

Opere

Copyright © 2007, Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-578-9

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Gianni Vattimo

Opere complete

Volume introduttivo

a cura di

Mario Cedrini, Alberto Martinengo, Santiago Zabala



MELTEMI

Indice

- p. 7 Presentazione
Gianni Vattimo
- 13 Introduzione generale
Mario Cedrini, Alberto Martinengo, Santiago Zabala
- 47 Piano dell'opera
- 49 Volume I. *Ermeneutica*
53 Volume II. *Nietzsche*
55 Volume III. *Heidegger*
57 Volume IV. *Postmoderno*
59 Volume V. *Religione*
61 Volume VI. *Ontologia*
65 Volume VII. *Scritti e dialoghi autobiografici*
67 Volume VIII. *Scritti e note filosofiche*
71 Volume IX. *Scritti e interviste sulla politica*
75 Volume X. *Scritti e interviste sui diritti*
77 Volume XI. *Scritti e interviste sulla cultura e la religione*

Presentazione
Gianni Vattimo

È superfluo notare che, nel momento in cui si pubblica questo *Volume introduttivo*, le *Opere "complete"* sono tali soltanto fino a un certo punto, altrimenti non toccherebbe a me introdurle. Comincio con una battuta ironicamente superstiziosa per vincere un certo imbarazzo: presentare l'edizione completa di tutti i miei scritti è un'esperienza del tutto nuova per me, e davvero non so come affrontarla. Credo però che un modo per venire a capo del mio non-finto problema sia tentare di richiamare l'attenzione sulla continuità che *a posteriori* si rivela nell'itinerario qui attestato. Per forza di cose, e per comodità di chi avrà la bontà di leggere, esso non è ordinato in modo puramente cronologico, ma distingue zone e settori tematici all'interno dei quali si ritrova anche la cronologia. Che, peraltro, si incrocia in modo non casuale con le tematiche affrontate. Voglio dire che, guardando al lavoro che ho fatto come professionista della filosofia dall'epoca della pubblicazione della mia tesi di laurea fino alle cose più recenti, i temi intorno a cui si concentrano i vari scritti delineano un percorso che è insieme storico e sistematico, e ciò mi sembra significativo, addirittura tale da giustificare questa edizione. La quale non avrebbe senso come pura messa a disposizione di tutto quello che un individuo di nome Gianni Vattimo ha prodotto nel corso di un cinquantennio di vita filosofica. Non si pubblicano le *Opere complete* di uno studioso perché è un grande filosofo; si decide di farlo "grande" nel momento in cui si costruisce, con qualche verosimiglianza, l'indice dei suoi scritti. È sempre anzitutto – come nel caso della verità stessa – un affare di "presentabilità": ha senso cioè a cui, in presenza di un pubblico tendenzialmente universale, riu-

sciamo a dare un senso. Perciò, anche se sembra un eccesso di presunzione, non posso non pensare che la decisione di pubblicare le mie *Opere complete* sia anzitutto un “evento”: non coinvolge infatti soltanto me stesso, i miei “editori-curatori”, l’editore in senso proprio; è un evento in quanto pretende non solo di rispecchiare un interesse pubblico esistente, ma di domandare un riconoscimento che ci si attende ragionevolmente di incontrare.

Quanto la facciamo lunga, si dirà. Ogni editore quando stampa e mette in circolazione un libro affronta questo problema: il pubblico “risponderà” o no? Se rischia denaro e reputazione per pubblicare un testo sperando di non concedersi solo la manifestazione di un gusto personale è perché ritiene di cogliere l’attualità di una presenza, una qualche aspettativa che il testo in questione gli pare capace di colmare.

Insomma, se partecipo – e ovviamente con entusiasmo – all’impresa di queste “opere complete”, è perché anch’io – spero non solo io – considero che abbia un senso, sul quale non posso non cercare di soffermarmi almeno in occasione del *Volume introdotto*. Questo senso è quello che mi pare emergere dall’indice che i miei amici-curatori hanno costruito. Vera o falsa che sia – con tutta la cautela che l’uso di questi termini non può non comportare – la “filosofia” contenuta in questi scritti ha una fisionomia riconoscibile; e tale riconoscibilità non è nulla che dipenda solo dalla sua consistenza interna. Ciò che si stacca da uno sfondo costruisce anche un certo ordinamento dello sfondo stesso, non ne è soltanto un altro pezzo, distinguibile per la propria eterogeneità rispetto a esso. Tanto quanto dire che la filosofia che qui si presenta aspira anzitutto alla tanto vilipesa qualità di “ideologia”. Osa presentarsi perché ritiene di non essere solo espressione di un singolo (va bene, alla faccia di Søren Kierkegaard, “quel singolo”!) ma di dar voce a qualcosa di più vasto, sebbene non possa credere che questo qualcosa sia l’essere stesso, secondo il detto di Eraclito che qualche filosofo di oggi riprende impudicamente per sé. O meglio: ciò che parla in una filosofia come questa è bensì l’essere stesso, ma pensato in termini niente affatto eterni, strutturali, parmenidei, che farebbero del filosofo la voce stessa di Dio. Non c’è un essere che sta da qualche parte con le sue caratteristiche metafisiche, eterne, e che parla nelle mie parole: *ouk emou akousantes* ecc. Le “cose stesse” di cui andava in cerca la prima

