo fra tutti, una definizione «negativa», tratta da un'intervista del 1991 sul pensiero debole e le sue implicazioni politiche: «Ci sono movimenti ecologici fondamentalisti, neonaturalisti o persino scientifici. Non è così che mi sento ecologico»⁴. Serve innanzitutto osservare come Vattimo parta escludendo movimenti e definizioni «forti» dell'ecologia. Il movimento fondamentalista a cui si riferisce, si presenta come l'araldo del fondamento, di una qualche essenza della natura. Qui possiamo annoverare vari movimenti sulla sostenibilità, termine che pare ricco di promesse ma che a ben vedere, implica la ricerca di soluzioni per sostenere, per mantenere la natura nel suo modo di essere: come se la natura avesse un'essenza predefinita, da conservare e proteggere⁵. Lo stesso vale per le comunità utopiche o neonaturaliste a cui Vattimo si riferisce, volte a separarsi dalla società odierna per un «ritorno alla natura»: ritorno assai problematico, perché implica che la natura abbia un'essenza, un nocciolo ben definito, fisso e identificabile. Sebbene Vattimo non fosse per nulla avverso alle scienze, si distanziava anche da quello che qui chiama lo «scientismo ecologico», ovvero la pretesa che esista un solo tipo di scienza in grado di descrivere il problema e definire esaustivamente i rapporti ecologici.

Che la natura abbia un'essenza, stabile e prestabilita, viene oggi pressoché unanimemente escluso, almeno in ambito accademico, non solo nelle cosiddette dure, ma anche nei discorsi sociologici, filosofici e culturali.

³ Vedi G. Chiurazzi, *Hermeneutics*, in S. Moro (a cura di), *The Vattimo Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023, pp. 95-97.

⁴ F. Ewald, *Een lofzang op het zwakke denken. Een interview met Gianni Vattimo*, in «Krisis», 42 (1991), pp. 40-46 (qui p. 45) mia traduzione.

⁵ Vedi T. Delaney e T. Madigan, *Beyond Sustainability. A thriving environment*, Jefferson, N.C., McFarland & C. Publishers, 2021².

Antropologi o biologi quali Descola e Haraway hanno contribuito a sottolineare l'aspetto evolutivo, creativo e «promiscuo» della natura – intesa non come identità a sé stante, bensì come ambito comune («Um-Welt»), al di là della dicotomia natura-cultura, costantemente aperto a continue contaminazioni⁶.

Per Vattimo, rifarsi ad un'essenza significa muoversi ancora nell'orizzonte della metafisica occidentale: il «pensiero della fondazione, dell'illusione di poter afferrare il cuore della realtà, il principio primo da cui "tutto" dipende»⁷. Parafrasando il titolo di un saggio fondamentale nella sua opera, «metafisica è violenza»: violenza di cui scontiamo ancora oggi le conseguenze politiche, culturali, ecologiche. Come? E perché?

Sviluppando riflessioni nietzschiane ed heideggeriane, appoggiandosi, fra gli altri, ad Adorno e Levinas, Vattimo puntualizza come la razionalità occidentale, la base dei sistemi scientifici, tecnologici e politici, sia stata ed è tuttora violenta – non di per sé, ma per la sua tendenza ad imporsi come assoluta, come l'unico strumento in grado di spiegare e organizzare la realtà. La metafisica è violenta – il pensiero è forte – quando si considera detentore di una sola ed unica verità, da difendere ma anche imporre con la forza agli altri (come nei sistemi totalitari, nelle guerre di religione o quelle definite «democratiche»)». Gli stessi meccanismi si annidano anche, come ha messo in luce Irigaray, nel sistema patriarcale, con la conseguente discriminazione sistematica delle donne e di tutti i «diversi»⁸; e lo stesso accade anche oggi con la violenza nei confronti della cosiddetta «natura», che può essere sottomessa ai bisogni dell'essere umano, poiché esso viene visto come l'essere vivente privilegiato e prioritario.

3. Oltre la sopravvivenza

Ed è qui che si inserisce il pensiero debole di Vattimo – per cui la razionalità non va eliminata a sua volta, bensì solo indebolita, alleggerita, mantenuta come una delle vie possibili, in mezzo però ad ulteriori alternative. Si può vedere allora come, in questi termini, l'indebolimento, a differenza della connotazione negativa nel linguaggio quotidiano corrente, assuma qui una caratterizzazione positiva: esso è un'opportunità ed una liberazione,

⁶ Vedi, fra gli altri, P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Milano, Cortina, 2021; D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, NERO, 2019.

⁷ G. Vattimo, *Metafisica e violenza. Una questione di metodo*, in S. Zabala (a cura di), *Una filosofia debole*, Milano, Garzanti, 2012, p. 444.

⁸ Questo in linea con la concezione di anarchia in Schürmann, non in quanto assenza di verità o regole, ma di quelle assolute (vedi A. Martinengo, *Introduzione a Schürmann*, Roma, Maltemi, 2008). Si veda poi in particolare G. Vattimo, *Della Realtà*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, Milano, La Nave di Teseo, 2021, pp. 1749-1922.

⁹ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* (1977), Milano, Feltrinelli, 1990.

anche se certo, non sempre facile da attuare. Il pensiero debole pone le basi per quello che Vattimo chiama, nell'intervista da cui siamo partiti, un atteggiamento ecologico meno aggressivo – ovvero, meno violento e, potremmo dire, meno metafisico. «Io credo che l'ecologia non sia un appello ad un atteggiamento più naturale nei confronti della natura, ma un atteggiamento più debole, meno aggressivo. L'ontologia debole porta ad un'etica Schopenhaueriana, un'etica della riduzione dell'aggressività, di una riduzione della volontà di vivere a tutti i costi»¹⁰. L'aggressività di cui Vattimo parla in questo passaggio, è legata alla violenza, anche fisica, che l'uomo ha esercitato nei confronti della natura, impadronendosi delle sue risorse e piegandola alle sue necessità e desideri. Riducendo invece l'egoismo e la centralità umana, si giunge ad un'etica debole, ovvero aperta a diverse voci ed interpretazioni, aperta al dialogo e all'ascolto dell'altro. Ma perché Vattimo invoca «solo» una riduzione, e non una completa eliminazione della violenza e dell'aggressività?

