

SOMMARIO

PRIMA PAGINA

- 455 **Elena Pulcini**
*Luci e ombre di una rivoluzione permanente:
il voto alle donne sessant'anni dopo*

ITINERARI

- 467 **Gianni Vattimo**
La filosofia come ontologia dell'attualità
Intervista biografico-teorica a cura di Luca Savarino e Federico Vercellone

SAGGI

- 499 **Yamandú Acosta**
I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia
- 509 **Silvia Capodivacca**
*Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio in alcuni luoghi
di Jacques Derrida*
- 527 **Leonardo Marchettoni**
Ockham, i canonisti e l'atomismo dei diritti soggettivi

NODI

CRITICAL RACE THEORY

- 547 **Thomas Casadei**
«Razza»: il ritorno di una categoria controversa?
- 551 **Gianfrancesco Zanetti**
Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale
- 561 **Étienne Balibar**
Capovolgimenti performativi del nome «razza» e dilemma delle vittime
- 577 **Stefano Petrucciani**
Razza, razzismo e teorie critiche

- 589 **Brunella Casalini**
*Costruzione della nazione e «riproduzione della razza»
negli Stati Uniti d'America*

FINESTRE

- 601 **Giovanni Mari**
Il mondo-racconto di Sergio Givone
- 607 **Silvia Vegetti Finzi**
Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo
- 617 **Riccardo Del Punta**
Terrorismo e modernità
- 627 **Silvia Caianiello**
Energetica e tempo in Freud
- 635 **Matteo Falomi**
Perfezionismo morale e democrazia radicale

FILM IN DISCUSSIONE

- 647 **Mario Pezzella e Thea Rimini**
discutono
Moloch e Taurus di Aleksandr Sokurov

LIBRI IN DISCUSSIONE

- 657 **Sergio Caruso, Sandro Chignola e Ubaldo Fadini**
discutono
Filosofia economica di Adelino Zanini

RECENSIONI

- 673 Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (G. Briguglia); Donald Davidson, *Sulla Verità* (M.C. Amoretti); Raffaella Giovagnoli, *Razionalità espressiva. Scorekeeping: inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia* (I. Testa); Amy Guttmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy* (M. Boninu); Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (B. Carnevali); Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società* (A. Vaccari); Peter Ludlow, Yujin Nagasawa, Daniel Stoljar (a cura di), *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (C. Gabbani); Massimiliano Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil* (F. Veltri); Stefano Moroni, *L'ordine sociale spontaneo. Conoscenza, mercato e libertà dopo Hayek* (F. Zuolo); Antonio Negri, *Spinoza* (N. Marcucci); Carlo Augusto Viano, *Laici in ginocchio* (P. Donatelli)

Gianni Vattimo

La filosofia come ontologia dell'attualità

Intervista biografico-teorica

a cura di Luca Savarino e Federico Vercellone*

Domanda: Heidegger, a lezione, era solito raccontare in questo modo la vita di Aristotele: «Aristotele nacque, lavorò e morì». La tua filosofia, al contrario, non sembra rendersi comprensibile se non alla luce della tua formazione religiosa cristiana, da un lato, e del tuo impegno politico e sociale, dall'altro. Come se biografia e pensiero si rispecchiassero vicendevolmente¹.

Risposta: Quando ripenso al passato, mi accorgo che c'è molto di ideologico nella mia biografia. Al contempo, il mio pensiero è lo specchio di quello che accade: in taluni casi, non ho fatto che echeggiare motivi che stavano nell'aria, intorno a me, che respiravo tutti i giorni.

D: Iniziamo dal principio...

R: Mi sono diplomato al liceo Gioberti nel 1954. In quello stesso anno mi sono iscritto all'Università di Torino. Dovevo lavorare per mantenermi, tanto che, nel frattempo, ho anche tentato di entrare alle Assicurazioni Generali. Per fortuna non mi hanno voluto, ma, nel tentativo di giustificarmi con i miei, dicevo sempre che se anche Kafka aveva lavorato come assicuratore, potevo benissimo farlo anch'io!

La formazione liceale era già stata accompagnata da numerosi tipi d'impegno concreto. Ad esempio, avevo fondato, insieme a Enrico Fubini, Giorgio Migliardi e altri compagni di classe, un giornale studentesco che si chiamava «il Vitellone». Il titolo l'avevo trovato io: ai miei colleghi l'ho sempre detto, che nei concorsi per titoli me la sarei cavata benissimo, nel senso che credo di essere un grande inventore di titoli! Era l'anno d'inizio delle organizzazioni politiche studentesche, e le due persone che ho nominato in qualche modo rappresentavano lo spettro politico italiano dell'epoca: io ero cattolico, Migliardi era comunista ortodosso, lettore di

* Si ringrazia Guido Brivio per aver reso disponibile un suo colloquio con Gianni Vattimo, tuttora inedito, che è stato utilizzato per integrare il testo in alcuni passaggi.

