

## PERCHÉ “OLTRE LA FENOMENOLOGIA” *Conversazione con Gianni Vattimo*

*Il 5 marzo 2004, Gianni Vattimo ha tenuto, presso l'Università di Lecce, un seminario sul tema “Oltre la fenomenologia”. L'invito era stato fatto dal dottorato internazionale di ricerca Lecce-Paris Sorbonne, su “Forme e storia dei saperi filosofici”, coordinato da Giulia Belgioioso. Successivamente si è svolta una conversazione tra Vattimo, alcuni docenti del dottorato (Giulia Belgioioso, Giuliano Campioni, Giovanni Invitto, Fabio Sulpizio) e altri studiosi e dottorandi. Riportiamo qui il testo della conversazione, lasciandole il carattere non formale che ha avuto.*

*Giovanni Invitto* – Introduco la conversazione, partendo dal tema dato a questo incontro: “Oltre la fenomenologia”. Probabilmente la scelta del tema, da parte di Gianni Vattimo, rinvia ad un certo modo di intendere la storia del pensiero, per il quale esistono le “scuole”: è una ipotesi storiografica per cui o la si accetta in blocco o la si rifiuta in blocco. Probabilmente, non esiste “la” fenomenologia, ma esistono i fenomenologi. Heidegger, per esempio, ha una sua peculiarità speculativa rispetto a Husserl. E così Merleau-Ponty, Edith Stein, Sartre e tutti gli altri.

All'interno dello sviluppo teoretico di questi filosofi c'è un'articolazione di pensiero che non può essere unificata in maniera omologa. Tant'è che c'è un Merleau-Ponty più sistematico, quello fino alla *Fenomenologia della percezione*, per il quale la fenomenologia ha un proprio lessico e, quasi, una propria algebra concettuale definiti. In seguito, Merleau-Ponty è il filosofo che ha definito la filosofia “non sapere”, ma atteggiamento nei confronti del sapere. Questo non può che richiamarmi quello che Vattimo e Rovatti, nell'opera più divulgata dicono del pensiero debole e ne parlano come atteggiamento e non come filosofia sistematica. Altrettanto potremmo dire del nichilismo. Quando Gianni Vattimo discute del suo nichilismo, chiaramente quel nichilismo è diverso da tante altre forme storiche di nichilismo.

Fatta questa premessa, ecco alcuni punti che mi paiono caratterizzare il pensiero di Vattimo. Inizio dal rilievo dato alla dimensione estetica che diventa un modello di approccio che può dar senso sia all'attività filosofica che ad un piano reale, sociale e storico che, altrimenti, rischierebbe di perdersi. Per esempio, in *Le avventure della differenza* si parla delle forme simboliche, della filosofia, dell'arte, che nell'insieme della cultura mantengono una loro autonomia nei confronti della razionalità tecnologica. L'arte, in particolare, “è il luogo in cui il soggetto, mentre la tecnica lo rende capace di disporre del mondo, dispone, disloca, destruttura se stesso come soggetto-assoggettato, come incar-

nazione ultima delle strutture del dominio". Questo rappresenta, quindi, una funzione liberatoria del piano estetico rispetto ad un soggetto "assoggettato". Il riferimento a Marcuse, che troviamo in *La società trasparente*, dice, per noi come per Marcuse, che le possibilità dell'uomo consistono nell'affermare l'estetizzazione dell'esistenza, "a cui si oppongono le esistenze residuali, nostalgie realistiche, bisogni nevrotici di orizzonti rassicuranti e disciplinanti".

Altra categoria di fondo del pensiero di Vattimo mi pare l'identificazione tra la metafisica *tout court* e la violenza, tant'è che il pensiero *debole* si oppone alla metafisica in quanto pensiero *violento*. Ancora in *Le avventure della differenza*, come aveva intuito Nietzsche e come Heidegger mostra in termini ontologici, la tradizione metafisica è portatrice di un pensiero violento che, nel privilegiamento di categorie unificanti, isolate, generalizzate nel culto dell'*arché*, manifesta un'insicurezza e un *pathos* in base a cui reagisce in un eccesso di difesa.

La violenza della metafisica sarebbe, quindi, una forma di difesa. Questa violenza, categoria che adotto in funzione ermeneutica rispetto ai testi di Vattimo, ritorna spesso ed è molto frequentemente unita alla volontà di potenza della ragione. Quando si parla di un lavoro di indebolimento e di depotenziamento delle categorie razionali, allora, sarebbe la *pars destruens* di un progetto più complessivo. Adotterei le formule della debolezza e dell'indebolimento più nel senso scolastico della "teologia negativa", cioè nel poter dire solo ciò che non deve essere un pensiero filosofico, produttivo in senso umano.

