
Ontologia dell'attualità

Filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo

LUCA SAVARINO

1. «Sarà ancora possibile, dopo la morte di Dio, parlare di imperativi morali, di leggi non fondate sull'arbitrio, e di un orizzonte emancipativo della politica?»¹ La crisi della metafisica ha avuto pesanti conseguenze sul pensiero della politica. Da sempre, la metafisica si è assunta il compito di reperire i principi sulla base dei quali l'agire poteva trarre i propri fini e la propria legittimazione: il pensiero post-metafisico è costretto, ora, a porre il rapporto tra teoria e prassi su basi differenti rispetto al passato e a pensare una politica priva di fondamento. La libertà si è rivelata un'arma a doppio taglio: svanita la possibilità di derivare la prassi dalla teoria cresce la libertà della politica, ma si mostra parimenti l'assenza di criteri di giudizio sulle cose del mondo. La teoria politica post-metafisica è sembrata andare incontro a due aporie, apparentemente antitetiche, in realtà entrambe figlie di due interpretazioni egualmente unilaterali del pensiero di Heidegger. Da un lato una posizione "anarchica", nata da una deriva puramente prassistica della decostruzione della metafisica: "è finita la filosofia, si agisca". Dall'altro la posizione di coloro che riducono l'agire al pensiero: mostrano che il pensiero autentico è azione, ma poi finiscono per identificare i due termini, come se il pensiero fosse "tutta" l'azione. La necessità di sfuggire a questa duplice impasse – la possibilità, in altre parole, di un pensiero aperto alla dimensione collettiva, cui faccia da contraltare un agire non cieco – è alla base della ritrovata centralità, nel panorama filosofico recente, di temi legati alla dimensione pubblica, all'etica e alla politica.

2. Esiste, nell'opera di Gianni Vattimo, una risposta a questi problemi? Se esiste, io credo vada cercata nelle riflessioni sull'ermeneutica come "ontologia dell'attualità", un'espressione presa a prestito da Michel Foucault, che compare per la prima volta in un saggio pubblicato nel 1988.² Non credo sia azzarda-

¹ G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti, 2003, pp. 6-7.

² Idem, *Ontologia dell'attualità*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 201-223.

to affermare che quel saggio costituisca uno spartiacque che, da un lato, raccoglie i frutti della sua interpretazione di Nietzsche e Heidegger, e, dall'altro, getta le basi per lo sviluppo ulteriore della sua riflessione: farvi ritorno ora consente di misurare l'effettiva realizzazione di quel programma e, al tempo stesso, di cogliere le difficoltà con cui ha dovuto scontrarsi.

Vi si ritrovano condensati molti temi fondamentali del pensiero di Vattimo. Su tutti, il motivo del superamento della metafisica come pensiero del fondamento³ e l'idea, a ciò connessa, che la metafisica non sia un errore teorico, ma un pensiero violento. Al modo in cui, in Heidegger, la critica all'idea di verità come conformità della proposizione alla cosa non è formulata dal punto di vista di una concezione dell'essere o della verità più adeguate – quello che rileva, al contrario, è che ridurre l'essere a presenza, come fa la filosofia tradizionale, significhi ridurre anche l'esistenza umana ad oggetto, a pura presenza calcolabile e manipolabile – così in Vattimo la critica alla metafisica non si fonda su ragioni epistemologiche, bensì etiche.⁴ La violenza è legata a filo doppio con la logica della fondazione, con la pretesa di aver accesso al principio da cui ogni cosa dipende: una logica che si rivela di per sé autoritaria, nella misura in cui mette a tacere ogni dissenso e tacita ogni domandare.⁵ Oltrepassamento della metafisica significa quindi oltrepassamento della violenza che caratterizza le società occidentali moderne, e della razionalizzazione intesa come formalizzazione di relazioni di dominio e come pianificazione totale. La metafisica finisce nel momento in cui, al culmine della modernità, si realizza integralmente, mostrandosi per quello che è: «Questa improseguibilità si svela proprio nel momento in cui il rapporto di riduzione della realtà al nesso fondante-fondato si realizza nel modo più pieno, nel momento della società tecnologica moderna, del *Ge-stell*, dell'organizzazione totale (e più o meno necessariamente e logicamente, dello sterminio)».⁶

³ Ivi, p. 202: «Se mai il rapporto di “fondazione” ha funzionato nel passato ... oggi esso è divenuto improseguibile proprio come è divenuta improseguibile la metafisica».

⁴ Su questo punto si veda anche G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, cap. III, pp. 37-52 e Idem, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1989.

⁵ Coloro che sostengono che l'universalismo metafisico non conduce necessariamente alla violazione dei diritti dell'individuo, ma anzi rappresenta uno dei modi più efficaci per garantire la salvaguardia di tali diritti (basti pensare, storicamente, alla dottrina del diritto naturale), non colgono il punto: «È invece in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può soltanto tacere e, forse, provare ammirazione – che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile che non lascia più adito ad ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e si impone senza fornire spiegazioni. Qui si radica, in ultima analisi, anche la predisposizione della metafisica a quel tipo di violenza contro l'individuo su cui insistono anche Adorno e Levinas» (Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 40).