«Società», una tra le riviste più noiose e difficili, Fubini invece era il tipico laico, ebreo repubblicano, che non s'impegnava molto, ma che era però un illuminato, anzi un illuminista, e che poi è rimasto tale.

Studiare filosofia è stata una scelta in larga parte figlia della mia vocazione religiosa e della mia militanza politica: era un modo di mettere insieme religione e politica senza essere democristiano. In quel periodo ero molto avviluppato all'interno dei meccanismi di formazione cattolica: da un lato l'apostolato dei laici, la militanza nell'Azione Cattolica, dall'altro la frequentazione di un Monsignore torinese – Petrus Caramello – che si occupava di San Tommaso dalla mattina alla sera, compresa la notte. Avevo anche conosciuto Mazzantini che, proprio perché tomista, non era benvenuto da Guzzo: ragion per cui era professore ordinario, ma a Genova, e professore incaricato a Torino, dove teneva un corso di Storia della filosofia medievale.

Dopo il «Vitellone», ho collaborato a un giornale studentesco pagato dall'Azione Cattolica, che si chiamava «Quarto d'ora», un mensile, diretto da Michele Straniero. Io ero il delegato diocesano studente, ma della parte giornalistica si occupavano Straniero ed Ennio Carretto, che poi è diventato corrispondente della Stampa da New York e adesso vive negli Stati Uniti. Durante i primi anni d'università sono rimasto ancora nell'Azione Cattolica, anche se in maniera progressivamente sempre più problematica. Erano gli anni della lotta al vertice dell'Azione Cattolica tra Gedda e Carretto che, nel 1952, si era opposto a quella che venne chiamata «operazione Sturzo», ossia a un'alleanza tra la Democrazia Cristiana e il Msi per le comunali di Roma. Noi – io, Furio Colombo, Umberto Eco e altri ancora – ovviamente stavamo con Carretto, che ci sembrava meno conservatore e meno allineato rispetto alle gerarchie ecclesiastiche, in nome di un cristianesimo che io definirei maritainiano, rispettoso dell'autonomia e della dignità intrinseca della realtà terrena. Un cristianesimo largamente influenzato dalla teologia francese dell'epoca, Maritain e Congar, innanzitutto, ma anche Chenu e De Lubac.

Durante gli anni dell'Università ho lavorato anche alla televisione, dal 1954 fino al 1956, quando la Casa di Carità, Arti e Mestieri mi ha offerto un posto di professore di italiano, religione ed educazione civica. Mi ricordo che, avendo studiato molto la teologia tomistica, preparavo i corsi di religione sulla *Summa* di San Tommaso. Era un impegno anche molto appassionante. Dopo un po' di tempo, però, mi hanno cacciato, perché portavo i ragazzi più grandi alle manifestazioni. Nel 1956 – o forse nel 1957 – sono anche stato arrestato, davanti alla Riv, dove, nel corso di uno sciopero, ero andato a picchettare con la Costituzione in mano! Ero assieme a Vittorio Rieser, ci hanno caricato tutti sul camion della polizia e ci hanno portati via, poi è intervenuto il Vescovo, spiegando che eravamo «bravi ragazzi dell'Azione Cattolica» e ci hanno lasciati uscire. Dato che ci

interrogavano uno per uno, e ci chiedevano chi ci avesse mandato, Rieser sosteneva che bisognasse dire «abbiamo avuto una visione in sogno della Madonna che ci ha invitato a picchettare». Credo però che nessuno l'abbia poi davvero raccontata così!

D: Ti ricordi quand'è avvenuto il primo incontro con Pareyson?

R: Ho incontrato Pareyson più o meno attorno al mio secondo anno di Università; il Cardinale Pellegrino aveva riunito attorno a sé un gruppo cattolicheggiante a cui partecipavo assieme a Marziano Guglielminetti. Lì ho conosciuto Getto e lo stesso Pareyson. All'epoca, godeva di una reputazione molto buona, che gli veniva dall'aver preso parte alla guerra partigiana. Aveva portato le armi, anche se non credo avesse mai sparato in battaglia: lo ha ricordato anche Pietro Chiodi, nel suo libro sulla resistenza, e lui, del resto, non se n'è mai vantato in modo particolare. Pareyson era un partigiano atipico: monarchico, legittimista, cattolico, praticamente una mosca bianca. Non a caso era stato messo da parte, nella cultura di sinistra, perché aveva litigato con il Partito d'Azione e con l'ambiente della sinistra torinese non aveva molto da spartire. Poco prima di morire ha pubblicato un libro con Einaudi, ma prima, per tutta la sua vita, aveva sempre pubblicato da Mursia. È difficile dire cosa sarebbe oggi, politicamente: negli ultimi anni leggeva «Il Giornale» di Montanelli. Ecco, non sarebbe un berlusconiano, ma un montanelliano, un liberale un po' deluso, non statalista, antiburocratico. Bisogna anche tener conto che, dal punto di vista politico, Pareyson ha sempre rifiutato i movimenti cattolici di massa, considerava un limite la mia militanza nell'Azione Cattolica. Era un cattolico liberale e individualista, che non voleva mischiarsi con la sinistra democristiana.