42

Altri due aspetti che a me paiono interessanti sono il discorso del credere, su cui Vattimo ritorna frequentemente soprattutto nelle ultime opere, e quello sulla carità. L'opera *Credere di credere* presenta una formula abbastanza ripetuta nel pensiero contemporaneo. Questa forma del credere di credere, a parte una sua radice pragmatistica, l'ho ritrovata nella riflessione sartriana, in senso negativo; quando Sartre scrive su "Les Temps Modernes" il necrologio di Merleau-Ponty, dice ad un certo punto: "Egli credeva di credere e si accorse di non credere". Quindi, si crede di credere, ma non si crede. Tutto ciò è diverso, a mio parere, dalla valenza positiva, invece, che Vattimo dà a questa quasi tautologia del credere. Egli ribadisce più volte la sua posizione di credente non militante, di cristiano, di appartenente ad un cristianesimo che non sia necessariamente religione. Questo è anche il sottotitolo di una sua opera. Altra affermazione che voglio qui ricordare di Vattimo è in una lettera pubblicata su un quotidiano alcuni giorni fa, dove egli scrive: "Proprio l'impegno politico vissuto con l'animo del credente mi ha fatto diventare comunista". Felice Balbo, che da una parte si sforzò di coniugare San Tommaso e Marx, dall'altra presentava molte valenze pragmatistiche, in occasione del congresso di scioglimento del partito cattolico comunista, nel 1945, disse: "Non appena convertito, prima di conoscere il movimento cattolico-comunista, ho aderito e lavorato con il P.C.I. La mia entrata nel cattolicesimo mi ha portato immediatamente a lavorare con il P.C.I. come conseguenza dell'ideologia cristiana". C'è, anche qui, questo cortocircuito fra il credere e il far corrispondere a questo credere un impegno politico di un certo tipo. È quello che si potrebbe chiamare, nel caso di Balbo, "integralismo di sinistra".

Ultima categoria che mi pare peculiare e originale dei più recenti scritti di Vattimo è quella della carità che, per lui, è la dimensione totalizzante del cristianesimo. Se c'è qualcosa per cui il cristianesimo ha avuto il peso storico ed ha un futuro, in quanto credenza, è nella carità. Nella lettera citata, Vattimo sostiene: "Il cattolicesimo ha bisogno di una riforma profonda che lo liberi dai dogmi e lo restituisca alla dimensione della carità".

Così pure in *Credere di credere*, aveva scritto: "Dispongo di un principio che può stabilire un limite alla secolarizzazione, quello della carità". E aveva aggiunto che un tale principio, la carità, è destinato a rimanere tale anche quando la fede e la speranza non saranno più necessarie, cioè una volta realizzato completamente il regno di Dio. Ed esso giustifica pienamente la preferenza per una concezione "amichevole" di Dio e del senso della religione. "Se questo è un eccesso di tenerezza è Dio stesso che ce ne ha dato l'esempio". Questa "categoria" della carità, in una filosofia profondamente laica, qual è quella di Gianni Vattimo, è abbastanza singolare e contemporaneamente degna di una riflessione non superficiale.

*Francesco Marrone* – Se quel che resta è la carità, non riconosce lei, prima della costituzione del regno di Dio, anche la necessità dell'incarnazione?

*Gianni Vattimo* – La secolarizzazione spiega una continuità tra il discorso filosofico e il riferimento al cristianesimo. Perché tale nesso per me è diventato importante? Cioè, come è cominciato tutto? Da piccolo ero militante cattolico fervente, mi comunicavo tutte le mattine fino ad una certa età; avevo un direttore spirituale rigorosissimo. In realtà sono molto riconoscente alla mia educazione cattolica, perché altrimenti mi sarei disfatto, sarei un esempio tipico di un uomo disfatto da sé, invece ho imparato a fare l'esame di coscienza, ad organizzarmi un po' la vita, a lavorare. Perché l'educazione cattolica, negli anni in cui io ero giovane, era principalmente moralistica, tanto che negli anni '70, quando tutti gli ex-rivoluzionari sono diventati mistici, andavano in India, non in una chiesa cattolica.

Io, poi, ho formalmente smesso di andare in chiesa, quando ho smesso di leggere i giornali italiani nei due anni che ho trascorso Germania. I giornali arrivavano tardi, non seguivo più la politica italiana; ero caduto nella mistica di Hölderlin, nelle sue poesie commentate da Heidegger. Come direbbe Lukács, ero un "anticapitalista romantico". Non sono mai stato duramente polemico contro la mia personale tradizione cattolica. Poi ho cominciato a studiare Nietzsche per "ragioni cristiane". Quando sono andato da Pareyson, dopo la tesi su Aristotele, dicendogli che volevo studiare un filosofo contemporaneo polemico nei confronti della società di massa, e che avrei voluto leggere Adorno, egli mi rispose: "Adorno? Studi piuttosto Nietzsche che è la fonte di tutto l'antimodernismo". Ho studiato Nietzsche nel 1959. Nel 1961 sono usciti due volumi di Heidegger su Nietzsche: non potevo ignorarli e allora mi sono messo a studiare Heidegger, leggendo questi due autori. Intanto avevo cominciato a tradurre *Verità e metodo* di Gadamer. In quel periodo non so bene cosa pensassi del cristianesimo.

