
Ermeneutica del declino

Estetica, ontologia e politica

alle origini del pensiero di Gianni Vattimo

PIERO PALMERO

Premessa

L'*ontologia del declino*¹ è la realizzazione di un pensiero ispirato da Nietzsche, Heidegger e Gadamer che assume, in Vattimo, un sapore originale. È quel sapore particolare che ci spingeva, alla fine degli anni settanta, a seguire i corsi di Estetica – e i relativi seminari – con grande interesse.

La motivazione della scelta, per molti di noi, non era solo di ordine culturale (anche se in quell'ambiente si riusciva, finalmente, a percepire l'esistenza viva della filosofia contemporanea, francese, tedesca e americana). Sentivamo, oltre a ciò, che “ne andava di noi” e che i corsi e i seminari del dipartimento di ermeneutica non erano solo commenti a testi filosofici ma autentiche aperture di orizzonti, utili per capire la complessità disorientante di quegli anni.

Dopo il 1976, anno politicamente ricco di speranze per la sinistra, il 1977 fu l'anno del Movimento (Bologna, le radio libere, Bifo e radio Alice). Ma la fiducia che si fossero aperti una nuova fase creativa della politica e un rinnovamento del costume in senso “libertario” s'interruppe bruscamente. Il 1978, infatti, fu un anno drammatico che segnò la doppia fine della politica: la tragica conclusione del caso Moro determinò il blocco della normale dialettica maggioranza-opposizione e nacque il governo di unità nazionale. In parallelo, riprese la lotta armata del terrorismo rosso, convinto di essere l'avanguardia di una nuova Resistenza. La fine dei movimenti fu per molti la fine della politica ufficiale, ma per altri significò la scelta di un impegno caratterizzato da un più basso profilo, non violento ma attivamente antagonista. Il 1978 è anche l'anno in cui venne approvata la legge 180 che consentiva la chiusura

¹ Ci riferiamo, in particolare, a due testi di Gianni Vattimo: *Le avventure della differenza. Cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, Garzanti, 1980 e *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981.

dei manicomi. Era definita, impropriamente, “Legge Basaglia” e prendeva il nome dal leader dell’antipsichiatria, noto medico triestino di formazione fenomenologica; un borghese antiborghese che fece capire a tutti che il senso della follia andava ripensato: era un dono “scottante” per tutti e non una condanna per pochi. Molti giovani, allora, ritenevano che la politica “giusta” fosse quella: essere dalla parte di chi non viene neppure riconosciuto come “parte”. Con questo desiderio di militanza non più impegnata nei partiti ma nella lotta per i diritti, mi sono avvicinato all’antipsichiatria durante gli anni di università. Il volontariato in ospedale psichiatrico non era come leggere Guattari...: più sporcizia, meno teoria, poca medicina, niente psicanalisi e molta violenza, diffusa e concentrata. Era diverso dal leggere Lacan ma altrettanto utile. L’importante era, per molti di noi, tenere insieme esistenza e teoria; in questa prospettiva, filosofia e antipsichiatria si sposavano bene e il matrimonio fu felice anche se non eterno. Ma di quegli anni “densi” è bello ricordare, in parallelo, la vivacità del Dipartimento di Ermeneutica, riccamente popolato da figure positive e determinanti per la nostra formazione. Il primo che incontrai, in biblioteca a consultare il repertorio di Lovanio, fu Giampiero (Cavaglià) che mi aiutò a trovare quello che cercavo, con immensa pazienza e gentilezza. In seguito, la sua doppia competenza di magiarista e germanista fu preziosa per l’impostazione della mia tesi sul “giovane Lukàcs”. Di lui conservo un ricordo vivo e dolce: un intellettuale colto e raffinato e un amico morto troppo presto. Preziosi furono, allora, i seminari di Gianni (Carchia) su temi estetici e teoretici a noi spesso sconosciuti. Citava, con assoluta familiarità e con lo stile sobrio che identifica i grandi, qualunque testo e a noi pareva che nulla gli fosse sconosciuto. Scriveva perle di rara bellezza teoretica racchiuse in sintesi quasi esoteriche. Orizzonti teorici complessi e affascinanti arrivavano a noi filtrati attraverso il suo autentico genio filosofico che stabiliva analogie e differenze tra universi di pensiero che incontravamo per la prima volta. Rigore ed intensità ispiravano la sua ermeneutica dotta di neognostico polimate, incapace di banalizzare la filosofia ed abilissimo nell’affrontare i nodi più esoterici della riflessione. Attraverso la sua mediazione ci avvicinammo ad Apel, Benjamin, Adorno, Gehlen... E con la sua consulenza scelsi il tema della mia tesi di dottorato: *Alois Riegl e la scuola viennese di storia dell’arte*.