D: Ci puoi descrivere com'era, a quell'epoca, il clima della facoltà di filosofia a Torino? Era percorsa da qualche forma di contrapposizione politica o da accese rivalità accademiche?

R: Oltre a Pareyson, c'era Abbagnano, che aveva un gruppo di allievi già allora duramente laici e critici. La contrapposizione non era di stampo politico: fascisti e antifascisti si confondevano abbastanza. Abbagnano non aveva mai duramente polemizzato contro il fascismo, al contrario, sebbene non fosse mai stato un militante, aveva anche scritto un libro di mistica fascista. Pareyson, d'altra parte, non aveva fama di irrazionalista. Si trattava piuttosto di una divisione ideologica: chi stava con i neoilluministi, chi con il gruppo degli ermeneutici.

Nell'università torinese dell'epoca, l'unità era rappresentata dal Centro di Studi Metodologico, a cui partecipavano Guzzo, Abbagnano, Pareyson, Frola, Carruccio (che era uno storico della Matematica), Barone (che era

allievo di Guzzo e liberale). Credo che Guzzo non abbia mai parlato di politica. Del resto, quando sono arrivato all'università – ed ero un buon cattolico, un credente che andava a messa tutte le mattine – mi chiedevano spesso: ma Guzzo a cosa crede? Non sono mai riuscito a rispondermi. Certo, anche lui era cattolico, ma andava a messa nella chiesa greca. Non ha mai fatto professioni di fede e nei suoi libri era centrale il discorso sulla moralità: ogni nostra attività pone capo a forme, costruisce cioè il mondo dei valori, un mondo che non potrebbe reggere se non esistesse un valore con la maiuscola, una specie di finalismo, di teleologia, che dà senso all'insieme dell'agire umano. Tuttavia il punto centrale era proprio quel «porre capo a forme»: a chi non lo conosceva direttamente, Guzzo sarebbe potuto sembrare Cassirer, una sorta di kantiano-bruniano. Guzzo ha scritto un bel libro su Giordano Bruno che una volta ho visto citato, e lodato, in un *Diario* di Gadda. La vera differenza tra Abbagnano e Guzzo era che il primo si richiamava soprattutto alla filosofia anglosassone e sosteneva che bisognasse occuparsi di filosofia del linguaggio, di filosofia della scienza, di problemi metodologici ed epistemologici insomma; mentre Guzzo era più fedele alla tradizione idealistica europea e dunque anche italiana: era stato allievo di Gentile e ci parlava dei suoi rapporti personali con Croce, di quando era andato a trovarlo, alla fine di un periodo di insegnamento trascorso a Napoli, e Croce gli aveva detto «professò, imparatevi il napoletano...».

D: Nelle vostre discussioni di allora, quanto era presente la filosofia italiana?

R: Molto poco. Gentile era stato fascista, Croce ci sembrava più uno storico della letteratura che non un filosofo. Per fare un'estetica, in Italia, Pareyson aveva preso di petto Croce, il che era un po' come dire che non esisteva una tradizione italiana alternativa. Io andavo a lezione da Del Noce, che da libero docente teneva corsi sulla filosofia italiana, in particolare ne ricordo uno su Gramsci, di cui poi ha parlato nel suo libro sull'ateismo. Nessuno leggeva Ugo Spirito, all'epoca, qualche marxista leggeva Galvano della Volpe, Garin scriveva libri di storia della filosofia ed era una specie di gramsciano, ma, a dir la verità, quella era una filosofia troppo impegnata nei partiti per essere attuale nei nostri dibattiti. Non a caso, la prima esercitazione che ho tenuto in un'aula universitaria era su un anglosassone, su John Dewey per la precisione: Pareyson mi aveva chiesto di raccontare e discutere *Arte come esperienza*. La moda era quella di orecchiare gli americani, e teniamo presente che Dewey era il più filohegeliano tra gli americani.

D: La tesi di laurea su Aristotele sembra un po' «laterale» rispetto alle tematiche che avresti poi affrontato in seguito.