⁶ Idem, *Ontologia dell'attualità*, cit., p. 202. Su questo punto, la posizione di Vattimo è differente da quella di coloro, ad esempio Lyotard, che teorizzano l'impossibilità di proseguire la

A ciò connessa, la tesi secondo cui la critica della metafisica non possa venir formulata in nome di un fondamento ulteriore e più vero: l'oltrepassamento della metafisica non si fonda su un nuovo principio perché la fine della metafisica è fine della logica fondativa. Con un movimento di pensiero tipicamente heideggeriano, Vattimo riconosce che l'unica fonte di legittimazione del pensiero postmetafisico rinvia al mondo storico-filosofico cui è assegnato, di cui si riconosce prodotto. «La relazione del pensiero post-metafisico alla storia della metafisica da cui proviene è in qualche modo determinante: il pensiero post-metafisico non ha altre "fonti" che non siano la sua eredità. Lo svolgimento del pensiero di Heidegger è una testimonianza di questo rapporto peculiare al ripensamento (*An-denken*) della tradizione filosofica». ⁷ Una relazione che, a dire il vero, può venir pensata in maniera duplice, secondo un'ambivalenza che risale a Heidegger stesso. ⁸ Si pensi, in primo luogo, a coloro che interpretano il gesto heideggeriano nei confronti del passato in chiave prevalentemente critica e decostruttiva, e insistono sulla necessità di un libero uso dei frammenti di una tradizione ormai in frantumi. Se l'ermeneutica fosse solo questo, sostiene Vattimo, non sarebbe del tutto infondata l'accusa di irrazionalismo che da più parti viene sollevata, come se l'esito della critica alla metafisica fosse un filosofare di stampo poetico creativo, che si confonde con la narrazione ed è espressione della libertà del soggetto più che del tentativo di articolare una pre-comprensione entro cui si è collocati. In questo modo, però, l'ermeneutica sfocia nel relativismo, nella teoria della molteplicità degli schemi concettuali e delle tradizioni. ⁹ Di qui la ne-

metafisica perché rivela ineffettuale. In una prospettiva simile, la svolta non starebbe nell'affermazione di un punto di vista etico, ma nella crisi interna alla filosofia stessa, nella messa in questione del suo statuto di disciplina che ordina e comprende la realtà del mondo (cfr. J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1987).

⁷ G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, cit., p. 202.

⁸ Un'ambivalenza messa in luce da Hannah Arendt in uno scritto per l'ottantesimo compleanno del maestro: «Heidegger ha parlato, in *Zur Sache des Denkens*, di "fine della metafisica", ma si tratta di una fine che dobbiamo alla filosofia e che le fa onore, una fine preparata da un pensatore che era profondamente legato a essa e alla sua tradizione. Per tutta la vita, Heidegger ha basato lezioni e seminari sui testi dei filosofi, e soltanto da vecchio ha osato tenere un seminario su un proprio testo» (H. Arendt, "Martin Heidegger ist 80 Jahre alt", *Merkur*, xxiii, n. 10, 1969; tr. it. di A. Dal Lago, "Martin Heidegger a ottant'anni", in *MicroMega*, 2, 1988, p. 172).

⁹ G. Vattimo, *Ricostruzione della razionalità*, ora in *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 121-137. La critica di Vattimo, qui, è rivolta a Rorty e, soprattutto, al decostruzionismo di Derrida, in cui la giustificazione del proprio modo di filosofare, del cominciamento e del metodo, è abbandonata e in cui la filosofia sembra non potersi distinguere da un esercizio puramente narrativo. «Non solo l'avvio della meditazione decostruttiva è, sia in generale, sia di volta in volta, non argomentativamente giustificato; anche lo svolgimento ... somiglia sempre di più a una performance il cui effetto sembra difficilmente distinguibile da quello di un'esperienza estetica» (Ivi, p. 125). Credo tuttavia che Vattimo non avrebbe difficoltà ad estendere l'accusa di

cessità di ripensare una forma specifica di razionalità ermeneutica, sulle orme di coloro che, come Gadamer, offrono gli strumenti per un recupero della valenza ontologica della filosofia. La tesi di Vattimo è che l'ermeneutica riesce a fondare argomentativamente le proprie pretese, senza sfociare nell'irrazionalismo, unicamente se si pensa come interpretazione di una provenienza, di un messaggio che giunge da una tradizione cui essa stessa appartiene, giustificando razionalmente la preferibilità delle proprie scelte. «L'ermeneutica può rivendicare una validità come teoria proprio solo nella misura in cui la ricostruzione interpretativa della storia è un'attività razionale – nella quale cioè si può argomentare e non solo intuire».¹⁰

Il passo immediatamente successivo è l'idea che la radicalizzazione ontologico-argomentativa del pensiero postmetafisico comporti la necessità di corrispondere positivamente, e non solo in maniera reattiva, alla gettatezza entro cui si è collocati: fuor di metafora, la necessità di non adottare un atteggiamento apocalittico nei confronti della modernità tecnico scientifica, ma di coglierne le chance emancipative, dal momento che ciò che rende possibile la decostruzione della metafisica e la ripresa di un nuovo inizio è proprio la realizzazione compiuta della metafisica nella tecnica contemporanea. Tuttavia, ed è questa la tesi decisiva ai fini del discorso che qui ci interessa, l'eredità entro cui la filosofia è collocata, e a cui occorre corrispondere, è la modernità come *mondo* entro cui essa si è realizzata. È proprio nella misura in cui si pensa in rapporto essenziale non tanto con le filosofie del passato, ma con il loro mondo storico, che la filosofia diventa ontologia dell'attualità: «Poiché l'improseguibilità della metafisica si svela nel momento in cui essa si "realizza" in modo (tendenzialmente) totale nella modernità», scrive Vattimo, «l'eredità a cui il pensiero metafisico si trova "assegnato" non è solo o principalmente il patrimonio teorico delle filosofie del passato che si tratta di ripensare, ma è la modernità stessa come il mondo nel quale quella eredità teorica si dà nella sua maniera più compiuta. Nell'epoca della fine della metafisica – quando essa si svela improseguibile a causa dei suoi rapporti con la violenza

estetismo anche a un pensatore come Hannah Arendt, in particolare a quelle interpretazioni del pensiero politico arendtiano che, insistendo in maniera unilaterale sul momento ludico e innovativo, in definitiva estetico, dell'azione politica, tendono a fare della rivendicazione della pluralità un nuovo assoluto. Problemi, questi, che si ritrovano anche nella nozione di natalità – punto nodale in cui confluiscono il pensiero politico e l'antropologia dell'autrice – e che non a caso riemergono nelle ultime riflessioni sulla facoltà del giudizio, la capacità della mente di rapportarsi al passato. Anche qui, talvolta, la proposta arendtiana non sembra andare molto più in là di un libero uso delle filosofie del passato e dei frammenti della tradizione, attraverso un'operazione storico-filosofica che, sebbene molto produttiva dal punto di vista dei contenuti che dà "da pensare", si rivela maggiormente improntata al principio della libertà espressiva che non a quello della fedeltà ermeneutica e del rispetto del messaggio della tradizione.