Una battuta di Vattimo: «Ci nutriamo, spesso, delle briciole di Carchia» svela contemporaneamente le due personalità e indica, con affettuosa ironia, la genialità di Gianni. Ma la presenza più costante e positiva era – ed è ancora – Roberto (Salizzoni): la vera anima della «Rivista di estetica», sempre straordinariamente e produttivamente interessato alla didattica (parola tabù nel mondo accademico), di fine intelligenza relazionale, saggio e dotato di grandi capacità organizzative. Infine ricordo con affetto Ugo (Ugazio), che

per tutti noi era un riferimento positivo e orientante fra i testi di Nietzsche e Heidegger. Difficile tradurre la sua singolarità, al di là della sua capacità di avvicinarci con pazienza a temi di rara difficoltà quasi dimentico di sé, al di là delle sue straordinarie virtù di traduttore, finissimo ed efficace, di Schleiermacher e di Heidegger. Ricordo, perché emblematico, il ciclo di seminari di teoretica da lui curati e dedicati al tema: «Rilke come metafisico», che per due semestri ci hanno consentito di entrare in concreto nella metafisica poetica delle *Elegie duinesi*. Analizzate con cura e profondità, ci hanno reso più comprensibile il “secondo Heidegger”, riletto alla luce di una “metafisica del congedo” di ispirazione nietzscheana.

Era dunque un ambiente filosoficamente ricco nel quale potevamo incontrare pensatori come Gadamer, Derrida e Lyotard in occasione di lezioni, seminari e convegni. Ricordo, in particolare, l'incontro con Lyotard, già allora noto come massimo teorico del postmoderno e scoperto nella sua profonda umanità di pensatore “libertario”, attento alle difficoltà degli altri, ironico eterno fumatore e tenace assertore del fatto che ognuno dovesse parlare la propria lingua; dunque niente traduttori: lui parlava in francese e noi in italiano. Bastava concedersi il tempo giusto per capirsi, per scherzare e – in qualche modo – per fraternizzare; commentando, a colazione, le notizie dei giornali, gli umori dei relatori al convegno o l'ansia organizzativa dello staff, da lui sempre compreso ed aiutato in modo fine ed amichevole.

Ricordo che il termine Maestro, alla fine degli anni settanta circolava tra noi allievi – Franca, Claudio, Sandro, Tonino, Maurizio, Elena – e tutti si sorrideva nel pronunciarlo. Il termine, tuttavia, veniva sempre ‘detto’ con la maiuscola e mai con sarcasmo. L'ironia, anche in quell'occasione, era frutto della quotidiana frequentazione col Maestro, troppo attento per non compiacersi, ridendo, di quella parola che – nel nostro caso – identificava una relazione discente-allievo molto diversa da quella, sicuramente più classica, che stringeva Vattimo a Pareyson. La serietà del loro rapporto, complesso, intenso e tormentato, era sicuramente diversa da quel legame, altrettanto importante per noi, ma sicuramente più leggero e contrassegnato dal suo naturale humor. Maestro di wit, mai pesante, sempre acuto e mai neutrale.

I. Estetica ed Ermeneutica

«Ma cosa accade quando il Maestro è Margherita?».
Anonimo

L'estetica e l'ermeneutica ci apparivano come vie per realizzare una comprensione non banale della realtà; disincantata e impietosa nei confronti di molte verità consumate dalla velocità dei tempi e ormai divenute esistenzial-

mente e teoreticamente insostenibili. Non era solo un fisiologico ribellismo giovanile a muoverci, ma anche l'intravedere che il nichilismo era destino epocale; tratto dei tempi oltre che teoria. E ancora oggi l'intreccio metafisica-nichilismo-politica costituisce forse, nel pensiero di Vattimo, la sfida più interessante. L'ontologia del declino ci appariva, allora, come un esito filosofico, certo non conclusivo, ma finalmente all'altezza dei tempi: un fare i conti originale con il pensiero e la società alla fine della modernità. Era un modo non normalizzante per leggere la tarda modernità, affinché questa non coincidesse né con la violenza del terrorismo – contemporanea eppure anacronistica – né con l'elogio pacato e placato della superficie: un'apologia dell'esistente che era per noi l'equivalente della "semplice presenza" criticata da Heidegger.

L'ontologia del declino era per noi figlia della «morte di Dio». Elaborato il lutto e guariti dalla «malattia delle catene», la morte di ogni assoluto ci libera e ci vincola: ci libera dal fanatismo perché l'oltreuomo, insegnava Vattimo, è in realtà un *moderato* che non deve più propugnare valori assoluti per sentirsi legittimato ad esistere. Ci vincola, invece, perché ci condanna alla libertà; una «libertà del simbolico» storicamente qualificata ed eticamente impegnativa.

La caducità viene assunta come a priori, ma mitigata da quell'arte del congedo che la fine della metafisica impone ad ogni incontro. La solitudine che ne deriva non è un residuale titanismo romantico, ma semplice consapevolezza del «deserto che cresce» continuamente intorno a noi (Nietzsche). La nostra riconosciuta fragilità ci costringe a rimodulare di continuo le regole, fondate solo su "accordi" e non su presunte naturalità. Alla fine della modernità, svanita l'enfasi della novità, c'è di nuovo spazio per il tragico: nuova componente della condizione tardomoderna.