R: Tra impegno politico e insegnamento ci ho messo un po' di tempo a fare la tesi: mi sono laureato nel novembre del 1959, con una dissertazione su Aristotele, che ho scritto utilizzando soprattutto i commenti di San Tommaso. Quella di studiare la *poiesis* in Aristotele era stata una scelta condizionata dal fatto che l'estetica di Pareyson era una teoria del produrre, del fare, del formare, che introduceva, nel panorama estetico italiano condizionato dal crocianesimo, una serie di tematiche completamente nuove. Con Pareyson si era da poco laureato anche Umberto Eco, che aveva fatto una tesi sull'estetica di Tommaso: se a ciò si aggiunge il fatto che all'epoca ero un cattolico praticante, amico dei tomisti, si comprendono i motivi di una scelta simile. La mia era una lettura non romantica della poesia in Aristotele, dal momento che la poesia veniva considerata come una soltanto tra le molteplici attività attraverso cui l'uomo produce. Il problema centrale era quello del significato dell'imitazione: in Aristotele imitare voleva dire «fare come la natura», non semplicemente riprodurla come uno spettacolo, rappresentandola. Era questa duplicità che trovavo interessante. Più in generale, credo che fossi attratto dall'idea di andare alle radici di un filosofare cristiano, forse premoderno, ma che costituisse una rottura rispetto al razionalismo moderno.

D: Dopo la laurea, è maturata una scelta decisiva per il futuro: la decisione di studiare il pensiero di due filosofi «antimoderni» come Nietzsche e Heidegger.

R: Veramente, io volevo studiare Adorno! Sin dal 1955 mi ero appassionato leggendo la teoria critica, i *Minima moralia* erano appena stati tradotti in italiano. Ma quando dissi a Pareyson che volevo studiare Adorno, lui si stupì molto e mi disse: «Ma come? Almeno studia Nietzsche che è uno dei maestri dell'antimodernità». In realtà Adorno era molto letto dagli intellettuali di sinistra che Pareyson sentiva ostili. A posteriori, credo di poter dire che la mia esigenza fosse quella di studiare una filosofia che fosse contemporanea, ma non moderna, nel senso in cui sono «moderni» l'illuminismo e lo storicismo. Anche se in quel periodo non ero già più tanto tomista, l'idea era sempre quella di trovare un pensiero conciliabile con il cristianesimo: gli antimoderni rappresentavano la possibilità di poter parlare ancora di Dio, contro la demistificazione marxista, l'illuminismo e lo storicismo. Fatto sta che ho cominciato a leggere Nietzsche: nell'estate del '60 ho passato una settimana in un rifugio alpino dove, sciando fino a mezzogiorno e lavorando nel pomeriggio, ho letto *La nascita della tragedia* e *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, la seconda delle *Considerazioni inattuali*, in traduzione francese, dal momento che non leggevo il tedesco e non era ancora stata tradotta in italiano. Ricordo con piacere quella settimana. Il saggio sulla storia

mi ha colpito profondamente, forse perché ci ritrovavo una critica della modernità come società di massa che, in molti punti, era simile a quella di Adorno.

D: Dunque prima Nietzsche e poi Heidegger?

R: Non esattamente. Nel 1961 è stato pubblicato in Germania il *Nietzsche* di Heidegger e io ho cominciato subito a leggerlo, nell'estate di quell'anno, ad Heidelberg, dove studiavo anche il tedesco, assieme ad altri testi heideggeriani come la *Lettera sull'umanesimo*. A posteriori, direi che è Heidegger ad avermi affascinato di più, da principio. Già nel novembre del 1961, se non ricordo male, ho tenuto una conferenza alla Società filosofica italiana, a Torino, alla presenza di vecchi signori molto autorevoli, su *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, che sarebbe diventato poi il primo capitolo di *Essere, storia e linguaggio* che ho pubblicato nel 1963. In precedenza, su Nietzsche avevo scritto molto poco, appena due o tre saggi, ne ricordo un paio intitolati *Il problema della testimonianza in Nietzsche*, e *Nietzsche e il problema del tempo* che poi sarebbero confluiti in *Ipotesi su Nietzsche*, pubblicato nel 1967. Quel libro conteneva anche un saggio che ho letto ad un convegno nietzscheano, che si tenne a Royaumont, sempre nel 1964. Alla mia conferenza aveva assistito anche Gabriel Marcel, e ricordo che piangeva. «Dunque è commovente» pensai, e invece alla fine mi dissero: «Non ti preoccupare, Marcel piange sempre». Era vecchio, ormai, e si commuoveva facilmente!

D: Quando hai avuto il primo incarico all'Università?