Innanzitutto, è un appello per una (paradossale) inclusione dei «cosiddetti forti» nel dialogo ermeneutico. Infatti, se si eliminassero le strutture metafisiche in toto, se si escludessero completamente i forti, il pensiero debole diverrebbe violento e discriminatorio a sua volta¹¹. In secondo luogo, è proprio uno dei «prodotti» della metafisica che, paradossalmente, ci permetterebbe di esser «meno aggressivi». E tale prodotto, è la tecnica.

«Ora la tecnica permetterebbe di non preoccuparsi della sopravvivenza»¹²: ci sarebbe la possibilità per tutti di nutrirsi, proteggersi, curarsi, svilupparsi. Va ricordato che la natura, in altre epoche e oggi per molti strati della popolazione, non è sempre luogo a cui si tornare o dove andare in villeggiatura, bensì uno dei pericoli più insidiosi per la propria esistenza e sopravvivenza: boschi, montagne, mari aperti (pensiamo alle tragedie dei migranti nel Mediterraneo), catastrofi naturali, rappresentavano e rappresentano un pericolo onnipresente, per gli strati meno abbienti della popolazione. Per questo Vattimo adopera il condizionale: la tecnica non permette, ma «permetterebbe» di non preoccuparsi della sopravvivenza – poiché quelli che potrebbero essere gli sviluppi positivi della tecnica, non vengono messi a disposizione di tutti.

Ma per Vattimo, «[...] nell'ambiente creato dalla divisione del lavoro e dallo sviluppo della tecnica» si può raggiungere «la fine, o comunque la riduzione, dell'insicurezza dell'esistenza nello stato sociale»¹³. Ed è

¹⁰ F. Ewald, *Een lofzang op het zwakke denken*, cit., p. 45.

¹¹ Vedi S. Mazzini, *If the weak would win. The Specter of Communism and the Re-birth of Democracy*, in S. Mazzini e O. Glyn-Williams, *Making Communism Hermeneutical*, Dordrecht, Springer, 2017, pp. 115-124.

¹² G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 995.

¹³ *Ibidem*.

in questo senso che la tecnica (e quindi il pensiero metafisico da cui proviene) contribuisce a render possibili le condizioni per un'esistenza «meno aggressiva». Se la escludessimo, ci libereremmo (forse) della violenza metafisica insita in lei, ma allo stesso tempo, ne resterebbe un'altra – quella legata alle condizioni di sopravvivenza (*homo homini lupus?*). Un atteggiamento debolmente ecologico, per Vattimo, non rinuncia allora al completo utilizzo delle risorse della Terra, bensì mira ad una «società che sfrutterebbe le forze della natura in modo meno violento», riducendo la speculazione indiscriminata dell'ambiente, aprendosi al dialogo con esso. Il dialogo, come approfondiremo fra poco, è ermeneutico, creativo, e necessita la collaborazione fra la cosiddetta natura e la tecnica stessa. Vedremo più avanti come questo si intrecci con discorsi affini, anche se provenienti da contesti diversi, del postumanesimo contemporaneo.

4. *Oikos: dialogo fra ecologia ed economia*

Ora emerge con ancor più chiarezza perché, una volta possibile trascendere l'interesse per la sopravvivenza, gli assoluti e il pensiero forte perdano la loro necessità (sociale, esistenziale, politica e via dicendo). Tradotto in termini nietzschiani (a cui Vattimo si rifà esplicitamente): «Dio muore perché le condizioni di esistenza si sono fatte meno estreme». «Esse rendono superflua una favola che è stata utile e decisiva in altre epoche [...]»¹⁴. La morte di Dio, per Vattimo, non è una presa di posizione teologica o «un'enunciazione metafisica della non esistenza di Dio»¹⁵, bensì la presa di coscienza che si trattava di una «favola» (in senso nietzschiano): un'interpretazione che non perde consistenza di per sé, ma che perde la sua absolutezza. Essa non è più l'unica, non è la più «forte», ma una fra le tante.

La nietzschiana morte di Dio affiora indirettamente anche nell'intervista che stiamo analizzando, quando Vattimo sostiene la necessità di una trasvalutazione, di un cambiamento nella scala di valori. Una volta che «Dio muore», ovvero, una volta che viene a mancare il fondamento dei valori e dei criteri intorno ai quali veniva organizzata l'esistenza di determinate culture, allora è possibile scegliere altri valori, altri criteri, altre priorità. E proprio a questo allude Vattimo, appellandosi al nichilismo «come opposizione alle strutture rigide, alle autorità, opposizione al valore esclusivo del piano economico, un incantesimo dell'economia. L'idea

¹⁴ G. Vattimo, *Essere e dintorni*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1439.

¹⁵ G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 961.

di una riduzione della tensione vitale dell'economia (che si potrebbe derivare da Marx) mi sembra importante»¹⁶.

Se in un sistema forte e metafisico viene data priorità all'economia, a discapito di altri ambiti, invece con la «morte di Dio», venendo a mancare qualsiasi assoluto, anche la centralità data all'economia va smascherata: senza che ci sia un'eliminazione, essa va ridotta. Va trasvalutata. Ed è qui che entra ancora in gioco l'ecologia.

Come rivelano le radici stesse dei termini, sia l'economia che l'ecologia si occupano della oikos, che indica la famiglia, proprietà familiare, casa. In particolare, il termine economia si riferisce originariamente a *voûia*, le regole per il mantenimento, per la riproduzione e l'organizzazione degli abitanti della casa. Notiamo che l'oikos, nella nostra società globalizzata, può esser considerato come la Terra (o Gaia, per rifarci a Latour)¹⁷; e che questa casa comune, seguendo Arendt, è anche la condizione di possibilità della nostra condizione umana, e non solo¹⁸. Per questo, è doppiamente estraniante constatare come l'economia, pur avendo una radice in comune con l'ecologia, sembra essersene distaccata – o ancor peggio: con la concezione economica egemone di oggi, sembra sia proprio l'economia una delle cause principali per le catastrofi ecologiche in corso¹⁹.