fenomenologia husserliana sono per l'appunto ciò che è, e cioè, in una prospettiva non più dominata dall'idea metafisica dell'eterno, il modo e i termini (anche e anzitutto linguistici) in cui l'essere si dà, accade a noi, in noi, con noi. La verità della filosofia, come quella che qui si propone, è la sua capacità di dialogare con altri pensieri che costituiscono la nostra attualità. Ma non si potrebbe essere più vaghi e generici di così, osserverà qualcuno. Sì, però non più di qualunque empirista che si richiama all'"esperienza". Con il vantaggio, rispetto a lui, che qui non è questione di "purificare" l'esperienza, il dato ultimo e incontrovertibile, per costruirci sopra la teoria. L'esperienza, mi si permetta qui di ricorrere a un'espressione della tradizione cristiana, è tale per sentito dire, *fides (o experientia) ex auditu*. Non sarà proprio questo significato dell'esperienza il "precategoriale" su cui si è affannata la fenomenologia e che Heidegger ha cercato di cogliere nell'"innanzitutto e per lo più" di molte pagine di *Essere e tempo*?

Filosofia come pura chiacchiera da bar, allora? Ossia: se non credi a Parmenide, se non echeggi la voce dell'essere (parmenideo) stesso, non farai altro che ripetere il "si dice" quotidiano, e soprattutto, dei quotidiani, cioè la pretesa opinione pubblica che più manipolata non si può? È la domanda a cui, come a conclusione dell'itinerario percorso da questi scritti, cerca di rispondere l'ontologia dell'attualità; che provocatoriamente, in un dibattito all'Escorial di molte estati fa, proposi anche di chiamare "periodismo ontologico", giornalismo ontologico, memore dell'espressione con cui György Lukács aveva battezzato il pensiero di Georg Simmel "impressionismo sociologico", un'etichetta che mi pare possa accomunare anche tanti filosofi dell'attualità, da Theodor W. Adorno a Martin Heidegger e prima allo stesso Friedrich Nietzsche.

È ovvio che quando si parla di attualità si apre il discorso a sempre nuove dimensioni e sviluppi. Le opere, dunque, non possono essere "complete" perché aspettano ancora sempre nuove pagine e nuove riflessioni. Questo vale certo per qualunque lavoro filosofico, anche per un sistema che vorrebbe essere "chiuso", come (si pensa fosse) quello di Hegel. Non avrebbe senso, a parte la sproporzione, soprattutto per la mia ontologia dell'attualità, pensare che l'essenziale è stato detto e che si tratta solo di "documentare", per amore di informazione storiografica, il divenire di

questo pensiero. Si vuole documentare un itinerario filosofico perché sembra che esso abbia un possibile sviluppo e una specifica attualità. Dunque si tratterà qui di mostrare che la filosofia italiana, o la filosofia *tout court*, non sarebbe ciò che è senza la presenza del pensiero debole e della appena abbozzata ontologia dell'attualità? Ma se questo, non per cavarmela troppo a buon mercato, è ciò che fanno gli scritti che qui si presentano, non ha senso comunque tentarne una sorta di riassunto propedeutico per orientarne o stimolarne la lettura. Dunque, solo due punti possono sostanziare brevemente questa *Presentazione*. In primo luogo, le aperture che restano a partire dalle opere qui presentate. Non è un caso che, sia sistematicamente sia cronologicamente, l'itinerario che esse disegnano si concluda, sbocchi, termini, per ora, in due tematiche molto caratteristiche, quella religiosa e quella politica. In termini autobiografici, se posso permettermi questo ulteriore autoriferimento, a me ora interessano quasi solo la (filosofia) politica e la riflessione religiosa. Non mi sembra di dover argomentare la centralità di queste due tematiche per la quotidianità del mondo – tardo industriale, neoimperialista, talvolta decisamente apocalittico – in cui ci troviamo oggi a vivere. Naturalmente il significato della filosofia che queste opere attestano non è solo quello (del resto niente affatto di poco valore) di parlare delle cose che ci riguardano. Ha anche l'ambizione di parlarne in qualche modo risolutivo. La visione "nichilista" che il pensiero debole trae dalla meditazione su Nietzsche, Heidegger, l'ermeneutica, propone anche una, paradossale quanto si vuole, filosofia della storia e del suo senso, che si può riassumere nell'idea dell'indebolimento dell'essere come sola possibilità di emancipazione. *Nichilista* è questa proposta perché non ricava la nozione di indebolimento da una qualche scoperta metafisica della "essenza" negativa dell'essere, della verità del nulla, ecc. Ma la rilegge nel corso della storia dell'Occidente – il cui nome stesso è denso di suggestione, terra del tramonto – sulla traccia di Nietzsche e ripensandola alla luce della differenza ontologica heideggeriana. In questa lettura – come del resto si può documentare attraverso la lettura degli scritti nietzscheani e heideggeriani, ma non solo di questi – ha una parte decisiva la presenza della tradizione giudaico-cristiana. Il pensiero debole non sarebbe possibile senza la fondamentale dottrina della *kenosis*, dell'Incarnazione di