¹⁰ Ivi, p. 133.

che si accompagna alla razionalizzazione – la filosofia sfugge al destino di farsi pura e semplice industriosità storiografica solo se diventa decisamente – per riprendere un'espressione di Foucault – “ontologia dell'attualità”». ¹¹

3. Ma che cos'è un'ontologia dell'attualità? E qual è il significato di termini come “presente”, “oggi”, “attualità”, di cui Vattimo stesso ha riconosciuto il carattere vago e filosoficamente problematico? ¹²

E' utile ricordare, a questo proposito, come l'espressione “ontologia dell'attualità” compaia per la prima volta in un saggio di Michel Foucault su Kant, un saggio pubblicato nel 1984, dal titolo *Che cos'è l'illuminismo?*.¹³ Nella lettura di Foucault, Kant è colui che ha fondato le due grandi tradizioni critiche entro cui si è divisa la filosofia moderna: da un lato, l'analitica della verità, che pone il problema delle condizioni della conoscenza vera, dall'altro l'ontologia dell'attualità. Proprio lo scritto sull'illuminismo, e più in generale la riflessione kantiana sulla storia, sarebbero l'esempio di una modalità inedita di porre la questione del presente, interrogando il corso degli eventi non dal punto di vista dell'origine della storia, o del suo compimento, ma rivolgendosi direttamente all'attualità, a quell'«adesso in cui siamo tutti e che definisce il momento entro cui scrivo». ¹⁴ Kant abbandonerebbe, qui, il piano della successione cronologica, in nome di una filosofia che non si pone in rapporto temporale con ciò che la precede e la segue, non pensa per epoche, ma inaugura piuttosto una relazione che Foucault definisce “sagittale” con la propria attualità: il presente non viene compreso a partire da una totalità qualsivoglia, ma colto nella sua differenza da ieri. L'“ontologia storica di noi stessi”, insomma, nasce all'insegna di una riflessione sul presente come differenza, che intende cogliere quell'elemento, o quegli elementi dell'attualità, che producono senso per la riflessione filosofica: un elemento che abbia il valore di segno e costringa il pensiero a mettersi in moto, decifrandolo e indagandone il senso. La filosofia diventa così al tempo stesso elemento e attore del presente entro cui si colloca, ed esce dalla gratuità di una verità soltanto possibile per raggiungere la necessità di un pensiero effettivo.

In questo senso, agli occhi di Foucault, il significato dell'illuminismo per

¹¹ G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, cit. p. 203.

¹² Idem, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti, 2004, p. 15.

¹³ M. Foucault, *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50, trad. it. *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3, 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 217-232. Si veda anche l'estratto del corso di lezioni del 5 gennaio 1983 al Collège de France, dal titolo *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire», n. 207, maggio 1984, pp. 35-39, trad. it. *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3*, cit. pp. 253-261.

¹⁴ Ivi, p. 253.

la filosofia contemporanea non consiste in una dottrina, o un insieme di dottrine, ma rinvia piuttosto al suo *ethos*: un atteggiamento filosofico, tipico della modernità, caratterizzato dall'affermazione e dalla ricerca della libertà. Un anelito libertario di cui Kant riconosceva il segno indiscusso nella rivoluzione francese, considerata non nel suo potere di sovversione reale, bensì colta come spettacolo, nella sua capacità di entusiasmare lo spettatore che vi assiste. La rivoluzione, dunque, come focolare d'entusiasmo, che agli occhi di Kant costituiva il segno di un effettivo progresso dell'umanità, come *volontà di rivoluzione*, vera e propria testimonianza di una virtualità permanente dell'evento rivoluzionario nel flusso della contingenza storica.

Lo stesso anelito di cui Foucault riconosce i tratti distintivi in un autore come Baudelaire, la cui opera è pervasa dallo sforzo di non rassegnarsi al movimento perpetuo della modernità, ma di cogliere un che di permanente nel suo incessante fluire. Non alla maniera del *flâneur*, il collezionista-bighellone, che rende eterno un frammento del presente per mezzo del ricordo, ma attraverso un gioco congiunto di immaginazione e creazione, che distilla ciò che è durevole all'interno del transitorio. «Il grande valore del presente», scrive Foucault, è indissociabile, in Baudelaire, «dall'accanimento con cui lo si immagina, non per distruggerlo, ma per captarlo in quello che è», attraverso l'esercizio di una libertà che «rispetta quel reale e al tempo stesso lo violenta».¹⁵ È proprio attraverso questo «gioco difficile tra verità del reale ed esercizio della libertà» che Baudelaire riesce a non rassegnarsi alla fugacità della moda, ma a riconoscere al suo interno il “segno” del particolare rapporto che il mondo moderno intrattiene con la morte.