È vero che Nietzsche era l'Anticristo totale, ma così ben travestito da prete o da pastore che io non mi sentivo in gravi colpe; era molto peggio leggere i neopositivisti. Leggere Nietzsche voleva dire stare nei dintorni delle sacrestie, per non parlare di Heidegger. Ho lavorato su questi autori, poi ho avuto il mio periodo molto bello quando ho scritto il testo su Nietzsche, *Il soggetto e la maschera*. Voleva essere la filosofia de "Il Manifesto". L'idea base era: Nietzsche rappresenta l'elemento rivoluzionario risolutivo della coscienza borghese che, finché non si allea con la rivoluzione proletaria, non combina nulla. Marcuse andava in cerca di questo, l'idea di liberazione del soggetto dalle catene interiori e insieme liberazione esterna.

Quindi, per un po' sono andato vicino a tradurre i documenti della resistenza irlandese per la nostra sinistra. Una volta mi è passato per le mani un manuale in inglese sulla costruzione di ordigni esplosivi, ma non l'ho tradotto. Sono vissuto in quegli anni lì. Avevo degli allievi che mi parlavano nei seminari di "settembre nero". Conoscendo questi qui, mi sono reso conto che l'*oltre-uomo* di Nietzsche non poteva essere il soggetto rivoluzionario di Lenin. I rivoluzionari di allora erano giovani che volevano vivere in tutto e per tutto come proletari, svegli all'alba, finta partenza per la fabbrica, poi spiavano, e talvolta sparavano. Sembravano personalmente liberi, ma erano cacciati in questa dialettica masochistica, in cui si dovevano sottoporre alla disciplina rivoluzionaria. Passare dal superuomo di Nietzsche a questi sottoproletari non alieni dal crimine? Preferii di no. È stato importante conoscere il clima di Torino negli anni di piombo.

44

Poi sono diventato preside della Facoltà, fundamentalmente conservatrice, un po' pantofolaia. Non hanno trovato di meglio che eleggere preside me che rappresentavo l'estremo contrario (lottacontinuista, radicale, candidato, poco prima, nelle liste radicali, interno al fronte di liberazione gay). Ero amico di tutti e, quindi, non avevano da temere. Sono diventato Preside e sono stato minacciato dalle Br.

Mentre presiedevo il Consiglio di Facoltà, il 9 marzo 1978, giorno in cui cominciava il primo processo alle Br a Torino, giunse la notizia di una minaccia di morte nei miei confronti. Siccome in quella settimana a Torino uccidevano una persona ogni giorno, ho cominciato a chiedere ai miei amici più di sinistra perché mi volevano far fuori e loro mi dicevano che le Br avevano una lista di personaggi di sinistra, ma non filoterroristi, in testa alla quale c'era Bobbio, poi c'ero anch'io. Quindi ho cominciato a scappare, a fuggire in Toscana, in casa di un'amica, con altri amici. Dopo una settimana, il 16 marzo, pensavamo di rientrare a Torino, ma apprendemmo che era stato rapito Moro, quindi ci ricacciamo nella casa.

Nel 1980, scrissi un saggio per un convegno a Salerno che aprirà poi il pensiero debole: *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Parlando di dialettica non possiamo fare a meno di confrontarci con Marx; il pensiero della differenza è quello di Deleuze ed entrambi hanno dei limiti che si superano nel pensiero debole. Questo era preceduto da una riflessione su ciò a cui conduceva la dialettica. Essa rappresentava il marxismo, anche rivoluzionario, e la differenza rappresentava l'autonomia di Toni Negri, cioè o un atteggiamento di rivolta

organizzata di tipo leninista, o un atteggiamento di rifiuto differenziale. È del '78 la grande manifestazione di Bologna con Deleuze in testa. Nel 1968, da "anticapitalista romantico", vedevo che amici molto più belli, più ricchi e più solidi socialmente di me, facevano i rivoluzionari. Io, che ero un cattolico povero, tormentato, pasticciato, per un po' mi sono arrabbiato con tutti questi miei amici, litigandoci, poi mi è venuto l'attacco di ulcera. Sono uscito dall'ospedale da maoista, con disappunto di Pareyson che, nel frattempo, mi appoggiava nel concorso ad ordinario. Ma Pareyson era un vero liberale, un cattolico ex-resistente. Feci il concorso, lo vinsi; anni dopo andai da Eco per portare il libro su Nietzsche e gli dissi "Sono uscito dall'ospedale maoista"; e lui mi disse scherzosamente: "Sì, ma anche ordinario". Eco viveva a Milano, era diventato amico di Enzo Paci, era interessato alla semiotica più che alla filosofia.