R: Fino al 1962 sono stato professore prima in una scuola di operai, poi in una scuola media inferiore, per la precisione al Rosmini, dove sono finito per punizione, dal momento che avevo portato la mia classe precedente a manifestazioni politiche che avevano scandalizzato la direzione. Alla fine del 1962 ho vinto una borsa Humboldt e ho passato un paio d'anni a Heidelberg. La cosa veramente drammatica, in quegli anni, era che a Torino stavamo lavorando alla Seconda edizione dell'Enciclopedia filosofica Sansoni, a cura del Centro studi di Gallarate, un'opera monumentale in vari volumi che è diventata per me una specie di palla al piede, dal momento che ancora oggi, dopo più di quarant'anni, sto riscrivendo alcune voci per un ennesimo aggiornamento... All'epoca ero assistente volontario all'università, il che vuol dire che non guadagnavo un accidente: per questo motivo lavoravo al Rosmini e dedicavo due pomeriggi la settimana all'enciclopedia filosofica, una cosa mostruosa. Poi avevo tre o quattro pomeriggi a settimana per scrivere i miei libri: Pareyson mi telefonava tutti i giorni per sapere come andava. Il libro su Heidegger l'ho

scritto tra il 1961 e il 1963, mentre nel 1964 ho avuto la libera docenza a Torino, il mio primo incarico ufficiale per insegnare all'Università. Il primo corso, mi pare, lo feci su Nietzsche, poi su Heidegger, quindi Schleiermacher e Bloch. Per via di tutta questa mole di lavoro, nel 1964, ho anche avuto un'ulcera sanguinante, una prima crisi, che poi si sarebbe ripetuta nel 1968, con un conseguente ricovero all'ospedale, da cui uscii maoista...

D: Quando sono iniziati i rapporti con Gadamer, un pensatore che nel tuo percorso filosofico è stato molto importante, ma che di certo non era un nietzscheano?

R: Nel 1962, a Heidelberg, ho iniziato a lavorare alla traduzione di *Verità e metodo*, che però sarebbe uscito soltanto nel 1972. L'ho finito, sempre a Heidelberg, nell'estate del 1969, andando a discutere la traduzione da Gadamer circa una volta alla settimana, come del resto avevo fatto nel periodo tra il '62 e il '64. Di Nietzsche si parlava raramente, e solo del suo antistoricismo, quello della seconda *Considerazione inattuale*. Del resto, il libro su Nietzsche che ho pubblicato nel 1974 con Gadamer c'entrava ben poco, anzi, a dire il vero, forse Gadamer faceva parte degli angeli della canzone per organetto di cui parlavo ad un certo punto. Anche Pareyson si era offeso, perché sostenevo che l'ermeneutica contemporanea rischiava di intonare la canzone del «tutto va, tutto viene, eterna è la ruota dell'essere», dimenticando il morso alla testa del serpente, che per me, all'epoca, era la rivoluzione pura e semplice... Certo, a ripensarci ora, erano bei tempi!

D: A proposito di Gadamer e di ermeneutica, nel 1968 esce il libro su Schleiermacher, che potrebbe apparire come una semplice parentesi all'interno del tuo percorso nietzscheano-heideggeriano. Nello stesso anno hai vinto il concorso per professore ordinario all'Università di Torino.

R: Il libro di Schleiermacher l'ho scritto a gran velocità per il concorso, ma tutto sommato non è da buttare: era un tentativo di ricostruire le origini dell'ermeneutica filosofica, per dare un supporto storiografico a un progetto in realtà già schiettamente teoretico. È stato un libro difficilissimo, che forse adesso mi interessa più di quanto mi interessasse allora, interamente basato su frammenti, brani inediti o editi male. Filologicamente era un libro solido, avevo letto tutta la letteratura disponibile sull'argomento, sia in italiano sia in tedesco. Non so fino a che punto la mia interpretazione di Schleiermacher sia gadameriana: Gadamer sostiene che l'interpretazione, in Schleiermacher, fosse una sorta di ricostruzione allo stato puro, l'esatto contrario che in Heidegger. Io, invece, a partire dalle

nozioni di interpretazione psicologica e di circolo ermeneutico, tendevo ad accostare Schleiermacher a Dilthey, e dunque a Heidegger. In ogni caso, nel 1968-69 ho vinto il concorso, sono poi stato nominato a Torino, dove ho cominciato a fare corsi su Bloch, perchè ero diventato maoista e mi sentivo molto rivoluzionario.

D: Quanto hanno influito, sulla tua filosofia, gli sviluppi del pensiero di Pareyson?