L'illuminismo come «critica e creazione permanente di noi stessi nella nostra autonomia» diventa allora la cifra dell'impresa filosofica di Foucault stesso: un pensiero che ha il compito di “stare sulle frontiere”, di lavorare sui limiti, allo scopo di cogliere, «nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo la possibilità di non non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo»¹⁶. L'ontologia dell'attualità è l'unione di genealogia e archeologia: un pensiero che, alla maniera dell'archeologia, non va alla ricerca delle strutture universali della conoscenza, ma cerca al contrario di esibirne la storicità e che, secondo un metodo genealogico, non deduce il possibile dal reale, ma coglie, nel presente, le virtualità di un cambiamento futuro. Il compito della filosofia non è più quello di fondare le condizioni della conoscenza vera, dando solidità a una metafisica, ma, piuttosto, quello di «rilanciare il lavoro infinito della libertà», attraverso la pro-

¹⁵ Ivi, p. 225.

¹⁶ Ivi, p. 228.

va storico pratica dei «limiti che possiamo superare». Le conseguenze pratiche di una simile impostazione sono evidenti: la creazione del nuovo non coincide con la spontaneità; non basta sentirsi liberi per esserlo davvero. Il pensiero è quel travaglio paziente che, solo, è in grado di dare forma ad una libertà impetuosa, consentendole di non ricadere nel già-stato:¹⁷ l'appello a “stare sulle frontiere” significa quindi che occorre avere la forza di afferrare i luoghi dell'attualità in cui il cambiamento è davvero possibile, prendendo atto una volta per tutte che è finito il sogno di una ragione unitaria, di cui si nutrivano l'utopia rivoluzionaria di una società nuova, ma che restano possibili, ed efficaci, trasformazioni circoscritte in ambiti locali. «La pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo, non hanno fatto che rinnovare delle tradizioni molto pericolose».¹⁸

4. Alla base della prospettiva di Vattimo gioca l'identica consapevolezza che, con la crisi di una filosofia che si pensa sul modello della scienza e si concepisce come analitica della verità, costruire un'ontologia dell'attualità significhi abbandonare l'idea di una ragione globale, centrale e forte, in nome della rivendicazione dell'esistenza di razionalità locali. Di qui la fine della pretesa di costruire un ordine rigoroso del reale su un principio primo da cui dedurre ogni sapere e ogni agire, trandone indicazioni per la prassi. Profondamente differente, invece, è il modo in cui Vattimo fonda l'ontologia dell'attualità. Già la scelta del termine postmoderno lo suggerisce: nella misura in cui non

¹⁷ La filosofia è inseparabile da una critica, scrive Deleuze. Esistono tuttavia almeno due esempi di filosofia critica: da un lato, la filosofia che critica ciò che è falso per ristabilire le condizioni di una conoscenza vera, di una vera morale e della fede autentica. Kant è il rappresentante per eccellenza di questa falsa critica. Esiste poi la “vera” critica, quella che appartiene a quella «linea spezzata, esplosiva, assolutamente vulcanica della filosofia ... quella dei Lucrezio, degli Spinoza, dei Nietzsche» (G. Deleuze, *Conversazione con Gilles Deleuze*, in Appendice a *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 302), che non si limita a rettificare l'errore, ma, in nome di una nuova immagine del pensiero, estende la propria critica al vero. Ciò che accomuna gli esponenti di questa seconda grande “stirpe” filosofica è precisamente la consapevolezza della problematicità della critica, intesa come creazione del nuovo e apertura di uno spazio di libertà. Il pensiero non funziona se non nella misura in cui è “colpito” da ciò che intende criticare: il vero rivoluzionario deve saper ammirare e rispettare. «Senza amore non c'è buona distruzione» (Ivi, p. 304): in ogni creazione c'è conformismo, conformità all'epoca, e, al tempo stesso, “una piccola musica nuova”, qualcosa di inattuale. L'atto critico è al tempo stesso distruttivo e creativo: ciò che rende incisiva la critica, è il fatto di saper trasmettere un senso differente a ciò che già esiste e che, invece di essere semplicemente svalutato, va necessariamente compreso nella sua grandezza e profondità. «Quando Jerry Lewis o quando Tati “criticano” la vita moderna, non prendono la scorciatoia della volgarità facendoci vedere delle cose brutte. Quello che criticano ce lo fanno vedere come bello, come grandioso, gli piace quello che criticano e gli trasmettono una bellezza nuova» (Ivi, p. 303).

¹⁸ M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 229.

abbandona il piano cronologico ed epocale, Vattimo intende l'espressione "ontologia dell'attualità" in senso diverso da quello di Foucault. Il che, mi pare, si radica nel divergere dei motivi ispiratori delle due filosofie: la fine della logica fondativa, in Vattimo, non comporta l'eliminazione della questione della legittimazione della filosofia, il problema della verità non viene mai accantonato come invece accade in coloro – Foucault e Deleuze, in primo luogo, ma in parte anche Derrida – che pongono come problema filosofico principale l'esercizio di una libertà intesa come originalità, creazione del nuovo e liberazione dalle maglie della tradizione, finendo per porre uno iato insuperabile tra le due tradizioni fondate da Kant.¹⁹

È questa, a mio parere, l'angolatura da cui leggere le (non molte) pagine in cui Vattimo esplicitamente discute le teorie di Foucault: in *Oltre l'interpretazione*, ad esempio, il filosofo francese viene accostato a Deleuze e Klossowsky, ma anche ad un autore come Richard Rorty e alla sua teoria delle ridescrizioni. Una teoria che insiste sulla differenza piuttosto che sull'identificazione con l'altro. Il fine della riflessione, qui, è il fatto che «la conversazione continui», che gli interlocutori siano in grado proporre continue ridescrizioni di sé e del mondo, esercitando costantemente la propria libertà. In Foucault «la lotta per la soggettività si manifesta come diritto alla differenza, alla variazione, alla metamorfosi»: ²⁰ agli occhi di Vattimo non molto di più di una ripresa di Nietzsche e della sua interpretazione vitalistica del conflitto tra volontà di potenza. Il dovere dell'epoca presente è quello di «inventare nuove tavole di valori, nuovi stili di vita e nuovi sistemi di metafore per parlare del mondo e della propria esperienza», sulla base del presupposto secondo cui non esiste una verità neutrale, ma solo e sempre verità parziali, perché coinvolte all'interno di rapporti di potere, «caratterizzati in relazione a un momento storico, a una personalità, a una storia individuale determinata». Il richiamo esistenzialista all'autenticità è il sottofondo di una riflessione che non mira all'intendersi, o a comprendere, ma viene pensata come attività che coinvolge la soggettività dell'interprete. Di qui un impulso alla libertà che sembra quasi sfociare nel biologismo: l'unico motivo per cui sarebbe bene che «la conversazione continui» è un'esaltazione vitalistica della creatività. Al fondo di una simile filosofia sembra agire una lettura estetistica del nichilismo nietzscheano: la ridescrizione non può mai raggiungere alcuna stabilità e dar vita a qualche concretezza storica o a qualche continuità, in nome del manteni-