L'ontologia dell'attualità, allargamento naturale dell'orizzonte ermeneutico, si configura – in tale contesto – come forma di comprensione dell'essere all'altezza dei tempi. Il proprio tempo "appreso col pensiero" era l'immagine della filosofia consegnataci da Hegel. E la *debolezza* implicita nell'ontologia del declino è anche questo; non la «canzone da organetto» contro cui la facile e rancorosa polemica dei filosofi forti si è scagliata, spesso con rabbiosità sospetta. Indica al contrario che è necessaria una forza intensa per schierarsi dalla parte di ciò che è debole: indebolirlo ulteriormente sarebbe un compito più semplice e remunerativo perché la riconoscenza del pensiero dominante è nota. Ma esiste un pensiero non dominante? Tale virtualità – l'emergere del non dominante – ha la forza sufficiente per diventare pensiero? E questo è un modo nuovo di proporre la questione della verità.

2. Essere, storia e linguaggio: a partire da Heidegger (1963)

«Die Ros ist ohn warum».
Silesio

Attraverso l'interpretazione ontologica di Nietzsche e Heidegger, Vattimo sottolinea che il cardine della metafisica moderna – da Cartesio a Nietzsche – è la costruzione dello statuto del soggetto come dominatore di un oggetto che gli corrisponde intimamente (il soggettivismo moderno e il culto dell'oggettività sarebbero, dunque, due facce di una medesima medaglia). Nella lettura di Vattimo, la metafisica, che giunge a compimento con Nietzsche, è resa possibile dalla lettura ontologica di *Sein und Zeit* inteso come prima grande tappa del disvelamento dell'oblio dell'essere. Heidegger si assume il compito di identificare con chiarezza il problema della metafisica come problema ontologico: l'oblio dell'essere indica il problema della temporalità come il “non pensato” della metafisica occidentale, modellata sulla “semplice presenza”. Secondo Heidegger, ricorda Vattimo, è proprio l'intenso rapporto con il problema della verità che impone a Nietzsche – attraverso un lungo iter di smascheramento progressivo – di approdare al nichilismo; esito finale del pensiero metafisico. Il nichilismo è dunque l'ultima parola pronunciata sul problema ontologico. In questa prospettiva, l'esistenzialismo di Heidegger consiste nel portare a compimento la filosofia di Nietzsche, tentando di risolvere i fraintendimenti prodotti dalla riconosciuta centralità del nulla nella storia della metafisica da Kierkegaard a Nietzsche. La finitezza dell'esserci, che si esprime nella sua natura temporale di progetto “gettato”, indica una nuova visione del nulla, non più pensato attraverso le lenti deformanti della “semplice presenza”. Dunque, nella lettura coerente che Vattimo opera della filosofia heideggeriana, il nulla, inteso come costituzione intima dell'esserci, è l'anticipazione del carattere “eventuale” dell'essere sviluppato dal secondo Heidegger (*Ereignis*). L'angoscia e la riproposizione della centralità del nulla ad essa connessa – la possibilità dell'impossibilità – ci consentono, finalmente, di interpretare il nulla costitutivo dell'esserci come “tonalità affettiva” ineludibile che ne svela la natura temporale di progetto “gettato”. Il riconoscimento della temporalità e della finitezza non sono, dunque, conquiste finali che illuminano sull'essenza dell'esistere, ma soluzioni che spingono il pensiero oltre il blocco metafisico costituito dalla “semplice presenza”. Tali conquiste aprono la via verso una nuova riflessione ontologica. Ma il nuovo oggetto del pensare, non essendo più pensabile come oggetto ma come orizzonte (essere), implica un'assunzione della consapevolezza che il linguaggio metafisico, coniato per descrivere l'essere della semplice presenza, è incapace di esprimere l'eventualità dell'essere, il suo essere evento. *L'Ereignis* ha infatti consumato quei

tratti di stabilità e di eternità che, tradizionalmente, identificano il linguaggio della metafisica. In relazione a ciò, secondo Vattimo, la coerenza complessiva del pensiero heideggeriano si esprime anche nella tormentata ricerca di un linguaggio “diverso”, attento alla rivoluzione ontologica preparata da *Sein und Zeit*.

Dunque la chiave di lettura che consente di aprire la prospettiva di una verità dell'essere a partire dalla descrizione temporale dell'essere dell'esserci, è già chiara nel 1963. E l'analisi ontologica prosegue, coerentemente, con l'identificazione del carattere cruciale di due opere fondamentali successive alla *Kehre*: il saggio sull'origine dell'opera d'arte² e la conferenza su Hölderlin.³ L'analisi rivela chiaramente che non è l'estetica intesa come sapere disciplinare ma la riflessione sull'arte, o meglio sull'*opera d'arte* (che esclude a priori ogni teorizzazione astratta) a consentirci di evidenziare l'esistenza di un ente – l'opera d'arte appunto – che non è solo segno, né strumento e sfugge alla natura del “rimando”. L'opera d'arte non è cosa tra le cose, né è inserita in contesti che ne evidenziano un significato univoco, ma consiste nell'apertura su mondi (epoche, società, ...) non altrimenti esperibili. L'opera – ricorda Vattimo interpretando Heidegger – è quella “non cosa” che funge da porta diretta su una visione “più originaria” della verità normalmente intesa come conformità. Ci svela infatti il carattere eventuale dell'essere e si colloca oltre l'ontologia metafisica modellata sulla semplice presenza, rassicurante e prevedibile. L'incontro con l'opera d'arte diventa simbolo di una nuova modalità del pensare, perché l'essere dell'opera non è un ente intramondano, ma esistenza *irriducibile e indeducibile*, dunque incontro originario.