L'esperienza del terrorismo vista da vicino mi ha spinto verso il pensiero debole, verso l'idea che la violenza rivoluzionaria, se mai avesse avuto un senso, non poteva averlo in quella situazione, un po' perché non ci piaceva sparare alla gente, un po' perché, forse, era inutile. Ancora adesso oscillo tra il deprecare la violenza in quanto violenza e il rifiutarla in quanto non serve, non saprei neanche bene. In quel periodo lì ho cominciato a parlare di postmodernità, ho fatto una bella intervista con "Lotta Continua", uscita anche in inglese. Mi sono reso conto della fine delle grandi narrazioni, parlavo allora della mossa del cavallo, che era il titolo di un libro di Sklovsky. Ma che era anche l'idea di un salto laterale rispetto a quella di prendere il Palazzo d'Inverno, mettendosi di lato, non partecipando.

Tutto ciò mi ha ricondotto alle origini cristiane, portandomi a chiedere a me stesso perché preferissi un'interpretazione debolista di Heidegger e di Nietzsche. Poi sono passato a Schopenhauer; sono rifinito nella tradizione cristiana, ho letto Girard che è un autore straordinario. L'idea che il sacro naturale è violenza si accoppiava con tutta una serie di cose. Ho cominciato a leggere il cristianesimo come indebolimento, *kenosis*, come continuità. Quello che rimproveravo, per esempio, a Ricoeur è la divisione che egli fa tra la parola religiosa e quella filosofica. Ma chi è che distribuisce le parti in una commedia? Il problema della secolarizzazione per me è questo. Come si fa a dire questo è discorso filosofico e quest'altro teologico? Per me, il tutto è molto più continuo. Heidegger si è formato sui testi del Nuovo Testamento, poi li ha trasformati. C'è una connessione tra l'idea dell'essere come evento, l'idea di creazione, la storia della salvezza.

Anche l'estetismo ha da fare con un momento primitivo, con una razionalità finale, quella dei mezzi per i fini, non con la razionalità formale. Quindi, fondamentalmente ho una visione estetizzante, sia del *telos* sia di come si può trasformare la nostra società. In fondo, l'emancipazione è innalzamento dalla sfera del bisogno e, quindi, della repressione, del dominio, della divisione del lavoro ad una sfera diversa, quella di cui parla Marx, per cui l'operaio la mattina va a pescare e la sera suona il pianoforte.

Tutte queste cose erano legate all'idea che una filosofia, come quella di Heidegger e anche quella di Nietzsche, è possibile solo in un mondo dove c'è stato il cristianesimo. L'incarnazione è fondamentale perché dà senso alla sto-

ria. Nelle mie discussioni, non con Lévinas, ma con Derrida emerge che è nei filosofi ebrei che non c'è incarnazione: c'è un rapporto diretto con la divinità, e ogni incontro è sempre "la prima volta". Derrida quando parla della storicità, ne parla come "di volta in volta", ma questa non è storicità bensì pura finitezza esistenziale.

L'incarnazione è difficile da intendere, perché poi, se recito il Credo, cosa c'è di letteralmente vero? È tutto un problema di come si interpreta quella mitologia. Però, per un ermeneutico che non crede di arrivare mai alla verità profonda definitiva, una mitologia non vale l'altra, vale quella che gli è più vicina. Se ci deve essere la storia, e la storia con un senso, ci deve essere una direzione, qualche scansione, l'incarnazione come scansione, come avvenimento di qualche cosa. Ad esempio, in un viaggio in Giappone, parlando con filosofi o preti buddisti, sono tornato pensando che dire che Dio è persona è una bestemmia. Mi ha sempre incuriosito sapere perché Roger Garaudy si è convertito all'Islam; ho immaginato che lo abbia fatto per amore della trascendenza, verso una religione dove non c'è l'incarnazione, non ci sono immagini. Vedo dunque il problema, dire che Dio è fatto come noi è un problema. Quello a cui non posso rinunciare è l'incarnazione come scansione, perché altrimenti penso sempre a Derrida: se tu pensi all'Altro come tale, che deve essere assolutamente altro senza modelli, non puoi finire per pensare che Hitler, nella sua enormità, sia l'altro? Come distinguere l'Altro, con la a maiuscola, senza l'esempio di Cristo?

46 Quanto alla esteticità richiamata, essa è un modello di verità che non è assertiva, che non è apodittica. Bisognerebbe arrivare ad immaginare il rapporto tra le culture come tra stili pittorici, non monoculturalizzarci su una cosa sola, meglio una molteplicità di risposte, di stili.

*Igor Agostini* – Qual è la sua opinione sulla interpretazione della matrice heideggeriana della storia della metafisica come ontoteologia, che oggi si ritrova in molti interpreti francesi, tipo Marion.