¹⁹ Sulla necessità di non privare l'ermeneutica filosofica, che nasce all'insegna della critica heideggeriana alla verità come conformità, di un'istanza veritativa, si veda G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, ora in Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., pp. 95-120.

²⁰ G. Deleuze, *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 107.

mento di quel “carattere di minoranza” tipico del rivoluzionario puro, di colui che ha come obiettivo la creazione del nuovo e non l'articolazione di un compreso.²¹

5. In che modo il programma di un'ontologia storica del presente si è effettivamente realizzato nell'opera di Vattimo? Il saggio del 1987 lasciava intravedere la strada che Vattimo avrebbe più diffusamente percorsa negli anni successivi: ripensare e ricostruire la provenienza entro cui il pensiero post-metafisico è collocato e che sola è in grado di fondarne la legittimità. Una via accidentata, su cui incombe il duplice pericolo di una ricaduta nella metafisica, da un lato, e di una deriva relativistica e irrazionalistica, dall'altro.²² L'ontologia dell'attualità si concretizza quindi in un'analisi del tipo di rapporto, ambivalente e ambiguo, che la filosofia intrattiene con il passato, con un'eredità che non può essere messa da parte, né semplicemente proseguita. A questo proposito, Vattimo cita le pagine in cui Lévinas introduce la nozione di “ipocrisia”, per definire la situazione del pensiero occidentale che ha pensato l'eredità biblica e profetica e la parola divina attraverso le categorie della metafisica greca, così come la nozione di “complotto” utilizzata da Klossowski nella sua interpretazione di Nietzsche, o quella di “pervertimento” che lo stesso Foucault ha coniato a proposito della filosofia di Deleuze.²³ Ma è soprattutto in riferimento a Nietzsche e Heidegger che la sua posizione si precisa e si definisce: come la “morte di Dio” di cui parla Nietzsche non rimanda, nella lettura di Vattimo, alla non esistenza del divino – al modo dell'ateismo “antropologico” ottocentesco – quanto alla sua progressiva perdita di significato per l'uomo occidentale (che vive in una società ormai sicura, organizzata e razionalizzata e che pertanto può fare a meno di Dio, proprio anche grazie al fatto che l'“ipotesi Dio” ha funzionato), così la *Verwindung* di Heidegger indica lo sforzo di pensare l'essere al di fuori della categoria della semplice presenza, superando in tal modo lo scoglio che ha determinato l'interruzione di *Essere e tempo*.

Verwindung ... è usato da Heidegger per indicare il rapporto del pensiero con la metafisica che si tratterebbe di “superare” (*ueberwinden*) ma che in realtà rivela di non lasciarsi metter da parte come un errore dal quale ci siamo liberati, un'opinione a cui non crediamo più. La svolta a cui il pensiero è chiamato per oltrepassare la metafisica e la violenza che le è connessa si configura

²¹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 47.

²² Su questo punto si veda Idem, *Ricostruzione della razionalità*, cit.

²³ Idem, *Ontologia dell'attualità*, cit., pp. 204-205.

così sempre più, nello Heidegger degli scritti tardi, come una “torsione”, una ripresa e prosecuzione distorta della metafisica stessa.²⁴

Insomma: se non vuole ricadere nella metafisica che si sforza di abbandonare, l'ermeneutica è obbligata a pensare il riconoscimento della storicità della filosofia non come un fatto, ma come un'interpretazione, la più plausibile e convincente, della tradizione entro cui è collocata. Di qui la contesa sul significato dell'eredità storica da cui proviene: la filosofia dell'interpretazione viene definita esplicitamente come «l'esito di un corso di eventi (di teorie, di trasformazioni sociali, culturali in senso vasto, di tecnologie e di scoperte scientifiche), come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non nei termini nichilistici che troviamo per la prima volta in Nietzsche».²⁵ L'unica “prova” che il filosofo postmetafisico è in grado di offrire per argomentare la propria teoria non è un fatto, ma una storia, sebbene, certo, una storia non deterministica, ma razionalmente argomentata. Nella misura in cui il vero problema filosofico risiede nella ricostruzione dei sentieri che dalle profondità del passato conducono sino a noi, l'ontologia dell'attualità si declina come un'ontologia della *provenienza*: non a caso Vattimo sostiene esplicitamente che lo scopo dell'ermeneutica è quello di articolare «la transizione da una metafisica della presenza all'ontologia della provenienza».²⁶ È la via heideggeriana del superamento/ripensamento della metafisica, che, in opere come *Credere di credere* o *Cristianesimo senza redenzione*, verrà riletta in chiave secolarizzazione dell'eredità cristiana, e che nel saggio del 1988 faceva la sua comparsa nella rilettura dell'interpretazione weberiana del rapporto tra cristianesimo e modernità: un esplicito tentativo di sfuggire alle ambiguità di una interpretazione reattiva o trionfalistica della modernità stessa.