Vattimo non rende esplicita la radice comune di questi due termini. Ma non pare casuale il fatto che, dopo essersi appellato ad una trasvalutazione dell'economia, ritorni poi subito all'ecologia, sottolineandone i legami con l'oikos, con la casa: «Io penso ad un'ecologia dell'oikos. La logica dell'oikos non è solo la logica del mondo naturale, bensì anche di un mondo esperito intersoggettivamente»²⁰ (o in-between, per richiamarci ancora ad Hannah Arendt).

Vattimo mostra allora che, in un'ecologia debole, ci si apre a diverse interpretazioni e modi di vivere l'oikos, la casa comune. Un'ecologia debole non esclude la logica, il logos del mondo naturale, ma anzi, si

¹⁶ F. Ewald, *Een lofzang op het zwakke denken*, cit., p. 45. Riporto qui la citazione in lingua originale, poiché ho sostituito una parola, interpretando quella che a mio parere è l'aggiunta di una lettera nei passaggi di traduzione: nel testo originale si parla di «piano economico», mentre la frase, in linea con il pensiero di Vattimo, acquista senso e pregnanza se si traduce come «piano economico»: ed è quindi così che l'ho riportata nel testo sopra. «Wat ik "links" zou willen noemen, dat is het nihilisme als oppositie tegen de verharde structuren, tegen de autoriteiten, de oppositie tegen de exclusieve waarde van de economische wenen, een bezwering van de economie. Het idee van een reductie van de vitale spanning van de economie (dat men aan Marx zou kunnen ontleen) lijkt me van belang».

¹⁷ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi, 2020.

¹⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2027.

¹⁹ Vedi fra gli altri, J. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte, 2017.

²⁰ F. Ewald, *Een lofzang op het zwakke denken*, cit., p. 45.

apre anche ad una logica e ad un discorso intersoggettiva, ad un'esperienza comune di chi abita la casa comune. Esperienza (Erfahrung, con Gadamer)²¹ implica una relazione, uno scambio, un dialogo. Ecco che qui, allora, Vattimo collega indissolubilmente l'ecologia all'ontologia ermeneutica. Infatti, per Vattimo, «il circolo ermeneutico indica una peculiare appartenenza di soggetto ed oggetto dell'interpretazione»²². Allo stesso modo, quindi, la relazione, il dialogo con l'oikos, presuppone che il mondo naturale non vada visto come separato, come il «completamente altro» da noi, come l'oggetto selvaggio o inerte e meccanicamente naturale di fronte al soggetto umano e alla sua cara, vecchia coscienza. Anzi: noi vi apparteniamo, siamo parte dell'ambiente, lo popoliamo, influenziamo, e ne veniamo influenzati.

Come l'ermeneutica presuppone uno scambio fra l'interprete, il testo e il con-testo, così qui abbiamo uno scambio costruttivo con lo Umwelt. Per questo, il ruolo del dialogo è fondamentale nella nostra ricostruzione di un'ecologia debole: perché attraverso il dialogo, ci possiamo aprire ad una polifonia (in senso bahtiniano) che coinvolge anche Gaia – l'ambiente, la natura.

5. Per un'ecologia crea(t)tiva

Interpretare i messaggi della Terra significa tenere conto anche delle sue esigenze, ed in tal modo, essa non può venire indiscriminatamente sfruttata o zittita, come è successo fino ad ora. Essa non è solo un oggetto della nostra azione, e nemmeno un oggetto della nostra interpretazione, ma uno dei partecipanti – uno fra gli elementi coinvolti nello scambio e incontro di orizzonti: non un con-testo, ma un con-soggetto – attivo, interattivo e creativo²³. O meglio: crea(t)tivo. Con questo termine intendo sottolineare l'elemento di attività legato alla creazione. Facendo ciò, mi richiamo al nichilismo attivo nietzschiano – ovvero ad una reazione creativa, vitale, alla morte di Dio e alla perdita dei valori assoluti, non da piangere nostalgicamente, ma da trasvalutare per passare ad un'altra fase o epoca. Questo neologismo tecnico, inoltre, ribadisce ancora una volta il ruolo attivo dell'interprete in un dialogo, che diventa quindi un'esperienza politica, intersoggettiva certo, ma anche inter-naturale.

²¹ Si vedano in particolare (ma non solo) i capitoli di Vattimo su Gadamer in *Poesia e Ontologia*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 1066-1221.

²² G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1228.

²³ Questo in una direzione cara all'ermeneutica, attenta al ruolo attivo del fruitore e dell'interprete (Robert Jauß, *Wege des Verstehens*, München, Fink, 1994), o come oggi viene sviluppato a partire da J. Ranciere, in particolare ne *Lo spettatore emancipato*, Roma, DeriveApprodi, 2022.

In un dialogo, l'intendersi non è mai semplicemente il trasmettere all'altro la propria prospettiva, o ricevere passivamente la sua; è invece il nascere di un novum, di un orizzonte comune nel quale i due interlocutori si ri-conoscono²⁴.

È nel dialogo, nell'azione comune con la natura, che la riconosciamo (e che ne veniamo riconosciuti: sembra di sentire un'eco della dialettica servo-padrone kojéviana). Questo dialogo è eco-logico, perché si riferisce all'oikos, alla casa comune (il con-testo, lo Umwelt, l'ambiente in-between di cui facciamo parte).

Un'esperienza eco(dia)logica.

Tale esperienza eco(dia)logica non è volta a preservare l'ambiente e la natura, come se avesse un'essenza, come se fosse qualcosa di mummificato. Il dialogo e l'interpretazione hanno invece un'azione trasformativa, cioè aggiungono qualcosa, permettono la nascita di un «novum», di un orizzonte comune su cui si può ri-creare²⁵ ancora nuove forme e interpretazioni. Ogni volta.

Il «novum» è allora un'apertura al futuro, da cui può anche scaturire un'attenzione diversa alle tracce (in senso blochiano) del passato. Vattimo si è spesso espresso riguardo ed oltre questo paradosso: «[...] l'essere ha una chance di ridarsi come autentico [...] nella forma della sopravvivenza, della marginalità e della contaminazione»²⁶. I valori e le pratiche delle civiltà passate, sottomesse o dimenticate dalla violenza (metafisica e omogenizzante) coloniale, non vengono «mummificate» in un atteggiamento nostalgico, ma reinterpretate, distorte (*verwunden*, in termini heideggeriani), riattivate. Pensiamo alle civiltà agrarie che per necessità di sopravvivenza erano orientate all'utilizzo di tutte le risorse, grazie al riciclo e alla diretta vicinanza e «contaminazione» con gli animali e la terra. L'ascolto creativo di queste condizioni può essere un contributo cruciale a diverse pratiche ecologiche di oggi: basta pensare alla grande risonanza della mostra *YOYI! Care, repair and healing* al Gropius Bau di Berlino nel 2023, dove, in un contesto postcoloniale, l'indagine di pratiche di ascolto e cura del passato vengono reinterpretate creativamente per i drammi (anche ecologici) dei giorni oggi.