R: Della sua produzione giovanile, a dire il vero, avevo sempre capito abbastanza poco. Le prime opere sull'esistenzialismo, o il libro su Fichte, erano scritte in un linguaggio arcano e costruite in modo molto «interno», come uno che fa storia della filosofia non tanto per spiegarla agli altri, ma per lavorarci lui. Le pagine più trasparenti erano quelle dedicate alla conoscenza dell'altro, alle tematiche etiche, connesse, sin dall'inizio, con la nozione di interpretazione. Mi piaceva molto, per esempio, l'idea centrale di *Esistenza e persona* secondo cui l'interpretazione è conoscenza di forme da parte di persone: riconosco che neppure Gadamer l'ha mai espressa con quella chiarezza. Nei primi anni della nostra collaborazione Pareyson si occupava quasi esclusivamente di estetica, ma è certamente vero che sino al 1968 abbiamo lavorato davvero molto assieme. Nell'autunno del 1964, quando a me è stato affidato l'incarico di estetica, lui ha fatto la prolusione di teoretica su «Pensiero espressivo e pensiero rivelativo». Lavoravamo talmente in simbiosi che ho avuto l'impressione che copiasse alcune tesi che avevo discusso nel mio libro su Heidegger, relative al fatto che il pensiero è pensiero dell'essere in senso sia oggettivo sia soggettivo. Il pensiero rivelativo, in termini heideggeriani, era il pensiero che inaugurava una nuova apertura, mentre il pensiero espressivo era quello che si limitava ad articolare «dall'interno» un'apertura già costituita. La realtà è che il nostro rapporto era davvero molto intenso, ci sentivamo tutti i pomeriggi e lui leggeva tutto quello che scrivevo: il mio studio di Heidegger si è sviluppato in parallelo con lo sviluppo di alcune tesi fondamentali del suo pensiero. In seguito la mia interpretazione di Heidegger e Nietzsche si sono evolute in modo indipendente: anche adesso, quando cerco di spiegare Pareyson, la cosa che mi colpisce di più di lui è quello su cui abbiamo discusso negli anni successivi, dagli anni settanta sino alla sua morte: io cercavo di fargli dire – ma lui non voleva – che la sua idea di Dio, del male in Dio, andasse letta in termini di «evento». Secondo me lui avrebbe dovuto accentuare la sue tesi in senso maggiormente storicistico, invece di insistere sulla fonte, sull'origine inesauribile. Non ho mai davvero capito perché non ci siamo messi d'accordo: la verità è che lui era molto più religioso di me.

D: Uno dei suoi autori preferiti è sempre stato Schelling, che a te non è mai piaciuto.

R: Sì, a me pareva che dire che c'è il male in Dio non scandalizzasse nessuno! La realtà è che Pareyson sentiva il problema del male molto più di quanto non lo sentissi io, che in questo ero simile a Gadamer, cioè più hegeliano che schellinghiano. Le sue letture erano la testimonianza della sua ossessione per il male: Schelling, Dostoevskij, Kierkegaard. Gran parte dei suoi allievi ha seguito questo filone. Anch'io, a dire il vero, fino a un certo punto della mia vita condividevo esistenzialmente questa visione drammatica, fondata sul peccato e sulla contrapposizione tra bene e male. Poi, dopo l'operazione all'ulcera, sono diventato un rivoluzionario e poi è nato il pensiero debole.

D: Che ruolo hanno avuto, nello sviluppo della tua lettura nietzscheana, e più in generale del tuo pensiero, le grandi interpretazioni francesi del pensiero di Nietzsche?

R: Mah, conoscevo l'interpretazione di Deleuze, ma non l'ho utilizzata granché. Credo di avere anche scritto, dopo il 1968, una prefazione al suo libro su Nietzsche, che è stata pubblicata da una casa editrice di Firenze, Colportage, che ora non esiste più. L'importanza della lettura deleuziana di Nietzsche non l'ho mai capita fino in fondo: ancora adesso Deleuze mi sembra un Bergson tradotto a sinistra. *L'Anti-Edipo* non conteneva tanto di più di un vitalismo spontaneista – bisogna liberare la vita, assecondare lo scorrere del tempo – anche se mi piaceva perché era anticapitalistico.

Anche Foucault non mi ha mai appassionato troppo. Il suo strutturalismo applicato alla storia mi sembrava ancora metafisico. E poi *La storia della follia nell'età classica* è un lavoro profondamente legato a un clima culturale francese: per età classica noi italiani non intendiamo Luigi XIV e via dicendo... A un certo punto, a dire il vero, pensavo anch'io di scrivere una storia della follia, intesa come storia in controluce della razionalità occidentale. Ne avevo parlato con Marziano Guglielminetti, che mi raccontava dei folli nella storia della letteratura, dell'*Orlando Furioso* e così via. Il movente era simile a quello di Foucault, era il problema della norma sociale e della disciplina. La pubblicazione del libro di Foucault in fondo per me è stata una liberazione, anche perché uno dei limiti che mi riconosco da sempre è proprio una certa mancanza di cultura storica. Leggo solo le cose che, sin dalle prime pagine, mi convincono ad andare sino in fondo e dunque sono rare le opere che «leggo» davvero. Se a questo aggiungiamo che noi teoretici ci siamo liberati dalla necessità di imparare la storia, che sono stato a lungo uno studente lavoratore, beh ... tutti questi fattori spiegano ampiamente, da un lato, che non abbia mai scritto una