E tra le arti è sicuramente la poesia – l'arte del linguaggio per eccellenza – a simboleggiare tale incontro originario che, in questo caso, si configura come incontro con la parola poetica, autentica espressione della creatività dell'esserci. La poesia è dunque *invenzione, fondazione e conservazione* del linguaggio. La parola poetica, inoltre, ha la capacità, dice Vattimo, di indicare con chiarezza cosa l'essere non è: «L'essere non è linguaggio come non è evento» (ESL, II3) o ricadremmo nella metafisica che identifica il proprio oggetto con qualità, appunto metafisiche, che lo qualificano. Eppure: «È la parola che dà l'essere alla cosa...» (ESL, II4) anche se «la parola in quanto tale, cioè, non è; non è un ente, ma ciò per cui ciascun ente è tale» (*ibidem*).

L'essenza del linguaggio, la sua originarietà che antecede e rende possibi-

² M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri Interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

³ La conferenza *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* fu pronunciata a Roma il 2 aprile 1936 e pubblicata nel 1937 (Monaco, Langen e Müller).

le la predicazione (*Aussage*), è oltre la conformità tra proposizione e cosa: è il linguaggio poetico. Solo nella poesia risulta impossibile la riduzione della parola a semplice segno, utilizzabile per identificare un significato determinato e raggiungibile attraverso un rimando specifico ed univoco. Solo la parola poetica “apre” un mondo e mai in modo universalmente generico; infatti è sempre una specifica epoca della storia dell’essere quella che il linguaggio poetico “lascia essere”, fa “venire alla luce”. È la natura eventuale dell’essere ciò che la poesia manifesta, ma tale venire alla luce di qualcosa che si mostra nel nascondimento è sempre un’esperienza “singolare”, non deducibile da altro, non riconducibile ad altro: «L’evento non può essere pensato che al singolare e tuttavia come evento» (ESL, 117). La parola poetica è dunque espressione della finitezza e della storicità: «...la parola dà l’essere alle cose nel senso che definisce l’ambito linguistico entro cui di fatto le cose verranno all’essere per una determinata umanità storica...» (ESL, 118).

L’essere della cosa è dunque essenzialmente *linguistico*. Inoltre, nell’analisi dell’opera ci troviamo di fronte, sostiene Vattimo, alla ripetizione dell’analitica esistenziale, ora interpretata alla luce di una nuova ontologia. L’intreccio linguaggio-*Geviert* sottolinea la natura eventuale dell’essere. I mortali – elemento della “quadratura” – sono la parte che ascolta, i divini “accennano”, terra e cielo sono i fondamenti inesauribili del senso; fondi non consumabili ma “abitabili”. La cosa «fa dimorare presso di sé la quadratura» (ESL, 121). Dunque l’originarietà della parola poetica consiste nel fatto che non descrive uno “stato di cose”, ma rende possibile *ogni* relazione: «...essa è ciò in cui solo è reso possibile ogni *Verhältnis*, ogni rapporto» (ESL, 124). Nella nuova visione poetico-ontologica: «...l’essere usa l’uomo come proprio messaggero» (ESL, 132). Esiste cioè una coappartenenza espropriante di uomo ed essere in cui l’annuncio – che è l’essere – necessita dell’ascolto dell’uomo poiché l’*Ereignis* si dà nel linguaggio. In tale contesto anche la non-parola acquista senso: è il silenzio come fondo da cui provengono i suoni perché: «il silenzio non è la pura e semplice assenza di un dire, ma la sede di ogni parlare» (ESL, 138). Ogni enunciazione (*Aussage*) è resa possibile da un dire originario (*Sage*) che è un “linguaggio senza parole”, che è destino per l’uomo *ascoltare*. Il silenzio, non assenza vuota ma dimora di ogni senso dicibile, è un dire originario: l’autentica “apertura” in cui consiste il linguaggio. Ma il linguaggio dell’uomo è sempre solo risposta, corrisponde ad un appello: «L’appello non è mai esaurito, cioè adeguatamente ascoltato da nessuna risposta. Nessuna *Aus-sage* riesce ad afferrare la *Sage* originaria. Proprio in quanto si sottrae nella sua assenza il silenzio fa essere i singoli discorsi e quindi lascia apparire le cose. Il suo sottrarsi non è un fatto negativo, ma un riservarsi per sempre ulteriori appelli» (ESL, 141).