Questo elemento della creazione eco(dia)logica trova fecondi punti di contatto con il concetto harawayano di «sympoiesis», una creazione collettiva che, nella sua lingua contaminata e fabulante, corrisponde alla più nota espressione «making-kin»: «generare parentele – fare kin – attraverso

²⁴ G. Vattimo, *Poesia e ontologia* (1967), Milano, Mursia, 1985², p. 195 (questa edizione vanta l'aggiunta di un capitolo altrove omissso, da cui ho attinto la citazione).

²⁵ F. Lyotard, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Milano, Lanfranchi, 2011.

²⁶ G. Vattimo, *La fine della modernità*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1493.

delle connessioni inventive [...]»²⁷. Il termine inglese porta la forma del gerundio, enfatizzando che il sistema stesso è costantemente ri-creato come una funzione di diverse relazioni, collaborazioni e combinazioni. Tali relazioni (kin), a loro volta, non sono fisse, mummificate o essenzializzate (come diremmo in termini vattimiani), ma danno luogo a sorprese inaspettate.

6. L'oltrumano

Ricordiamo allora, per tornare a Vattimo, che anche nel filosofo torinese la creazione collettiva funziona solo se non appiattisce le differenze. «È la presenza di una pluralità di esserci che impedisce di pensare l'integrazione ermeneutica dell'orizzonte della presenza come una *Aufhebung* dialettica»²⁸. Per Vattimo, la fusione degli orizzonti (*Horizontverschmelzung*) non mira all'omologazione, bensì alla liberazione delle diverse voci e forme di vita che, incontrandosi, si contaminano a vicenda, creando testi e con-testi diversi.

Questo elemento creativo disturba il cosiddetto ordine stabilito, perché vede, crea e ricrea alternative e sconfessa l'assolutezza dei cosiddetti, rigidi «fatti», anche grazie all'utilizzo politico della fantasia: vedere, creare, distorcere e ricreare alternative alla «realtà» e al sistema vigente. Com'è noto, questo aspetto sovversivo ha forti implicazioni politiche in Vattimo, specialmente per la sua formulazione originale di una democrazia ermeneutica, basata sulla liberazione delle voci deboli e, ancora di più, dei deboli²⁹. Anche l'aspetto eco(dia)logico rientra allora a pieno diritto nella teoria politica – e questo vale in generale, ma oggi più che mai: la voce dell'ambiente, il logos dell'oikos, si annovera infatti fra i deboli e gli sfruttati, fra gli zittiti e gli inascoltati. Sì, oggi la voce dell'ecologia (sebbene se ne parli tanto), è ancora debole, se non debolissima.

Oggi più che mai è necessario che le voci dei deboli siano ascoltate, rispettate, riconosciute, contaminate in quella che chiamerei una democrazia postumana eco(dia)logica. A questo riguardo, rimando al concetto di «enlivement» del filosofo e biologo Andreas Weber, il quale si appella ad un diritto di cittadinanza planetaria (e quindi di voce in capitolo) per tutti gli enti (e non solo forme di vita)³⁰. Ma un'apertura e contaminazione con il postanimismo³¹ sarebbe auspicabile nei Vattimo-studies – primo fra

²⁷ D. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 4.

²⁸ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 1342.

²⁹ Si veda in particolare G. Vattimo e S. Zabala, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011.

³⁰ A. Weber, *Enlivement. Towards a Poetics of the Anthropocene*, Cambridge, The MIT Press, 2019.

³¹ Vedi fra gli altri G. Smith, *The Artist-Philosopher and Poetic Hermeneutics*, London, Routledge, 2021.

tutti, il materialismo vibrante di Bennet, che stimola ad un ascolto della materia in tutte le sue forme – intesa, anche qui, come attiva e non semplicisticamente inerte³².

Ma da tornare ad un punto accennato in precedenza, chiedendoci: in che senso invece si lega Vattimo al postumano? Innanzitutto, va ricordato che il postumano è un termine molto usato, abusato, e soprattutto confuso con il Transumano. Quest'ultimo intende ampliare sensi e prestazioni dell'essere umano grazie all'integrazione e aggiunta della tecnica (e soprattutto dell'intelligenza artificiale). Il postumano, invece, mire a sorpassare una definizione univoca dell'essere umano, derivata dagli ideali dell'umanesimo – ideali da non scartare in toto, ma da rivedere e trasvalutare. Rosi Braidotti prende ad esempio l'immagine per antonomasia dell'umanesimo (inteso come epoca transeuropea): L'uomo vitruviano leonardesco, emblema della centralità dell'uomo in relazione al cosmo e alla natura³³. Abbiamo visto all'inizio come Vattimo, partendo da premesse ed analisi diverse, abbia però dedicato buona parte della sua opera a superare la centralità di un modello unico, che si impone come assoluto e che diventa poi «misura di tutte le cose». Il prototipo (implicito) del postumano, in Vattimo, è allora l'oltreuomo nietzschiano. O meglio: l'accento originale che Vattimo dona all'oltreuomo. Infatti, va subito detto che l'oltreuomo vattimiano non ha nulla in comune con lo scempio violento che ne voleva fare la sorella di Nietzsche e i suoi compagni nazisti: per dirlo con le parole di Vattimo, esso non va identificato «frettolosamente con una specie di bestione più forte degli altri che si impone con la potenza dei suoi muscoli in una specie di processo di selezione naturale»³⁴ (questo sembra ricordare alcune direzioni, grottesche e preoccupanti insieme, del transumano). Vattimo si rifà invece ad un'osservazione paradossale di Nietzsche, dandone un'interpretazione «radicalmente debole». Nel frammento per un Nichilismo Europeo, Nietzsche osserva che, per rispondere ai compiti della portata enorme quale la trasvalutazione, riusciranno meglio «i più moderati, quelli che non hanno bisogno di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso e di absurdità»³⁵. L'*Übermensch* allora, per Vattimo, è colui che reagisce «moderatamente»³⁶ alla morte di Dio: che non cerca nuovi valori assoluti da sostituire a quelli «caduti» o ricostruiti, ma che riesce a vivere in un'etica debole, creat(t)iva, e, nello specifico qui, eco(dia)logica. In un'etica della oikos.