6. Se, dal punto di vista etico e politico, la filosofia post-metafisica sembra avere minori pretese, e minori ambizioni, della filosofia del passato – sembra cioè aver messo da parte quello “spirito di sovranità” che portava a pensare la pratica come semplice applicazione di un programma razionale dotato di validità universale – essa non intende tuttavia rinunciare a qualsiasi valenza etica e politica:

Anche cor-rispondere all'epoca è una forma di impegno responsabile; dunque rimane anche qui una qualche specie di obbligatorietà, che autorizza

²⁴ Ivi, p. 207.

²⁵ Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 12.

²⁶ Ivi, p. 19. Cfr. *ivi*, p. 15: «L'ermeneutica, se vuol essere coerente con il proprio rifiuto della metafisica, non può che presentarsi come l'interpretazione filosofica più persuasiva di una situazione, di un'epoca, e dunque, necessariamente, di una provenienza».

a parlare di una razionalità e di una eticità, cioè dell'impegno a derivare da certi "principi" (qui solo nel senso di punti di partenza) conseguenze logiche e imperativi pratici.²⁷

Un'etica che voglia corrispondere positivamente alla provenienza non si riduce dunque all'assolutizzazione relativistica di determinati valori o dell'appartenenza ad una determinata comunità, come vorrebbero i critici razionalisti dell'ermeneutica: ciò che impedisce di assolutizzare la storicità, nella prospettiva di Vattimo, è precisamente il fatto di aver vissuto l'esperienza del dissolversi dei principi, in altre parole, il ricordo di un'esperienza, senza cui si cadrebbe nel relativismo e nel conflitto tra volontà di potenza. Ogni relativismo possiede l'assolutezza di una situazione originaria, che non ha fatto esperienza della perdita (del valore) e che non va al di là di un irrigidimento metafisico della finitezza.

Il vero problema sembra piuttosto un altro. Pensare l'ontologia dell'attualità alla stregua di un'ontologia della provenienza sembra lasciare irrisolta una questione decisiva, che rimanda ad una definizione più precisa dell'attualità a cui la filosofia deve corrispondere. Dove "accade", in altre parole, il presente entro cui la filosofia è collocata e che non può ridursi – è questa l'assunzione che fa da sfondo al progetto stesso di un'ontologia dell'attualità – alla tradizione storico-filosofica? Che cos'è il mondo e quali sono i "luoghi" (e i saperi) entro cui prende forma?²⁸ Una questione che non riguarda unicamente la realtà che la filosofia assume come proprio oggetto, ma che, nel contempo, investe le condizioni stesse del pensiero, ciò che lo mette in moto e che lo suscita, ciò che, arendtianamente, "ci fa pensare": la tradizione storico filosofica oppure l'esteriorità e il mondo? Affinché il riferimento all'attualità non si dissolva nel pragmatismo e non ci si rassegni a praticare la politica nella sua forma tradizionale, ma si tenti di pensare una politica "altra", è

²⁷ Idem, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., pp. 50-51.

²⁸ Che questa non sia un'esigenza arbitraria, ma che costituisca parte integrante di un'ontologia dell'attualità, sembrano del resto dimostrarlo le ultime riflessioni dello stesso Foucault, che, proprio nello scritto sull'illuminismo, annovera tra le caratteristiche essenziali della propria riflessione sul presente quella della "sistematicità". «L'ontologia storica di noi stessi», scrive Foucault, «deve rispondere a una serie aperta di domande, ha a che fare con un numero indefinito di indagini che possono essere moltiplicate e precisate quanto si vuole, ma che risponderanno tutte a questa sistematizzazione: come abbiamo costituito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni» (M. Foucault, *Archivio 3*, cit., pp. 230-231). La tripartizione di sapere, potere ed etica – «tre assi di cui bisogna analizzare la specificità e l'intreccio» (*Ibidem*) non è forse la dimostrazione che Foucault stesso sentiva la necessità di comprendere l'attualità all'interno di un concetto unitario e sistematico e che, all'interno della sua riflessione, la contrapposizione tra ontologia dell'attualità e analitica della verità non è così unilaterale come a prima vista potrebbe sembrare e come sostiene lo stesso Vattimo?

necessario pensare l'evento, articolando i luoghi del suo venire alla presenza. Simili interrogativi implicano, da un lato, una riproblematizzazione del rapporto della filosofia con le varie forme di sapere scientifico che si sono sviluppate nella modernità, e, dall'altro, un'elaborazione più articolata di una nozione di mondo, e di epoca, che tengano conto degli aspetti giuridici, etici e soprattutto politici della provenienza.²⁹

Domande, queste, a cui Vattimo tenta di dare risposta in alcuni saggi, più recenti,³⁰ all'interno dei quali la questione dell'ontologia dell'attualità sembra assumere una curvatura differente: il presente, qui, non solo viene interrogato alla luce della nozione heideggeriana di "tecnica" – secondo una linea cer-