Si consuma, dunque, nell'interpretazione della parola poetica, l'essere concepito dalla metafisica. Il pensiero metafisico è filosofia in quanto ricerca del fondamento (*Grund*). Scopo del pensiero filosofico occidentale è "rendere presente" il fondamento, la causa, l'origine, l'essere... in modo che, al termine della ricerca, la comprensione coincida con l'*esplicitazione* assoluta dell'oggetto cui è stato sottratto ogni segreto. Nietzsche svela che il delirio di fondazione, il voler mettere in piena luce, il rendere evidente alla coscienza la natura nascosta dell'oggetto, è frutto di un desiderio di verità che non ha come risultato la conquista del fatto in sé, ma solo una sequenza di *interpretazioni*. L'oggetto è il correlato di un soggetto che lo determina inconsapevolmente e che crede di poter risolvere l'altro da sé in conoscenza. In realtà il soggetto si appropria "inconsapevolmente" di pure proiezioni dell'io (anch'esso finzione) prive di oggettività. Resta dunque da svelare la natura dell'io. La "scuola del sospetto" assume come ambito di indagine la coscienza, lo statuto del soggetto, e con Nietzsche si completa l'ultimo tratto della metafisica: il nichilismo. Tale pensiero coincide con la fine della credibilità della metafisica. Dopo Nietzsche, il compito di Heidegger consiste, per Vattimo, nel riuscire a pensare il "non pensato" della metafisica; il che significa non credere più di poter ridurre l'essere al pensiero e quindi alla 'rappresentazione' del soggetto: «L'essere non è mai ciò che è pensato, nel senso di rappresentato, ma ciò *in cui* si pensa...» (ESL, 153). Se l'ideale del pensiero non è più il non nascondimento, il pensare diventa ermeneutica, ascolto: «...mettersi in grado di ascoltare superando la mentalità "misurante" del razionalismo che domina la metafisica» (ESL, 155). L'ontologia ermeneutica si colloca, dunque, oltre la pura esplicitazione metafisicamente fiduciosa di poter rispecchiare il senso autentico di ogni testo: «Rispondere all'appello del testo (e dell'essere, come luce in cui il testo, l'enunciazione, mi si presenta) è ben diverso che chiarire il testo» (*ibidem*). Il pensiero "rammemorante" metafisico, si costruisce in consonanza con il poetare, perché: «Nella poesia risuona *das Erstaunende*, ciò che meraviglia e sorprende...» (ESL, 166). In conclusione: «...ogni parlare [...] ha sempre anche il carattere dell'interpretare, del portare in luce...» (ESL, 168). Il linguaggio si configura, dunque, come «unità inscindibile di appello e risposta» (ESL, 169) e «ogni epoca è interpretazione di altre epoche» (ESL, 170). Conseguentemente, struttura dell'essere è la propria storia intesa come storia dell'invio continuo di messaggi e risposte, di appelli e risposte: «Se il linguaggio è la vera sede dell'accadere della storia, l'autentico impegno storico è l'*ermeneia*» (ESL, 192).

3. Il soggetto e la maschera: la ‘liberazione’ di Nietzsche (1974)

«Dolore è il rompersi del guscio che racchiude la vostra intelligenza».
K. Gibran

Per Vattimo l’“eterno ritorno” è la vera sostanza del nichilismo. Ma lo smascheramento, in prima battuta, conduce ad una consapevolezza paralizzante: alla fine dell’illusione che esistano uno scopo ed un senso senza trovare la forza per reagire. Il rischio è soccombere alla negatività irrisolvibile dell’eterno ritorno dell’*assenza di senso*. Per uscire da tale empasse che costituirebbe un esito negativo dell’itinerario di smascheramento percorso da Nietzsche è necessario, per Vattimo, tentare di pensare insieme nichilismo (esito dello smascheramento ed evento della metafisica) ed eterno ritorno. Per affrontare questo nodo reinterpreta le bellissime pagine dello Zarathustra (inizio del terzo libro) dedicate a delineare il sogno-visione-profezia dell’eterno ritorno, definito da Nietzsche il “pensiero più abissale”. In tale contesto, ritorna la necessità di comprendere l’importanza della “decisione” (il morso del pastore) e la nostalgia di Zarathustra per il riso del risvegliato che conclude positivamente la visione. Il riso è quello dell’oltreuomo che Zarathustra non vedrà mai. A questo proposito Vattimo sottolinea come la versione dell’eterno ritorno qui riproposta evidenzia una peculiarità: «L’unico elemento nuovo che compare qui è il tempo, e cioè la connessione, da cui siamo partiti, dell’idea del nichilismo con quella dell’eterno ritorno dell’uguale» (SM, 194). È la rilettura di quelle pagine, *La visione e l’enigma*, la chiave ermeneutica che consentirà a Vattimo di confermare la propria intuizione dell’*Übermensch* come oltreuomo e di Nietzsche come profeta di una “liberazione del simbolico” che ha nell’arte il proprio modello.