³² J. Bennet, *Materia Vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, Palermo, Timeo, 2023.

³³ R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

³⁴ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 1620.

³⁵ G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 1853.

³⁶ Di nuovo un termine paradossale e quasi ossimorico, come il pensiero debole.

Ed è allora proseguendo nelle riflessioni vattimiane sull'oltreuomo «radicalmente moderato», come mi piace definirlo, che possiamo trovare nuove fonti arricchenti per il dibattito antropocentrico e postumano di oggi.

L'«oltrumano»³⁷ radicalmente moderato come «l'artista, che ama l'esperimento anche al di là degli interessi dell'autoconservazione»³⁸ riprende il tema della sopravvivenza, affrontato sopra, e lo trasla nel contesto di una ontologia dell'attualità, come amava esprimersi Vattimo, rifacendosi a Foucault³⁹. Ma forse sarebbe più appropriato rimodellare la citazione sopra, parlando al plurale, ovvero, degli artisti, o attivisti, o semplicemente, agli umani – perché Vattimo si appella ermeneuticamente a tutti, anche a noi. E allora, ecco, ancora, una pista futuribile lasciata in eredità da Vattimo: gli oltrumani come coloro che possono sperimentare con libertà nuove forme «al di là degli interessi della conservazione». In un'ampia, debole, ma così importante (specialmente oggi) esperienza eco(dia)logica.

For a Hermeneutic Ecology. From the Overman to Posthumanism in Gianni Vattimo

The reduction of violence and the liberation of the unheard voices of the Weak have always been a pivot in Vattimo's philosophical reflection and political engagement. One of these tragically unheard voices (the ongoing environmental catastrophe confirms this) is the Earth. Although Vattimo did not develop a proper ecological thought, this is to be found throughout his work as an underground torrent – first in nuce and then in a few valuable, direct allusions. In this paper, I genealogically reconstruct Vattimo's Hermeneutic Ecology, showing how it fruitfully intertwines with contemporary discourses and practices on Posthumanism and the Environmental Humanities.

Keywords: Weak Thought, Hermeneutics, Ecology, Postmetaphysics, Posthumanism

Silvia Mazzini, IDSVA-Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts, Portland, 63 Federal Street, Portland, ME 04101, USA, smazzini@idsva.edu.

³⁷ Se il termine «oltreuomo» rispetta il prefisso di che indica movimento, processo in via di svolgimento, il neologismo «oltrumano» mi pare la traduzione più rispettosa sia in termini linguistici (*Mensch* non è *Mann*, ma essere umano appunto) che di genere.

³⁸ G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 1635.

³⁹ G. Vattimo, *Essere e Dintorni*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 2269.

Gianni Vattimo
Un rivoluzionario all'ombra del «katechon»
Federico Vercellone

1. Nietzsche, Heidegger e il Messia

Gli inizi del pensiero di Gianni Vattimo costituiscono un capitolo della ricezione della filosofia tedesca in Italia. Si tratta innanzi tutto della relazione Nietzsche - Heidegger. Non è tuttavia la heideggeriana *Überwindung der Metaphysik* a essere tematizzata ed elaborata da Vattimo bensì l'idea di una possibile collaborazione e reciproca interferenza tra i due autori.

Quanto sopra s'interseca con un capitolo particolare della filosofia italiana nel quale il lavoro di Luigi Pareyson, maestro di Vattimo, svolge un ruolo fondamentale non solo per la sua autonoma e fondamentale dimensione teorica ma anche per la mediazione fondamentale da lui avviata nell'ambito della cultura italiana del pensiero tedesco tra Otto e Novecento, in particolare per quanto riguarda l'idealismo e la filosofia dell'esistenza.

La curvatura che Vattimo attribuisce al suo pensiero è sin dall'inizio chiara e perspicua anche in relazione al suo maestro. Tutto questo emerge già nella fase giovanile della sua opera, in uno studio come *Ipotesi su Nietzsche* nel quale affiora con particolare forza l'esperienza nietzschiana della temporalità quale si configura nella seconda *Considerazione Inattuabile, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*¹.

L'esperienza della temporalità in Vattimo si accompagna a una prima maturazione della declinazione politica della sua filosofia ed è indissolubile dal tema della decisione. È un punto dirimente e importantissimo in quanto qui propone quella declinazione politica del pensiero di Vattimo che maturerà costantemente negli anni a venire già a partire dal suo secondo volume dedicato a Nietzsche, *Il soggetto e la maschera*². In questo quadro Vattimo prepara una svolta che lo condurrà lontano dalla prospettiva del suo maestro, e in direzione di una visione positiva del nichilismo. Una visione che maturerà nell'individuazione di una *liaison* tra Nietzsche

¹ G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli, 1967.

² G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1974; ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Milano, La Nave di Teseo, 2021.

e Heidegger che costituisce una sorta di esplosiva eresia filosofica densa di conseguenze feconde. Mentre Heidegger sviluppa una visione essenzialmente negativa di Nietzsche inteso come l'ultimo e il più compiuto pensatore metafisico, Vattimo guarda invece al suo pensiero come a una possibilità di praticare il nichilismo come una dimensione antimetafisica. L'idea di una pratica positiva del nichilismo – quantomeno di passaggio va ricordato – non costituisce per altro verso un'opzione isolata, bensì una dimensione che si prospetta già nel pensiero di Walter Benjamin, il quale concepisce il nichilismo in un quadro messianico. È ben noto il passo di Benjamin nel *Frammento teologico-politico*:

Alla restitutio in integrum spirituale, che conduce all'immortalità, ne corrisponde una mondana, che porta all'eternità di un tramonto e il ritmo di questa mondanità che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità, non solo spaziale, ma anche temporale, il ritmo della natura messianica è la felicità. Poiché la natura è messianica per la sua eterna e totale caducità. Tendere a questa, anche per quei gradi dell'uomo che sono natura, è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve essere chiamato nichilismo³.