storia della follia, e, dall'altro, la mia adesione all'ermeneutica filosofica. Una volta ho avuto persino un battibecco con Colli – l'unica volta che ci siamo incontrati di persona, a Palermo, in uno dei primi convegni dell'Associazione Nietzsche fondata da Alfredo Fallica – che mi ha gridato, dal podio, «ma insomma nessuno legge più direttamente Platone...». È vero che io ho sempre avuto più interesse alla letteratura secondaria che agli autori, ma è un difetto che mi sento di difendere teoreticamente, dal momento che l'unico accesso reale agli autori del passato avviene attraverso la storia degli effetti, per mezzo cioè delle interpretazioni di coloro che sono venuti dopo.

In ogni caso, anche l'interpretazione foucaultiana di Nietzsche non mi ha mai convinto: il Nietzsche di Foucault, in fondo, è ancora nazista, perché apologeta della connessione tra verità e forza, sebbene Foucault stesso lo interpretasse come svelamento del lato oscuro del potere. Da lui ho ripreso l'espressione «ontologia dell'attualità», ma a ben vedere nel suo pensiero non c'è alcuna ontologia: ci si limita a ricostruire l'*episteme* dei differenti orizzonti storico culturali entro cui si è gettati.

D: E Derrida?

R: Derrida ho cominciato a leggerlo più tardi, quando sono state tradotte in italiano le sue prime opere. All'incirca nel 1972, quando sono stato in America per due semestri, ad Albany, quando lavoravo al *Soggetto e la maschera*, che sarebbe uscito nel 1974. A quell'epoca stavo già elaborando il mio nietzcheanesimo-heideggerismo come filosofia della rivoluzione, attraverso Marcuse e il discorso di Bloch sull'utopia.

D: Dunque un Nietzsche maggiormente influenzato dalla filosofia tedesca che non da quella francese.

R: Effettivamente il '68 l'ho scoperto «a primavera avanzata», come se l'avessi fatto nel '69! Inizialmente Nietzsche mi interessava in funzione antistoricista, poi mi sono convertito a una forma di catto-marxismo e lo leggevo in parallelo a Marcuse. Insomma a quell'epoca con i francesi avevo poco scambio, piuttosto recuperavo la tradizione tedesca, dei Lukács, dei Bloch e dei Marcuse soprattutto. La mia ambizione ai tempi de *Il Soggetto e la maschera* era quella di diventare l'ideologo dell'estrema sinistra libertaria: ho pensato che potesse diventare la filosofia de «il Manifesto», ma nessuno se ne è mai accorto! Non l'hanno mai letto, erano ancora dialettici rigorosi, tant'è che quando morì Lukács su «il Manifesto» ne fecero una lode sperticata, del tutto incuranti del fatto che io gliene avessi dette di tutti i colori! E poi proprio dell'ultimo Lukács, quello della distruzione della ragione che faceva venire il latte ai gomiti...

Comunque, il libro esce da Bompiani perché, dopo averlo finito, lo porto a Umberto Eco, che non vedevo da alcuni anni, e gli racconto che dal '68 sono uscito maoista. Lui mi risponde «certo, ma ne sei uscito anche cattedratico». Aveva il dente avvelenato perché non aveva vinto lui quel concorso, ma d'altra parte non era colpa mia se Pareyson si lamentava che Eco abitava a Milano, che era molto amico di Paci, che non gli mandava gli auguri di Natale (in realtà su questo punto lo giustificavo, anche io non so mai cosa scrivere, e poi Eco è incapace di scrivere una formula qualunque, tipo «cordiali auguri»), che dava tanta importanza alla semiotica (cosa che non ho mai capito neppure io...). In ogni caso, Eco fece leggere il mio libro in Bompiani e il libro venne pubblicato. Con il che sono diventato un piccolo membro del circolo nichilista nietzscheano, e giù a far conferenze su Nietzsche, Marx e il nichilismo. È il periodo della vittoria delle amministrazioni rosse: a cavallo del 1975, io, Rovatti, Bodei, Cacciari andiamo in giro a turno nei Comuni rossi. Mi ricordo di una serata a Bologna dove ero stato invitato assieme a Rovatti e Cacciari, e c'era tutto uno scalone di gente che debordava dall'aula. Dovevamo parlare di marxismo e nichilismo. Cacciari aveva già scritto *Krisis*, in cui Nietzsche diventa l'apologeta di un antiumanesimo tecnologico, che è un po' come il capitalismo per Marx, qualcosa che non sai mai se devi approvare, perché prepara la rivoluzione, o maledire, perché la rallenta. Comunque la popolarità della filosofia in quei tempi era grande. Avevamo l'idea di accompagnare la trasformazione politica dell'Italia con una popolarizzazione di tematiche filosofiche che al tempo stesso fossero culturalmente elevate.