Lo sfondo teorico sul quale Vattimo colloca la propria intuizione è il convincimento che la nuova interpretazione di Nietzsche sia possibile solo se l’itinerario dello smascheramento, conclusosi con il nichilismo, non venga letto solo come teoria, da collocare a fianco di altre teorie, ma come fase fondamentale della storia dell’essere nella quale Nietzsche rappresenta l’autentico “compimento della metafisica”. Solo in tale prospettiva, tutta heideggeriana, è comprensibile l’interpretazione del nodo: nichilismo-eterno ritorno-oltreuomo. L’operazione ermeneutica condotta in modo originale sulle pagine di Nietzsche che esprimono l’intuizione dell’eterno ritorno, rifiuta la lettura di Löwith e si inserisce, creativamente, nell’alveo dell’ermeneutica heideggeriana. Sottolinea infatti come la ‘decisione’ del pastore richiami alla mente quella decisione “anticipatrice” che, in *Sein und Zeit*, conferiva senso all’esserci autenticandone l’esistenza. La visione destinale ed epocale che Vattimo ha dell’eterno ritorno è profondamente ermeneutica in quanto rivela una circolarità fon-

damentale: la coappartenenza tra eterno ritorno e storia dell'essere (Metafisica). Quel che manca in Heidegger, aggiunge Vattimo, è la connessione tra eterno ritorno, oltreuomo e "liberazione del simbolico". A tale nesso consegue, negli sviluppi successivi dell'ermeneutica vattimiana, quella finissima lettura del "crepuscolo del soggetto" che costituisce, forse, l'esito più raffinato dell'opera e l'apertura concreta verso un pensiero ormai "al di là del soggetto". Il senso dell'interpretazione di Nietzsche si chiarisce nel secondo capitolo della terza parte del libro: *L'eterno ritorno e la decisione*. È importante «...sollevarsi senza angoscia al di sopra della vicenda della metafisica» (SM, 200). Lo spirito libero è in grado di elevarsi a questa condizione, ma resta in lui viva la "malattia delle catene". Per questo è necessario riuscire ad interpretare l'eterno ritorno in modo completo e positivo; poiché: «solo dal punto di vista di un soggetto che, come 'presente', si senta spettatore esterno della vicenda del divenire insensato e della finzione necessaria, tale vicenda può ancora apparire come uno spettacolo disperante» (SM, 201). Qui Vattimo, attraverso la sottolineatura di una connessione fondamentale, ci fa comprendere come l'eterno ritorno, che nella *Gaia Scienza* era il "peso più grande" e cioè insopporabile per il non oltreuomo che vive la scissione metafisica tra evento e significato, possa diventare, «oltre la disperazione e il nichilismo negativo» (*ibidem*), premessa di una nuova visione del tempo che ne annulla la struttura edipica tradizionale; solo questo può generare il riso catartico del "trasformato".

La decisione che dà origine all'eterno ritorno è segno di un'umanità ultrametafisica, ormai ben oltre la disperazione conseguente all'idea incompleta dell'eterno ritorno come ripetizione infinita dell'assenza di senso. È quella visione, parziale e negativa, della dottrina di Nietzsche che ne fa una "canzone da organetto" fastidiosamente modulata dal nano, pesante, banalizzatore e pessimista. L'eterno ritorno non è solo una teoria ma l'effetto di una decisione (prassi) che trasforma solo chi è già parzialmente cosciente che anche il soggetto, ultimo baluardo della metafisica, è *finzione*. Il morso alla testa del serpente, dice Vattimo, non aggiunge alcun elemento di consapevolezza all'idea, già chiaramente espressa, dell'eterno ritorno; tuttavia è un gesto paradossale che svolge, nella storia, il ruolo di superamento di quel "disgusto" che deve essere attraversato interamente per poter giungere alla liberazione. La circolarità del tempo non può assumere la configurazione di una visione teorica alternativa che ri-sostituisce alla linearità ebraico-cristiana la ciclicità presocratica. Se così fosse, sostiene Vattimo contro Löwith, cadrebbe la critica smascherante che ha avuto come esito il nichilismo: «L'eterno ritorno non è una struttura essenziale della realtà che si tratti di riconoscere e accettare, più o meno spinozianamente. In una situazione del genere, si riprodurrebbe il rapporto tra un ordine oggettivo della realtà e un soggetto spettatore, che

non ha nessuna possibilità di armonizzarsi con l'insieme della dottrina di Nietzsche...» (SM, 205). La decisione del pastore (il morso) ha, per Vattimo, una natura paradossale: «Essa è insieme la dimostrazione dell'efficacia della decisione e il riconoscimento del suo esser-già-eternamente-accaduta» (*ibidem*). Dunque l'eterno ritorno non è il ripristino della fede in un'antica struttura cosmica di natura ciclica che preesiste al soggetto e gli impone la ripetizione come destino (stoicismo), ma deve essere “deciso”, “istituito”: «Ciò è conforme al carattere di evento che esso ha in comune con la morte di Dio e con il nichilismo» (SM, 206).