Il nichilismo, in questo quadro, è il movimento che si sviluppa sulle macerie della storia per metter capo a un nuovo inizio apocalittico, la compiuta rigenerazione dell'essere, l'apocatastasi. La questione riguarda il Regno di Dio atteso e nella prossimità di venire, nonché la sua topica, il luogo nel quale esso si instaura. È difficile non pensare anche alla situazione politica del tempo di Gesù, un tempo lacerato nel quale il movimento zelota lotta contro ogni forma di inquinamento di Israele, dei suoi costumi e della sua cultura religiosa da parte dei Romani dominatori⁴. Quanto al Regno a venire non va dimenticato, come scrive Luca nel primo paragrafo del suo Vangelo, che Maria dopo l'annuncio del concepimento di Gesù, si reca da Elisabetta, sua parente, anche lei incinta, miracolosamente data l'età, e nell'attesa di dare al mondo Giovanni Battista. Luca narra che quando Maria pose piede in casa di Elisabetta, il bimbo che recava nel suo seno fa un movimento di giubilo che prelude a un cambiamento radicale. L'annuncio del concepimento nel primo paragrafo dell'Evangelo di Luca assume poi una declinazione quasi eversiva. È quanto si palesa nel *Magnificat* ove Maria accoglie la notizia che l'Angelo del Signore le ha trasmesso come un messaggio quasi eversivo. Scrive Luca:

³ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Scritti 1919-22*, Torino, Einaudi, 1982.

⁴ Cfr. S.G.F. Brandon, *Gesù e gli Zeloti*, Intr. di F. Jesi e M.C. Vidi, Milano, Rizzoli, 1983.

In quei giorni Maria, messasi in viaggio, si recò in fretta verso le regioni montagnose, in una città di Giuda. Entrò nella casa di Zaccaria e salutò Elisabetta. Ed ecco che, appena Elisabetta ebbe udito il saluto di Maria, le balzò in seno il bambino. Elisabetta fu ricolma di Spirito Santo ed esclamò a gran voce «Benedetta tu tra le donne e benedetto il frutto del tuo seno. Ma perché mi accade questo, che venga da me la madre del mio Signore? Ecco, infatti, che appena il suono del tuo saluto è giunto, il bambino mi è balzato in seno per la gioia. E benedetta colei che ha creduto al compimento al compimento di ciò che le è stato detto dal Signore».

E Maria disse:

L'anima mia magnifica il Signore

e il mio spirito esulta in Dio,

mio Salvatore,

perché ha considerato l'umiltà della sua serva.

D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata

Perché grandi cose m'ha fatto il Potente,

Santo è il suo nome,

e la sua misericordia di generazione

in generazione

e a quelli che lo temono,

Ha messo in opera la sua potenza

Del suo braccio,

ha disperso i superbi con i disegni da loro concepiti.

Ha rovesciato i potenti dai troni

E innalzato gli umili,

Ha ricolmato di beni gli affamati

E rimandato i ricchi a mani vuote.

Ha soccorso Israele, suo servo,

ricordandosi della sua misericordia,

come aveva promesso ai nostri padri,

a favore di Abramo e della sua discendenza, per sempre.⁵

Le cose non vanno così con Vattimo che vive e predica una forma di cristianesimo totalmente secolarizzata, che nulla ha da fare con l'avvento del Regno di Dio, un tema che resterà centrale anche in ambito letterario, come testimoniano per esempio la lirica che inizia la seconda parte incompiuta dello *Heinrich von Ofterdingen*⁶ di Novalis⁷ o il «Friede den Hütten, Krieg den Palästen» contenuto in *Der Hessischer Landbote* (1834) di Büchner in cui il *Magnificat* sembra un'altra volta risuonare.

⁵ Luca 1, 46-58.

⁶ Cfr. *l'Erfüllung*. Il compimento che avrebbe dovuto costituire l'inizio della seconda parte rimasta incompiuta a causa della morte dell'autore.

⁷ Mi permetto di rinviare a questo proposito al mio *Forme del tempo*. Novalis e la forma poetica del romanticismo tedesco, Milano, Guerini e Associati, 1998.

2. Cristianesimo, pensiero debole, pensiero dei deboli

Nonostante la svolta verso il comunismo che caratterizza in particolare l'ultima fase del suo pensiero, nonostante un atteggiamento positivo nei confronti del nichilismo Vattimo, a differenza di Benjamin, è lontano da ogni attitudine messianica, e il suo pensiero vira piuttosto in tutt'altra direzione. Quella che viene meno nella sua filosofia è l'equivalenza, quasi un ossimoro, del nichilismo con la distruzione rigeneratrice che era proprio di Benjamin. Vattimo guarda paradossalmente al nichilismo come a una *chance* fondamentale non distruttiva, come a una vera e propria forma di vita. A differenza del Benjamin delle tesi di *Filosofia della storia* nessuna rovina costella il suo paesaggio. Il nichilismo che si incarna nella tecnica quale metafisica compiuta – a questo proposito Vattimo accoglie pienamente e fa sua la tesi heideggeriana⁸ – è il proporsi di una libertà di tipo nuovo, di un nuovo inedito pluralismo⁹.

Si affaccia, attraverso Nietzsche e Heidegger, la necessità di acclimatarsi nel mondo contemporaneo ove la lotta delle masse oppresse non può scindersi dal proporsi e affermarsi dei diritti dei singoli. La dichiarata omosessualità di Vattimo proposta sul piano teoretico quale emergenza della/e differenza/e, diviene così scaturigine di uno sguardo sul mondo in fermento in cui stanno affacciandosi soggetti nuovi che chiedono di essere riconosciuti nella loro identità specifica all'interno di un mondo che va globalizzandosi. La globalizzazione incipiente non è per Vattimo un modello di omologazione. L'identità specifica dei nuovi soggetti, movimenti femminili, di liberazione omosessuale ecc., che non va mai enfatizzata in una chiave di contrapposizione lacerante o estrema, viene così a costituire o a rappresentare l'altro polo di un pensiero della «liberazione» che non a caso incontrò nella declinazione vattimiana del postmoderno uno dei motivi-guida. Questa fu la scaturigine del «pensiero debole», un pensiero liberal e riformista radicale nell'età della *pre-globalizzazione*. Fondamentalmente il mondo globale viene a costituire, agli occhi di Vattimo, quantomeno in un primo momento, un'occasione di *emancipazione e non di omologazione*. Si tratta di un passo notevolmente originale nel quadro della riflessione filosofica dell'epoca, in particolare in rapporto alla lezione radicalmente critica nei confronti della società tardo-moderna della Scuola di Francoforte, di Adorno in particolare. Con l'idea del pensiero debole¹⁰, Vattimo elabora l'idea che la società di massa, quella che diverrà poi il mondo globalizzato, può consentire, in forza dell'immenso rafforzamento

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994.