*Gianni Vattimo* – Anch'io uso spesso la parola ontoteologia per indicare la teologia naturale cristiana. L'idea che si possa parlare del Dio biblico cominciando dall'Atto puro di Aristotele, dal Primo motore, è una forma di identificazione tra l'essere e un ente sommo, è la prova ontologica. Il massimo ontoteologo mi sembra Spinoza, l'*amor Dei intellectualis* è la perfetta letizia. Marion vuole fare una teologia di qualche genere e, comunque, un discorso razionale di religione che non è quello negativo che io tento di fare. Con tutto il parlare di cristianesimo che faccio, con la riduzione della mitologia, della dogmatica, finisce che non so più cosa c'è nel cristianesimo: e questo è un problema, un problema di vita spirituale, metto tutto nella categoria di carità verso l'altro. Mi sento a disagio di fronte ai contenuti della teologia di qualche genere. L'idea che si debba ricostruire su una base puramente razionale il contenuto del Vangelo, oltre ad essere impresa acrobatica, mi sembra anche improbabile. L'ontoteologia la uso solo nel senso che ho detto ora.

Un libro, di cui hanno cercato di farmi fare una recensione è quello di Paul

Henri, *C'est moi la vérité*; tenta di far vedere che anche con una pura fenomenologia della vita interiore si scopre moltissima roba che c'è nella rivelazione positiva. A me interessa di più la positività del cristianesimo come fatto storico ed anche la filosofia legata a quello. Se devo poi tentare di riportarla ad una riflessione sulla struttura della coscienza, sto facendo un discorso metafisico che, come heideggeriano, non mi interessa. Ontoteologia è termine che uso identificandolo con metafisica; indica, però, la necessità di non prendere troppo sul serio la teologia naturale.

*Raffaele Capone* – C'è una differenza per lei tra la carità come "categoria" e la carità come virtù?

*Gianni Vattimo* – Non so se ho usato mai il termine di categoria. Qualcuno mi potrebbe dire: tu che affermi che non c'è nessuna verità, poi dici che c'è la carità. Però, la carità non è una verità. In questo senso, uno che mi ha insegnato molto è Jean L. Nancy. Quando ho letto *L'esperienza della libertà* sono diventato meno imbarazzato nel dire che la libertà non è un fatto teorico. La libertà è qualcosa che si conquista; la carità è lo stesso. Io dico che l'unico limite alla secolarizzazione è la carità, cioè posso dissolvere tutti i contenuti della Bibbia, trasformarli, ma la carità no. La carità non è una proposizione, non significa: devo amare il prossimo. Già il "devo", quando si trasforma in una proposizione oggettivante, viola la legge di Hume cioè trae da un fatto (sei uomo, siamo fratelli ecc.) una norma, che non ha tanto senso. E, poi, quando guardi il prossimo e dici: è fatto come me, tutto faresti tranne che amarlo.

Lévinas affermava continuamente che la filosofia oggi è sostituita dall'etica, oppure che la vera filosofia è l'etica. Questo si può leggere in tanti modi; lui la leggeva in modo un po' tradizionale, nel senso che l'idea di sostituire alla razionalità astratta della metafisica la personalità di Dio è un modo di uscire dalla metafisica all'indietro, ancora più "reazionario": torna dall'autorità razionale dei principi a una dipendenza personale, in fondo autoritaria. Quando io penso che la filosofia è etica, penso che devo amare il prossimo non come dovere, perché "devo" amare il prossimo. La mia risposta non è debole, ma è evangelica, cioè: io sono già il frutto di uno sguardo amorevole. Nella *Lettera sull'umanesimo* Heidegger gioca con il termine *mögen*, che è ciò che possibilizza ma anche ciò che mi sostiene, mi ama. "Devo" amare il mio prossimo solo perché sono stato a mia volta amato.

Questa è la situazione, che è qualcosa di teoreticamente debole, ma di eticamente essenziale. In questo, sono più vicino a Lévinas di quanto egli non crederebbe. La carità per me è solo virtù, categoria non lo so. Ho cominciato a adoperarla senza pudori nella filosofia quando ho visto che c'era in Donald Davidson. Lui, ad un certo punto, parla di *charity* come virtù della possibilità del dialogo ermeneutico interpretativo. Ho cominciato a pensare che anche la razionalità comunicativa di Habermas è questo. Se voi chiedete ad Habermas cos'è razionale e lui risponde dicendo che è ciò che è presentabile decentemente agli altri in una argomentazione pubblica, sì, forse non è proprio la carità, ma, tutto sommato, non ne è tanto lontano. Ultimamente ho perfino azzar-

dato una cosa che i kantiani forse non mi perdonano. Perché mai dovrei obbedire all'imperativo categorico di Kant: agisci in modo che la tua massima possa valere come legge universale, se non fosse accompagnato dalla seconda formula: agisci in modo da considerare l'umanità in te e negli altri sempre come fine e mai come semplice mezzo? La verità dell'imperativo categorico è questa seconda parte, non il fatto che l'universale è migliore dell'individuale. Perché dovrei amare di più l'universale rispetto al singolare? Quando lo si formula nella sua vera radice cristiana diremo: se agisci per il tuo interesse fai del male ad un altro, perché intrinsecamente ti consideri più meritevole di quanto lo sia un altro. L'universalità si spiega come carità. Ci sono tante cose che giustificano l'uso di questo termine.