Dio come suo abbassamento e vera e propria autodissoluzione per amore. Con ciò, come si vedrà dagli scritti dedicati a questa tematica, non solo la filosofia (la nostra filosofia occidentale) trova le sue basi nella tradizione religiosa dominante a cui si è costantemente, anche se polemicamente, riferita. Ma lo stesso cristianesimo si presenta come ancora possibile solo nella forma del “debolismo”. Con tutto ciò che questo riconoscimento comporta in termini di polemica contro le posizioni attuali delle Chiese e soprattutto della Chiesa cattolica.

L'evocazione del cristianesimo e della *kenosis* fa pensare che qui si tratti soprattutto di salvezza delle anime, di vita eterna e dei modi per assicurarsela. Ma l'idea di emancipazione come indebolimento (della perentorietà) dell'essere metafisico (eterno, necessario, dato come fondamento conoscitivo e come norma etica universale) è essenzialmente un ideale storico, e dunque anche politico. La domanda sul “che fare” non può avere risposte fondate su qualche essenza eterna, può solo dare luogo a una rilettura del “dove siamo” per capire – rischiosamente e con tutta l'incertezza dell'interpretazione – il “verso dove” andare. Il nichilismo e l'indebolimento sono, oltre che il (solo?) modo di essere cristiani oggi, anche il più ragionevole programma politico che si possa proporre. Non l'idea di costruire (finalmente) una società “giusta”, ossia conforme al modello vero che era già il sogno di Platone; ma, se si vuole, una società “aperta”, che può essere tale solo se, anzitutto, liquida i tanti tabù “metafisici” (i Valori, i Principi, le Verità) che sono serviti ai privilegiati per mantenere e rafforzare i loro privilegi, e si apre al dialogo tra persone e gruppi. La politica che il “debolismo” e l'ermeneutica vogliono ispirare è radicalmente realistica, fino agli estremi del machiavellismo. Non ci sono essenze immutabili, ci sono solo interpretazioni, e cioè, in politica, negoziazioni tra individui e gruppi che hanno senza dubbio interessi contrastanti, e che possono trovare conciliazione solo in nome di valori comuni reperibili nel loro patrimonio culturale, inteso soprattutto come repertorio di argomenti retoricamente persuasivi che si sostituiscono finalmente alle “ragioni” dei più forti: qui le analisi nietzscheane sul rapporto tra verità (imposta) e forza rimangono decisive, almeno quanto quelle marxiane. Ma ci si chiederà: vogliamo sostituire alle ragioni della forza *la forza (retorica) delle ragioni*, perché questo ci sembra più giusto? Anche l'i-

deale di una società aperta è dunque un ideale metafisico, un “Valore” da cui non possiamo prescindere? Qui la risposta è no: siamo (queste *Opere complete* sono) contro le ragioni della forza perché ci troviamo a essere tra i deboli, i perdenti della storia di Walter Benjamin. Neanche il pensiero debole, anzi meno che mai esso, è una filosofia universale. È soltanto come il proletariato marxiano: in quanto espropriato, ha più titoli per presentarsi come portatore dell'essenza umana più generalmente valida. In qualche senso è dunque giusto dire che il pensiero debole è il pensiero dei deboli, degli sconfitti della storia, non però orientati a cercare il proprio riscatto solo nella vita eterna. Il “non detto” che la metafisica (e in definitiva il potere) ha oscurato da sempre, e a cui Heidegger cerca di prestare orecchio, è la parola inudibile dei vinti della storia che la filosofia ha il compito, il solo compito, di renderci capaci di ascoltare. In quella parola soltanto, se mai qualcosa del genere è possibile, può parlarci di nuovo l'essere.