⁹ Cfr. per esempio G. Vattimo, *La società trasparente*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit.

¹⁰ G. Vattimo e P.A. Rovatti (a curà di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.

dei media della comunicazione, un reale pluralismo politico e sociale, un positivo affermarsi delle differenze concernenti il genere, l'etnia, e le propensioni sessuali. In questo quadro la critica della *mass society*, sviluppata in particolare dalla Scuola di Francoforte, viene messa in crisi.

Proprio in questo quadro il pensiero di Vattimo che intravede, attraverso la secolarizzazione, un'alleanza tra cristianesimo e tarda modernità, trova un sotterraneo punto di incontro con la tradizione cattolica, in particolare, sia pure implicitamente, con l'idea di un *katechon*, di un «potere che frena» per utilizzare l'espressione della *Vulgata*, che garantisce che le tensioni che percorrono l'ordine sociale non esondino e producano un caos insostenibile¹¹. È come se per il pensiero debole, nella sua declinazione religiosa, il caos fosse frenato da un ordine mediatico che umanizza totalmente l'alterità radicale del Cristo dissolvendola nell'alterità dell'Altro secondo una declinazione infine umanistica del cristianesimo che esclude il discorso del Regno a tutto favore della *kenosis*, della caduta senza ritorno di Dio in Cristo, e di una *charitas* che identifica il Regno con l'umanità reietta che necessita di emancipazione e riconoscimento.

Ora cosa significa collocarsi, come titola esemplarmente un libro di Gianni Vattimo, *Credere di credere*¹², in un orizzonte nel quale la fede perde il carattere dell'immediatezza, della confidenza in Dio come presupposto dell'azione e del pensiero? È in fondo paradossale pensare che la fede non derivi da uno slancio spontaneo (a cui fa poi seguito la riflessione) e si definisca sin dall'inizio come un'autoriflessione. Una mossa di questo genere è significativa sia sul piano filosofico sia su quello teologico. Significa per un verso sottrarsi alla reazione malinconica e reattiva di papa Benedetto XVI votato a difendere la rocca della cristianità e della *civitas* cristiana dai sommovimenti di un mondo secolare che li ha letteralmente estirpati dalle loro radici. È quanto testimonia, per quanto riguarda Joseph Ratzinger, il *Discorso di Ratisbona, Fede, ragione e universalità. Ricordi e riflessioni* tenuto il 6 settembre 2006. Secondo Benedetto XVI la *Settanta*, la traduzione e la diffusione dei contenuti biblici in greco, realizza una sorta di vero e proprio nuovo passo innanzi nella storia della Rivelazione. Il logos biblico si universalizza agli occhi di Benedetto XVI passando dall'ebraico al greco e, in questo modo, il *kerygma* di Gesù Cristo può legittimamente trasformarsi nella *cristianità*. Si tratta, evidentemente, di una raffinatissima ma immensa confusione che cancella l'identità del Regno di Dio per identificarlo con un mondo

¹¹ Per quanto riguarda il concetto di *katechon* cfr. F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2023. L'espressione, come è ben noto, viene coniata da Paolo nel secondo paragrafo della Seconda lettera ai Tessalonicesi la cui autenticità è stata spesso contestata (cfr. 2 Ts, 5-12).

¹² Ora in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit.

che viene edificato secondo un'architettura «cristiana». Gianni Vattimo – pur muovendo, dal punto di vista politico, da tutt'altre posizioni – esalta in *Dopo la cristianità* la fine ineluttabile e incontrovertibile di questo mondo senza tuttavia riprendere una riflessione sul Regno messianico. Al contrario egli mantiene una posizione genialmente ambivalente: vuole in qualche modo accasarsi tra le rovine cristiane della *civitas* cristiana. È il concetto di *kénosis* quello centrale per il cristianesimo di Gianni Vattimo, l'esperienza dello «svuotamento» di Dio in Cristo¹³. Questa sorta di «caduta di Dio» è l'*exemplum* della vita cristiana che si sviluppa sotto le vesti della *charitas*. Tutto questo ha, nell'ottica di Vattimo, un significato e una portata che si ribaltano anche sulla filosofia della storia, una disciplina filosofica divenuta desueta in un tempo in cui la parola d'ordine di Fukuyama intorno alla fine della storia aveva un indubbio fascino e un'influenza pervasiva.

Proprio in questo quadro Vattimo riprende invece l'insegnamento ioachimita circa l'età del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo intese come una serie di tappe che vanno dalla soggezione al Padre, all'età dell'annuncio di Salvezza del Figlio, per giungere all'ultima, per l'appunto quella dello Spirito Santo. L'inserimento, attraverso l'insegnamento ioachimita, di un elemento messianico costituisce un elemento sorprendente e assolutamente inusuale nel pensiero di Vattimo concentrato su di una *pietas* rivolta al mondo attuale, che non prevede l'ulteriorità del Regno. Addirittura è proprio in questo *frame* che Vattimo inserisce l'insegnamento nietzschiano intorno alla «morte di Dio». Egli ha, in fondo, ben presente che quella affidata da Nietzsche all'aforisma 125 di *La gaia scienza* è una proposizione ambivalente, che, quantomeno parzialmente, condivide il *kerygma* cristiano che vede nella morte violenta di Gesù Cristo un annuncio di Salvezza. La messa a morte del Messia costituisce la premessa della Resurrezione e di una vita e di un tempo nuovi. La morte di Dio è dunque *anche* una sorta di paradossale ricapitolazione del *kerygma* sotto forme che sembrerebbero avvalorare invece la messa fuori gioco del cristianesimo dal mondo contemporaneo. Quello di Nietzsche è un linguaggio ironico che invita a mettere per un momento fra parentesi il significato primo del suo testo per far emergere invece la tesi opposta. L'argomentazione nietzschiana è ancipite e contiene entro di sé il proprio contrario. Se la morte di Dio coincide con l'annuncio del *kerygma*, e non fa che inverarlo, è ben evidente – per riprendere quanto sopra si diceva – che essa non coincide con la negazione bensì con l'avvento del Messia, del dio a venire, la speranza e l'attesa del quale ha nutrito la vicenda storica del cristianesimo. Congiungendosi con il pensiero debole, l'annuncio del *kerygma* cristiano, accolto e declinato secondo questa modalità eccentrica