*Giovanni Invitto* – Nella tua riflessione filosofica è presente il rapporto, che poi è un problema secolare, tra lavoro storiografico ed elaborazione teoretica.

*Gianni Vattimo* – Sono sempre problemi, anche solo quando gli storici suddividono sempre di più le loro materie in Storia della filosofia moderna e contemporanea, poi Storia della filosofia del rinascimento, Storia dell'illuminismo ecc. I teoretici sono, da questo punto di vista, svantaggiati. Quando ho detto a un grande allievo di Gadamer: "Perché ti sei deciso a scrivere di filosofia teoretica così tardi?", lui mi ha risposto che prima doveva guadagnarsi il diritto di parlare di teoria. Può darsi che ci sia un addestramento storiografico che poi ti permette di inventare delle cose tue. Certe volte, però, tutto diventa auto-riflessione. Questo lo aveva detto il mio amico Valerio Verra. Un giorno venne a Torino, ad un convegno sulla storia della storiografia filosofica italiana del XX sec. e, in un intervento, affermò che noi italiani abbiamo il primato degli studi sui filosofi minori. Io, in privato, gli ho detto, in una battuta, che è come il primato mondiale delle ernie del "Dittatore dello Stato libero di Bananas", il film in cui Woody Allen fa la satira di Fidel Castro. Voglio dire, cioè, che, se sono minori, è proprio necessario studiarli? C'è un estremismo di documentarietà.

Da quando sono impegnato in politica, torno in Facoltà per discutere alcune tesi e sento che lo Stato paga dei professori, promette, forse, borse di studio agli studenti per studiare qualche minuzia storiografica. Scopro solo che, davvero, non c'è un punto di vista universale. Sento che si impiega tanto tempo a studiare certe cose che non saprei mai bene come giustificare in una seduta di bilancio. Insomma, la storiografia filosofica la considero come un addestramento a filosofare, allora è necessario che ci siano dei libri di storia della filosofia, non solo dei manuali, ma anche delle monografie. Molto spesso, pensando agli autori che hanno inventato qualcosa, la mia idea del *denken* come *an-denken* è molto più favorevole agli storici di quanto non sembrerebbe. Si può pensare soltanto ri-pensando, ri-costruendo.

Io stesso penso, con modestia, di aver fatto una mia filosofia riflettendo su degli autori cui ho fatto dire via via tutto quello che mi pareva, entro certi limiti. L'ho fatto, però, leggendo i loro libri e non andando a spasso. Non sono poi così polemico; sono un po' polemico per il fatto che il predominio degli storici della filosofia nelle Facoltà è legato ad un pregiudizio scientifico; cioè, è più



facile valutare uno studio su Kant che la *Critica della ragion pura*. In uno studio su Kant si può vedere la bibliografia, controllare se gli altri autori sono citati in maniera giusta o no. Se leggi la *Ragion pura* devi decidere se quel testo ha ragione o torto. Nelle Facoltà tutto questo significa che è più ragionevole finanziare ricerche storiografiche che dare una borsa ad uno che vuole fare un nuovo sistema.

*Giulia Belgioioso* – In Italia, quando negli anni '60 si è cominciato a rileggere Vico, c'è stato un ampio dibattito sulla storiografia. Quella rilettura, che hanno fatto gli storici della filosofia ha comportato una grande innovazione. Non so se sia giusto mettere da una parte gli storici e dall'altra i teoretici, perché forse questi steccati così forti sono inconsistenti. Se gli storici non avessero letto Vico in maniera diversa non avrebbero introdotto delle categorie diverse che hanno funzionato perché hanno significato semplicemente una capacità di comprendere diversamente, hanno dato dei risultati. Altrimenti saremmo rimasti al livello di Michelet che diceva che Vico non poteva essere capito quando è vissuto, perché parlava a noi; Vico allora è fuori del tempo, Vico parla a noi, siamo noi i suoi contemporanei... Mi pare che non sia così.

Oppure uno ha l'idea che c'è una *philosophia perennis*. In qualche maniera, la ripresa di rivedere la storia della filosofia nasce dalla esigenza di rivedere in qualche modo delle prospettive che sono solo prospettive. Descartes, per esempio, diceva che la storia non c'è. Noi dobbiamo ricordarci il dibattito degli anni '30 in Francia sulla storia della filosofia ecc., il cristianesimo, la filosofia cristiana. Un personaggio come Henri Gouhier rivendica, sia pure attraverso un'ironia forte, che ci sono dei creatori (alla fine faceva il critico teatrale). Per lui la filosofia è teatro. Il discorso è complesso. C'è un modo di fare storia della filosofia che è andare alla ricerca della minuzia, però c'è un modo di fare della teoria che è approssimazione.