²⁹ Un'interpretazione del pensiero di Heidegger per molti versi affine a quella di Vattimo è contenuta in *Dai principi all'anarchia* di Reiner Schürmann, un libro che tenta di cogliere le implicazioni politiche del progetto heideggeriano di decostruzione della metafisica. L'aspetto più conosciuto dell'opera rinvia alla tesi secondo cui la ricerca ontologica di Heidegger avrebbe come conseguenza una radicale eliminazione della teleologia dall'ambito pratico. Con la chiusura dell'epoca metafisica, l'agire perde l'*arché* che gli faceva da guida e, da finalistico e principale, diventa *anarchico*. Sono evidenti gli echi arendtiani di una simile interpretazione di Heidegger: lo stesso Schürmann, del resto, non esita a riconoscere come il lato "anarchico" costituisca l'eredità heideggeriana di cui la Arendt si sarebbe appropriata: «Alle soglie tra le epoche, gli ordini si mescolano e diventano confusi. Retrospettivamente, la loro confusione è altamente rivelativa: in queste transizioni, quando l'ovvio è turbato, l'origine si mostra differente dall'*arché* e dal *princeps-principium* [...] Questa decostruzione dei campi politici è stata delineata altrove, in maniera mirabile, da Hannah Arendt» (R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, tr.it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia*, Bologna, il Mulino, 1995, p. 84). L'aspetto meno conosciuto dell'interpretazione di Schürmann, ma più rilevante ai fini della nostra riflessione, è la tesi secondo cui l'essere di Heidegger andrebbe letto, in senso radicalmente politico e mondano, come «reciproco "venire alla presenza", vale a dire come l'evento nel quale i fenomeni entrano in interdipendenza» (ivi, p. 168). Nell'ultimo periodo del suo pensiero, in particolare, Heidegger svilupperebbe una riflessione di stampo "topologico", fondata sulla nozione di "economia della presenza", che progressivamente viene a sostituire quella di essere. Schürmann postula in tal modo l'esistenza di una terza e ultima fase del progetto decostruttivo della storia della metafisica occidentale: da una ricerca attorno al senso dell'essere, condotta in *Sein und Zeit*, Heidegger passerebbe ad una ricerca attorno alla verità epocale dell'essere, storica e temporale, per poi concentrarsi su una vera e propria topologia dell'essere, questa volta diacronica e spaziale. Di qui la rilevanza politica e mondana della sua riflessione ontologica: «La politica è la superficie sulla quale diventa visibile il codice che governa un campo storico. Questa visibilità si può descrivere come un emergere dal privato. [...] La politica esibisce il principio epocale» (ivi, p. 85). E' questo l'aspetto arendtiano più profondo dell'interpretazione di Schürmann: come non vedere, infatti, che i concetti di "economia della presenza" e quello di "località dell'essere" sono ampiamente modellati a partire da un'originale rilettura dei concetti di "sfera pubblica" e di "politico" quali si trovano nelle opere di Hannah Arendt? «Allorché, però, parole, azioni e cose si congiungono in un insieme sempre provvisorio, allora emerge un'economia della presenza. Così costituita, di diritto, essa è pubblica. E poiché è il luogo dove una molteplicità di uomini partecipano ai discorsi e agli affari, epocalmente alla loro portata, tale economia è, di diritto, anche politica. [...] Dal punto di vista topologico, relativo ai luoghi del venire alla presenza, il politico è l'apertura trascendentale nella quale parole, cose e azioni trovano il loro sito; esso è la "località" (*Ortschaft*) dei luoghi linguistici, pragmatici e pratici» (ivi, p. 168).

³⁰ Mi riferisco, in particolare a G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., che contiene una serie di saggi scritti dagli anni novanta a oggi.

to già presente nella riflessione di Vattimo – ma, quel che è più importante, ci si chiede come si configuri l'epoca della tecnica nei suoi aspetti giuridici, etici e politici, e ci si sforza di comprendere quale sia la forma politica adeguata a tale epoca. In particolare, in un saggio dal titolo *Post-moderno, tecnologia e ontologia* Vattimo ritorna esplicitamente sulla questione dell'ontologia dell'attualità, intesa, foucaultianamente, come «quel discorso filosofico che cerca di chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente»,³¹ ma anche, da un punto di vista heideggeriano, come un pensiero che tenta di superare l'oblio dell'essere posto in atto dalla metafisica e di recuperare un rapporto essenziale con la concretezza dell'esistenza umana (nel mondo). Gran parte della filosofia novecentesca – è questa la tesi di Vattimo – si comprende proprio alla luce dell'esigenza largamente diffusa di sviluppare una riflessione che prenda le mosse dalla storicità e dall'oggi. Essa assume pertanto le vesti di quell'“impressionismo sociologico” che Lukács ha attribuito a Simmel: un pensiero che è espressione dell'attualità, perché non si fonda su un principio ad essa estraneo, e che non ha alcuna altra fonte di legittimazione che non la condizione presente. Il limite del sociologismo che accomuna gran parte della filosofia novecentesca, agli occhi di Vattimo, consiste tuttavia proprio nella sua carenza di riflessione ontologica: è proprio la necessità di fondare meglio il proprio gesto filosofico e di pensare fino in fondo il presente, ciò che distingue l'ontologia dell'attualità dall'impressionismo sociologico. Al contrario, colui che ha saputo legittimare questo modo diffuso di praticare la filosofia è proprio il cosiddetto “secondo” Heidegger: nella misura in cui, dopo *Essere e tempo*, la gettatezza non può più essere pensata in termini trascendentali, ma diventa esplicitamente storica, l'essere non può più venir pensato come un che di oggettivo, ma va compreso piuttosto alla stregua un “evento” storico attraverso cui si struttura l'esperienza del mondo delle diverse comunità storiche. E la filosofia diventa il tentativo di descrivere l'apertura storico destinale entro cui siamo collocati, ripercorrendone i tratti fondamentali e mostrandone la storicità. Solo così la filosofia è in grado di sfuggire all'identificazione dell'essere con gli enti: in altre parole, “con l'ordine del mondo vigente”.

Un simile progetto nasconde però una difficoltà essenziale: «Ma dove si dovrà guardare per cogliere i tratti costitutivi dell'apertura dell'essere nella quale siamo gettati? Nell'epoca metafisica questa era la domanda relativa alla verità: La formula *in te redi* di S. Agostino, il *cogito* di Cartesio, le condizioni di possibilità dell'esistenza di Kant sono tutti modi, i più decisivi per la metafisica moderna, di rispondere a questo interrogativo».³² Heidegger stesso ha

³¹ Ivi, p. 15.