In sintesi, l'eterno ritorno non è una teoria che il soggetto elabora a proposito del mondo: «...questa dottrina non è una struttura metafisica del mondo da riconoscere teoreticamente, ma un nuovo modo di essere dell'uomo, e insieme del mondo, che si tratta di costruire» (SM, 207). Istituire l'eterno ritorno significa dare origine ad un mondo nuovo e ad un uomo nuovo in grado di vivere il tempo in modo diverso. L'umanità futura, così modellata, sarà finalmente «capace di volere la ripetizione, capace di non vivere più il tempo in modo angoscioso, come tensione verso un compimento sempre di là da venire» (*ibidem*). Dunque il problema – o il progetto – della liberazione è legato ad una particolare “negazione del tempo” concepito come sequenza nella quale: «...ogni momento è solo in funzione di quelli che lo precedono e lo seguono; ma ciò significa che non ha in sé un proprio significato, che non rappresenta quella coincidenza di essenza ed esistenza che è la condizione per poter sempre di nuovo volerlo. Non si ripete al limite, perché non lo merita essendo costitutivamente “inessenziale”, privo di essenza» (SM, 209). Chi è l'uomo per cui il tempo non sarà più una lotta di attimi che si superano distruggendosi via via «in una storia edipica in cui il figlio si afferma solo uccidendo il padre; ma sarà invece la presenza pacifica del significato tutto calato nel fatto?» (*ibidem*). Solo l'oltreuomo comprende che: «L'eterno ritorno non è tanto la negazione del tempo, quanto la negazione della trascendenza. Il tempo che qui viene negato è il tempo come tendere estatico ad altro, il procedere verso un fine che proprio in quanto non è (mai) raggiunto lascia essere il tempo nelle sue varie articolazioni» (SM, 209-210). L'uomo all'altezza della “risoluzione del conflitto” è infine un uomo felice, perché: «capace di vivere l'unità dell'essere e del significato» (SM, 211). Ma premessa di tale rivoluzione che coinvolge il mondo è un rinnovamento radicale del soggetto che si presenta anzitutto come un vero e proprio rinnegamento e dissoluzione di esso» (*ibidem*). È solo con la ridelineazione dei caratteri dell'oltreuomo che si completa l'interpretazione rivoluzionaria di Nietzsche, che prelude alla fondazione di un'ermeneutica postmetafisica. La “liberazione del simbolico” è quel carattere specifico dell'oltreuomo che completa il nichilismo e

realizza un mondo ormai scopertamente figlio della volontà di potenza: una volontà di potenza intesa come arte. E qui l'arte non è né nostalgia per l'armonia perduta (Schiller) né area disciplinare specializzata, ma il modello estetico di un'esistenza, liberata dal dominio, che ha superato la "struttura edipica del tempo" e realizzato la ri-creazione di un mondo postmetafisico, l'unico nel quale possa vivere l'oltreuomo.

Ma, alla "fine della modernità", l'uomo alienato, ci ricorda Vattimo citando Zarathustra (*Della redenzione*), si configura in modo diverso da quanto avveniva agli albori della rivoluzione industriale vissuta da Marx: ora gli esiti della disumanità prodotta dal dominio sono macroscopici e l'uomo alienato deformato dal dominio, carente ed ipertrofico al tempo stesso, è «uno storpio alla rovescia, che (ha) troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola» (Nietzsche). Oltre al mancare di quell'unità armonica che dovrebbe contraddistinguere l'uomo completo (non alienato), nel mondo del dominio realizzato (capitalismo) l'uomo frammentato si è, per così dire, sviluppato in modo anormale. L'esercizio unilaterale di certe funzioni ha dunque prodotto autentici mostri. L'umanità-gregge figlia dello sfruttamento capitalistico, della morale cristiana e della borghese divisione del lavoro, è ormai costituita da mostri: «Uomini cioè cui manca tutto, senonché hanno una sola cosa di troppo – uomini che non sono nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande, - costoro, io li chiamo storpi alla rovescia» (Nietzsche, *ivi*). E tali uomini sicuramente assomigliano più ai "grilli" e agli omuncoli di Bosch che ai corpi di Prassitele. Questo è l'uomo in frantumi che necessita di essere liberato e il *gregge*, aldilà delle semplici interpretazioni, siamo noi: una massa di "orride casualità" da ricomporre. Ma quale soluzione, che non sia la conciliazione dialettica, si prospetta per l'umanità se «...l'uomo moderno viene descritto come deforme perché non equilibrato, sviluppato disarmonicamente nelle sue varie facoltà» (SM, 257) e totalmente incapace di contribuire alla propria ri-creazione? La risposta di Vattimo è teoretica e militante insieme: se la storia dell'oppressione e dell'alienazione culmina nel diventare merce dell'uomo, bisogna allora realizzare:

l'identificazione dell'eterno ritorno con la liberazione dal dominio, bisogna riconoscere che la sua risposta al problema di Schiller è sulla stessa linea di quella di Marx. Il problema dell'unità di esistenza e significato, cioè della piena realizzazione dell'essenza dell'uomo in ciascun uomo singolo, si pone drammaticamente perché l'uomo non dispone totalmente del proprio destino; ma questa condizione è maturata in una storia il cui filo conduttore sono i rapporti di dominio, quelli che abbiamo analizzati come costitutivi del soggetto, della coscienza dell'uomo cristiano-borghese e in generale dell'uomo occidentale (SM, 257).