*Giuliano Campioni* – Il giovane che fa storia della filosofia è anche educato alla pazienza e al lavoro, va in biblioteca ecc. Pian piano diventa un teoreta. Il pericolo è che diventi subito teoreta.

*Gianni Vattimo* – Confesso che le cose più piacevoli della mia carriera di filosofo sono quando mi sono messo a studiare la storia. Mi piaceva molto leggere il libro di Cassirer sulla filosofia moderna, quello in quattro volumi che, non potendo comprare, andavo a leggere in biblioteca. Quella tra storici e teoretici è tutta una polemica nata per ragioni esperienziali (ad esempio: io ho meno borse di studio a disposizione che gli storici della filosofia). Ricordate il testo di Heidegger su Jaspers, la recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo*. È un po' come la storia della metafisica: Jaspers si mette a fare l'inventario delle visioni del mondo per capire esistenzialmente la propria situazione; e poi finisce per convincersi che fare l'inventario è il compito principale, mentre il nostro compito principale sarebbe decidere cosa fare noi stessi di questa storia.

Trovo che oggi c'è questo duplice atteggiamento: o di tecnicizzare la filosofia sempre di più (siccome siamo assediati, studiamo i manoscritti, si mettono

a posto le virgole), oppure, dall'altra parte, fare della filosofia troppo facilmente applicabile a servizio delle industrie. Non so cosa potrebbe venire fuori, ma, siccome le industrie si possono persuadere con qualche forma di retorica, allora poi finanziano davvero qualche banalità filosofica. Anche gli studi storici hanno funzionato. Per un certo periodo Roberto Calasso e l'Adelphi sono cresciuti solo con lo scoprire filosofi "ingiustamente" ignorati. E sull'"ingiustamente" io qualche dubbio lo avrei. Tiriamo fuori questo testo che è inedito e ne facciamo un capolavoro: è industria editoriale. Ogni anno c'era un nuovo personaggio scoperto da qualche parte che bisognava pubblicizzare sui giornali.

Credevo, invece, molto alla provvidenzialità della storia nel ricordare o nel dimenticare. Un musicista, per diventare popolare, ha bisogno di una baronessa che lo sostenga, che si innamori di lui, che lo promuova in società. I pianisti hanno sempre qualche baronessa alle spalle oppure qualche potere economico che li lancia. Omero avrà avuto qualcuno che diffondeva lui invece di un altro. Che sia stato tramandato il suo lavoro invece di quello di un altro, è sufficientemente casuale per farci sospettare. Un classico non si scrive perché c'è un manuale per scrivere i classici, non c'è un ideale della classicità; classico lo si diventa anche per cose casuali, perché si è salvato quel manoscritto invece di un altro. In tema di classici, Heidegger era più accettabile di Marx perché, pensando all'essere come evento, non pensava che poi questo evento dovesse restaurare una qualche autenticità originaria perduta come in Hegel: la circolarità era aperto all'evento.

50

*Giuliano Campioni* – Storia e nichilismo. Per Nietzsche c'è un nesso tra storia e nichilismo. Oggi la forma più ampia di filosofia è la storicità. Foucault riprende questo atteggiamento.

*Gianni Vattimo* – Di quale Nietzsche parli? Di quello della *Seconda inattuale*?

*Giuliano Campioni* – No, perché lì, secondo me, è ancora metafisico.

*Gianni Vattimo* – Lì vedo molta articolazione: c'è il Nietzsche della *Seconda inattuale*, c'è il Nietzsche di *Umano troppo umano* e c'è il Nietzsche di *Tutti i volti della storia*. Poi c'è la storia dei concetti di verità che fa Heidegger nel libro su Nietzsche. Alle spalle c'è Dilthey. All'inizio ho pensato che Heidegger si riferisse a Dilthey solo per fare l'antistoricista. Ho poi dato sempre più importanza alla frase con cui Heidegger dice che vuole spiegare l'importanza di Dilthey, che vuole renderlo più comprensibile. Perché Dilthey, nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, fa una storia della metafisica antica e moderna, dove la dissoluzione della metafisica oggettivistica antica comincia con l'avvento del cristianesimo. Poi si deve aspettare fino a Kant per riparlarne, come mai? Perché c'era la chiesa, perché S. Agostino era filosofo e vescovo ed allora, come filosofo, parlava dell'interiorità del destino individuale e come vescovo doveva ereditare le strutture di potere dell'impero romano e mutuava la cultura sociale antica.

È facile pensare che sarà una visione liberal-massonica della storia, ma la

chiesa non ha mai consumato la metafisica come Gesù Cristo l'autorizzava a fare, perché aveva una relazione con il potere temporale. Tutto ciò è molto interessante. In fondo, quando Dilthey parla della dissoluzione della metafisica antica e anche della metafisica in generale in Kant, dove si salva solo *das Metaphysische*, poi è ciò che trovi in Schopenhauer: dovunque ci sarà qualcuno che trascende l'interesse a vivere, la volontà di sopravvivenza lì, ci sarà ancora metafisica. Tutto il resto si consuma più o meno come lo descriveva Nietzsche, un po' meno violentemente. Heidegger eredita questa roba: non è tanto inverosimile, ma certo è un po' semplificatorio.