¹³ Cfr. Filippesi 2, 6-11.

ma certo non illegittima si apre il cammino a una paradossale valutazione positiva della società tardo-moderna intesa come l'età dello spirito, quasi come l'età del Regno che è venuto a proporsi qui e ora. Scrive Vattimo in *Dopo la cristianità*:

Non è scandaloso accostare al nome di Gioacchino da Fiore, al quale fin qui ci siamo richiamati, oltre a quelli di Nietzsche e di Heidegger, anche quello, oggi forse un po' ingiustamente dimenticato, di Herbert Marcuse. Come già lui aveva pensato, anche l'idea di indebolimento che ho qui proposto, quale filo conduttore di un'ontologia non più metafisica capace di riconoscere la propria parentela con la tradizione religiosa dell'Occidente, richiama l'attenzione sul fatto che oggi l'umanità dispone delle possibilità (tecniche, concettuali, politiche, materiali eccetera) per cominciare a realizzare il regno del senso. La stessa simultaneità con il quale il mondo della comunicazione generalizzata ci mette a disposizione, almeno in linea di principio, «tutto» ciò che la cultura umana ha prodotto e produce, in una specie di gigantesco *musée imaginaire*, ci orienta in questa direzione. Se non accogliamo l'appello di emancipazione estetica che la nuova condizione di esistenza ci propone è solo perché siamo troppo appesantiti dalla «lettera» – sia dalla letteralità dei testi sacri (feticcio dei fondamentalisti di ogni specie) sia dalla lettera della materialità del mondo, dei bisogni insoddisfatti e delle ingiustizie nella distribuzione dei beni indispensabili alla vita. Ma, anche solo come possibilità solo intravista, l'età dello spirito si annuncia oggi con una specifica forza legata proprio alla «condizione postmoderna». Ascoltare questo annuncio anche solo sul piano teorico è già un modo di prepararne la realizzazione¹⁴.

Il *kerygma* cristiano si congiunge qui a una sorta di nuovo universalismo – a ben vedere non troppo diverso da quello incarnato dalla potenza dei media – i quali vengono così ad assumere un tratto quasi pentecostale. Il loro messaggio si diffonde e, per così dire, si incarna in tutte le lingue assumendo di volta in volta fattezze nuove. Abbiamo dunque a che fare con una «cattolicità (il termine va qui inteso etimologicamente) mediatica» che fa dell'ecumene cristiana un preludio di quella tardo-moderna. Il cristianesimo trae così vantaggio dal venir meno del baluardo della *civitas cristiana* per dar forma al mondo tardo-moderno nella miriade delle differenze che possono tutte essere accolte nel suo seno. Abbiamo dunque a che fare con una versione *liberal* del cristianesimo che si emancipa, nel nome di Gesù Cristo, dal fardello della cristianità. Si tratta a ben vedere di una versione autonoma e nuova di quello che Dietrich Bonhoeffer definì «cristianesimo non religioso» in cui il messaggio della *charitas* si sostituisce senza residui all'annuncio del Regno, conducendoci infine sostanzialmente al di fuori di un alveo autenticamente cristiano. In questo modo

¹⁴ G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, cit. (p. 59 nell'originale).

restiamo invece tuttavia pur sempre all'interno di un pensiero catecontico che sostituisce il Regno con gli ordinamenti di questa terra.

Al termine di questo itinerario diviene quasi ineluttabile chiedersi: è davvero possibile sostituire agli orizzonti limitati di un tempo, alle ideologie a senso unico, il mondo plurale della comunicazione globale per inverare il sogno di quella società *liberal* cui Vattimo sembra orientare, quantomeno nella fase culminante del suo percorso, la sua filosofia? Non avremo a che fare per l'appunto – come sopra si diceva – con un tentativo di far rivivere il *katechon* sotto spoglie postmoderne? Il pensiero di Vattimo è per molti versi il tentativo di tenere a freno e dominare le spinte centrifughe che fanno della postmodernità un'era incerta minacciata da un fragile equilibrio. È un equilibrio che ineluttabilmente finisce per spezzarsi generando il volto inquietante del mondo contemporaneo, quello di una miriade di soggetti alla famelica, rabbiosa e inesausta ricerca della propria identità e in costante conflitto gli uni con gli altri, la cui devozione è solo narcisistica, intesa a rivendicare la propria autenticità quale motivo supremo del loro *ubi consistam*, quale culmine di una struttura valoriale in cui il valore supremo è una semplice tautologia, per dirla con un Fichte distorto e reso caricaturale: IO=IO. Il vero è l'identità, quella vera o quella che si ritiene tale, che viene difesa nella forma più rigida e reattiva. Anche in questo caso – come già nel testo paolino – il *katechon*, che Vattimo declina genialmente nel contesto contemporaneo, incontra sulla propria via il *mysterium iniquitatis*.

Gianni Vattimo. A Revolutionary in the Shadow of the «Katechon»

The relationship between Gianni Vattimo and the Christianity is very original and sympathetic with his conception of postmodern age. In the frame of Gianni Vattimo's philosophy, we have to do with a paradoxical attitude. In correspondence with the revival of the ideal of communism, of an "hermeneutical communism", a silent but original rediscovery of the idea of «katechon» is emerging – that is the «withholding power», one of the central categories of the political theology which inspired Carl Schmitt's conservative thought.

Keywords: Weak Thought, Christianity/Christianity, Katechon, Nihilism.

Federico Vercellone, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Università di Torino, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino, federico.vercellone@unito.it.