³² Ivi, p. 24.

tentato di rispondere a questa domanda in quella celebre pagina del saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, in cui sembra suggerire che l'opera d'arte non sia l'unico evento originario e sembra voler enucleare una sorta di "mappa" dei luoghi dell'accadere della verità, che ricalca, in certo qual modo, la suddivisione kantiana delle facoltà, o la molteplicità delle forme dello spirito di hegeliana memoria.³³ Ciò che rende problematica, tuttavia, una riflessione che tenti di cogliere i luoghi entro cui si articola l'attualità è il pericolo, sempre incombente, di una ricaduta nella metafisica, ed è probabilmente questo il motivo per cui Heidegger stesso non ha mai sviluppato queste indicazioni, ma, al contrario, ha sempre più insistentemente identificato la modalità privilegiata di apertura dell'essere con il linguaggio poetico. La difficoltà di elaborare un'ontologia dell'attualità una volta venuta meno la metafisica (se non nel senso, filosoficamente molto debole, dell'impressionismo sociologico) rinvia al fatto che di "mondo" si può parlare solo in presenza di un *arché*, di un principio di organizzazione unitario:³⁴ non esiste mondo se non dove è all'opera una metafisica, in caso contrario esistono "frammenti", che non si ricompongono un mondo storico unitario. «Le epoche della metafisica» scrive Vattimo «sono epoche "archeologiche", la cui costituzione si dispiegava come attuazione di un principio, dal quale tutto, tendenzialmente, dipendeva: non ci sono "mondi" storici unitari se non dove è all'opera una metafisica».³⁵

Una difficoltà, quest'ultima, che si supera, secondo Vattimo, soltanto se ci si sforza di comprendere il significato profondo dell'ontologia dell'attualità: essa – alla stregua, del resto, di altre espressioni della cultura novecentesca, dalla teologia dialettica alle avanguardie artistiche, al dibattito sulle scienze dello spirito – è la reazione ad una condizione di di razionalizzazione tecni-

³³ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935), in *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1950, tr. it. di P. Chioldi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1989, pp. 46-47: «Un modo essenziale in cui la verità si istituisce nell'ente da essa stessa 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. Un altro modo ancora in cui la verità si fonda è il sacrificio essenziale. Un altro modo in cui la verità diviene è l'interrogazione del pensiero che, come pensiero dell'essere, lo nomina nella sua dignità di problema. La scienza, al contrario, non è affatto uno storicizzarsi originario della verità, ma l'elaborazione di un dominio di verità già aperto [...] Quando e nella misura in cui una scienza, procedendo al di sopra della esattezza, perviene a una verità (cioè a un essenziale scoprimento dell'ente come tale) essa è filosofia».

³⁴ «La metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca» (M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege*, cit., trad. it. *L'età dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 71).

³⁵ G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, cit. p. 202.

co-scientifica che sembra sfociare in una sorta di società dell'«organizzazione totale»: una società che mette in pericolo la libertà individuale, ma che, più in profondità, sembra condurre alla perdita del senso unitario dell'esistenza, completamente dissolto all'interno dei ruoli sociali. L'eccessiva specializzazione è sinonimo di perdita di libertà come frammentazione dei significati e delle esperienze vissute dell'individuo. Nella misura in cui la metafisica come ordine razionale si realizza nella sua integralità e la sua essenza violenta si svela, l'ontologia dell'attualità si rende necessaria come tentativo di mostrare all'interno dell'apertura dell'essere moderna i tratti di «una nuova apertura che abbia tra i suoi caratteri costitutivi la possibilità di una ricostruzione del senso unitario dell'esistenza oltre la specializzazione e la frammentazione proprie della modernità».³⁶

È questa la direzione che ci permette di giungere al luogo primario entro cui tale apertura accade: in termini heideggeriani, la tecnica come *Ge-Stell*, come insieme dello *Stellen*, del porre, comporre e disporre tutti gli enti in rapporti di causa ed effetto all'interno di una totalità processuale entro cui si perdono i contorni stessi della distinzione tra soggetto e oggetto. Soltanto ripartendo di qui è possibile articolare una riflessione che sappia tradurre in termini pratico politici il discorso sull'ontologia dell'attualità. E questo nonostante Heidegger, agli occhi di Vattimo, rimanga in fondo ancorato a un'idea antiquata della tecnologia, come tecnologia a motore, meccanica, ancora legata a un potere centrale, che dà vita a una «società subordinata a un potere centrale che manda i suoi ordini a una periferia puramente passiva, appunto come le rotelle di un ingranaggio, siano poi questi ordini impulsi meccanici, slogan di propaganda o pubblicità commerciale».³⁷ Nell'interpretazione di Vattimo, tale visione della tecnica è inadeguata rispetto ad alcune intuizioni dello stesso Heidegger, per esempio quelle contenute nel saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo*, dove la dissoluzione della contrapposizione tra soggetto e oggetto viene pensata in riferimento alla moltiplicazione infinita di immagini del mondo che, entrando in conflitto tra loro e rendendo il mondo nel suo complesso «incalcolabile», conducono a una consapevole riduzione della violenza da parte di agenzie interpretative che esplicitamente si riconoscono come tali. Lo sviluppo delle nuove tecnologie informatiche – l'incessante raccolta e distribuzione di informazioni che esse producono – rendono impossibile pensare l'essere come un che di immutabile e conducono a un progressivo *indebolimento* del principio di realtà di cui è necessario cogliere il potenziale emancipatorio. Arriviamo al cuore del discorso di Vattimo sul

³⁶ Idem, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 23.

³⁷ Ivi, p. 26.

presente. Un'ontologia dell'indebolimento – è questa la tesi di fondo che percorre i suoi ultimi saggi – è densa di risvolti giuridici e politici nella misura in cui è legata a filo doppio allo sviluppo di una società democratica: nel mondo della tecnica l'essere non può più venir pensato come “dato” oggettivo, ma è affidato alla libertà di coloro che, incessantemente, gli danno forma, in conversazione e dialogo con altri esseri umani.

luca.savarino@gmail.com