*Fabio Sulpizio* – L'ultimo libro di Slavoj Žižek dice che c'è uno spettro che si aggira per il mondo accademico occidentale: lo spettro del soggetto cartesiano. Si propone di scrivere il manifesto di una nuova soggettività cartesiana. C'è la possibilità della costituzione di una nuova forma di soggettività nella filosofia contemporanea? C'è la necessità di ricostruire delle soggettività quantomeno plurali? Mi riferisco al diritto, al diritto internazionale, alle forme di diritto privato e ai casi di ibridismo di diritti, a seconda dei soggetti politici di vario genere.

*Gianni Vattimo* – Sono stato molto sensibile a queste tematiche in un certo periodo del mio lavoro. Ho pubblicato anche un libro intitolato *Al di là del soggetto*. Adesso la cosa non mi appassiona più tanto. Non mi sento tanto eccitato né dall'idea di distruggere il soggetto né dall'idea di ricostruirlo. Quando ho fatto tutta la polemica del soggetto partendo da Nietzsche, magari esageravo. Il pensiero debole. Si potrebbe dire: ci vuole una bella forza per indebolirsi nel porgere l'altra guancia, bisogna avere dei muscoli potenti. Il problema è: è davvero essenziale una ricostruzione del soggetto? Le buone ragioni per distruggere il soggetto potevano essere quelle presenti nella *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger. Anche in Nietzsche la coscienza è necessaria solo per i rapporti tra chi comanda e chi obbedisce. Una volta che si pensa ad una società meno autoritaria violenta ecc. non avremo bisogno della ricostruzione del soggetto.

Certe volte continuo a dire che l'estetica è il luogo in cui il soggetto si dissolve. La riduzione della *perentorietà* del soggetto vale per me anche adesso, ma ora la penso dal punto di vista quasi ascetico, religioso. Per aprirsi all'altro, per ospitare qualcuno bisogna non aver paura di mettere in disordine la propria stanza,

*Igor Agostini* – Nella sua storia della critica, presente in *Introduzione ad Heidegger*, lei prendeva le distanze dal libro di Arrigo Colombo su Heidegger, *Il ritorno dell'essere*. Lei prendeva le distanze perché quel testo iscriveva Heidegger all'interno della storia del pensiero metafisico. Il non dover iscrivere Heidegger all'interno del discorso sulla metafisica riguarda solo le risposte alla metafisica o anche la domanda sul senso dell'esser in generale che Heidegger lascia irrisolta?

*Gianni Vattimo* – La sua domanda potrebbe risolversi in quella heideggeriana: perché in generale l'essere piuttosto che il nulla? Io ho proposto, in una

conversazione con Pareyson: “Perché, poi, non il nulla piuttosto che l’essere?”. È vero che è una domanda a cui non c’è risposta. Non è una trappola puramente retorica, ma è una domanda che si ripete sempre perché non si sa che ci dovrebbe essere come risposta. Heidegger pensava al problema dell’essere in generale come se fosse un problema risolvibile? Mettiamo che si dica l’essere è linguaggio; questa frase predicativa-copulativa non la sottoscriverebbe mai. Cerca di liberarsi dalla struttura per cui si predica l’essere di qualcosa. In giapponese non c’è il verbo essere. Cosa intende Heidegger quando parla del senso dell’essere? Capisco quando ne parla negativamente: il senso dell’essere nell’oggettività ecc. ecc. Ma cosa potrebbe essere non lo saprei, dopo aver tanto studiato Heidegger.

*Igor Agostini* – Heidegger stesso, alla fine di *Essere e tempo*, presenta a volte delle suggestioni del senso dell’essere come orizzonte.

*Gianni Vattimo* – Le poche cose che potrei rispondere è che il senso è l’orizzonte in cui..., non tanto la direzione. Io non saprei, forse *Essere e tempo* è *Essere è tempo*. Qualche volta mi sembra addirittura che *Essere e tempo* è essere il tempo che fa. C’è tutto l’aspetto della gettatezza del sentirsi, l’effettività. Ma allora, perché parlare ancora dell’essere? Per esempio, Derrida non ne parla più. Ma bisogna rispondere alla domanda: perché posso pensare che quest’ordine degli enti non è l’unico possibile? Perché conosco un altro ordine, una storia degli ordini degli enti. L’epoca dell’essere è, sì, sempre unica nel senso che è qui che accade, ma mi accorgo che è una, pensando che ce ne sono altre. Se non faccio la storia dell’essere sono perduto, perché penso che l’essere sia tutto qua. Invece devo sapere che esso ha un passato e forse un futuro.

(Trascrizione di Maria Lucia Coli)