Vattimo sostiene che «per liquidare davvero Dio» e accedere «alla piena libertà del simbolico non più funzionalizzato alla società della *ratio*, bisogna attaccare la struttura del tempo» (SM, 269). È l'unico modo per creare un'umanità che si collochi oltre la logica del conflitto; non più deformata dallo "spirito di vendetta", e libera dalla "malattia delle catene". Un'umanità, quindi, esistenzialmente e socialmente creatrice, capace di ricreare un mondo che non sia il rovescio della struttura del dominio che ha identificato, da sempre, passato e autorità. Ma solo con l'eliminazione dell'utopia, del delirio di sicurezza, dell'idolo della stabilità intesa come valore assoluto e della natura come canone veritativo, si potrà vedere un mondo nuovo. Per questo l'oltreuomo di Vattimo è il controtipo della tradizione occidentale, avendo superato il desiderio di risolvere la propria infelicità attraverso il conflitto, l'incremento di coscienza, il controllo del reale e la fondazione stabile di valori metafisici. Il non riuscire a trovare in sé, nell'apparentemente povero, fragile e debole sé, la propria sostanza, ha sempre creato liberatori che, col tempo, hanno svelato impressionanti affinità con gli antichi oppressori. L'oltreuomo redime la casualità e conquista l'indebolimento inteso come valore che garantisce e protegge dal fanatismo, perché si configura come un positivo venir meno delle certezze, che apre strutturalmente all'Altro. Si impone, dunque, una nuova idea di verità, ora intesa come *accordo* e non più come adeguamento all'identità stabile di un fondamento ormai smascherato come finzione. L'oltreuomo è l'uomo che riesce a vivere e far vivere l'Altro in un mondo liberato perché oltre la mercificazione dei singoli.

Al culmine dell'alienazione corrisponde il culmine della metafisica che riduce, in modo violento, l'essere a ente. Così, metafisica e politica si ritrovano insieme, a descrivere una struttura complessiva del dominio che impone un oltrepassamento: «Servitù, dunque, è l'essere utilizzati dal padrone o in generale dal sistema della *ratio*, che mostra il suo vero volto nell'organizzazione capitalistica del lavoro, ma che si manifesta a ugual titolo nell'imporsi, all'interno del singolo, delle strutture mentali e morali prodotte dal dominio, dalla metafisica alla morale platonico-cristiana» (SM, 289). Dunque ri-creare il mondo è la sfida di quell'oltreuomo che sa "prendere congedo" ogni qualvolta è necessario, ed è pronto all'apertura, all'insicurezza e all'instabilità. Ri-simbolizzare è l'imperativo dell'oltreuomo, nella consapevolezza che «non c'è una realtà che trascenda il mondo dei simboli» (SM, 297). Ma produrre simboli che ridiano un senso al mondo senza trasformarli in feticci, significa essere in grado di realizzare il *dono*. E «non pensare più in termini di dominio» (SM, 321) significa essere in grado di donare liberamente libertà.

Quando Vattimo parla de *Il soggetto e la maschera*, ricorda che il contesto storico nel quale nacque il libro era ancora carico di quella speranza e volontà

di liberazione che caratterizzò la politica dopo il '68. Non si capisce mai, quando commenta in questo modo la sua originale interpretazione di Nietzsche come “liberatore”, se voglia giustificarsi o semplicemente contestualizzare un lavoro la cui carica rivoluzionaria potrebbe apparire oggi parzialmente infondata ed eccessivamente ottimistica. Resta indiscutibile il fatto che i risvolti politici della sua riflessione sulla storia della metafisica che vede in Nietzsche il proprio vertice si ritrovano, quasi immutati, in un saggio scritto nel 2000 per *MicroMega*: «Il ruolo centrale dell'Altro in molte teorie filosofiche di oggi prende tutto il suo significato se lo collochiamo nell'ambito della dissoluzione della metafisica, e solo a questa condizione evita il rischio del puro e semplice moralismo edificante o puramente “pragmatico”...». E ancora, nel 2007, nel capitolo conclusivo di *Ecce Comu* dal titolo *Comunismo e interpretazione* sostiene: «Ecco allora una tesi qui riassumibile brutalmente così: non si dà comunismo libertario, ‘sovietico’, senza nichilismo e rifiuto della metafisica» (pp. 121-122). Il brano si chiude con un'affermazione politica di rara evidenza: «...fonderemo il comunismo libertario su una concezione ermeneutica della società. Per la quale il conflitto delle interpretazioni è un modo di funzionamento normale che appunto deve essere lotta tra interpretazioni diverse, che si presentino come tali» (*ibidem*).

Bibliografia

- G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, edizioni di Filosofia, 1963 = ESL.
—, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974 = SM.
—, *Cristianesimo contro metafisica*, «MicroMega», 2/2000, pp. 132-139.
—, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi, 2007.