D: Ad un certo punto la tua è diventata una filosofia militante. Ma in cosa si concretizzava, filosoficamente, la tua adesione al movimento?

R: Prima della scoperta di Marcuse e del movimento studentesco, la mia filosofia era un anti-capitalismo romantico, come l'avrebbe definito Lukács. Già nell'*Introduzione a Heidegger*, che ho scritto tra il 1969 e il 1970, ho iniziato a pensare alla critica della metafisica di Heidegger in termini di reificazione. Effettivamente io ho iniziato a studiare Heidegger dal fondo, per me la sua filosofia coincide con la sua critica della metafisica, legata alla società della pianificazione totale.

È un libro che mi hanno persino rubato. Me l'hanno rubato a Roma, dove avevo portato il manoscritto, perché volevo andare a consegnarlo a Laterza: ero andato a mangiare con un amico e l'ho lasciato in una valigia dentro una Cinquecento parcheggiata. Sono tornato e la valigia era sparita. Ho dovuto ricostruire il testo sulla copia pallida, lavorando come un matto. Tutto il discorso era centrato sul rapporto tra tecnica e società di massa, razionalizzata.

D: E hai avuto l'idea di mettere assieme Heidegger, Nietzsche e Marx...

R: Pensare a Nietzsche in termini di critica dell'esistenza borghese, alla maniera di Marx e di Heidegger, sembra una cosa scandalosa, dal punto di vista storico, ma a posteriori si giustifica ampiamente: è esistito un comunismo nietzschiano, la popolarità di Nietzsche in Francia non è stata principalmente di destra ma di sinistra, e lo stesso vale per Heidegger. Io, molto semplicemente, ho iniziato a pensare che la storia dell'essere di Heidegger, che deve in qualche modo sfociare in un ritorno di un'esperienza dell'essere non inautentica, si può avvicinare alla teoria marxiana dell'«alienazione» che deve essere superata in una società di autentica umanità, dove viene meno la divisione del lavoro, non c'è proprietà privata, sparisce lo Stato. Non ero il solo a pensarlo: in fondo Marcuse era stato allievo di Heidegger in Germania, Kostas Axelos aveva scritto un libro intitolato *Marx pensatore della tecnica* che era molto popolare in Italia alla fine degli anni sessanta e che sosteneva tesi non dissimili. Mettere insieme Heidegger, Nietzsche e Marx, voleva dire cercare di unificare, anche storicamente, lo spirito dell'avanguardia borghese con la rivoluzione proletaria; la rivoluzione proletaria senza lo spirito dell'avanguardia non avrebbe mai funzionato, tant'è vero che in Russia non aveva funzionato. Comunque questa idea di fare un «marx-nietzsche-heideggerismo» è stata per me un'esperienza entusiasmante, che è durata sino al 1976-78, quando si cominciava a sparare nelle gambe.

D: Prima di parlare del pensiero debole, ci puoi descrivere gli esiti politici del tuo discorso?

R: Politicamente in quel periodo c'è stato una sorta di «amoreggiamento» con l'estrema sinistra, che fortunatamente non è sbocciato nella direzione di una mia adesione al marxismo-leninismo, come è accaduto a molti miei allievi. In quegli anni ero anche vicino ad alcune idee dell'Autonomia di Toni Negri, quando teorizzava la cosiddetta «mossa del cavallo», che significava né a sinistra, né a destra, ma avanti: smettiamola di voler formare il gruppo di avanguardia leninista e creiamo piuttosto comunità anarchiche autonome che si sottraggano alla logica del potere. Di qui l'ambizione di vivere senza alcun rapporto con il potere: come se la soggettività avesse qualcosa da fare con l'assoggettamento, e si diventasse soggetti unicamente assoggettandosi al potere: è l'idea centrale di *Al di là del soggetto*, un libretto che ha pubblicato Feltrinelli per l'iniziativa di Rovatti. La vera rivoluzione è una rivoluzione interiore che va nella direzione di una disgregazione della soggettività. A un certo punto, quando andavo negli Stati Uniti, spiegavo loro come la sinistra italiana fosse finalmente diventata post-gramsciana: Gramsci idealizzava ancora la figura dell'operaio che lavora e diventa degno di succedere alla borghesia, come lo schiavo hegeliano che lavora e acquisisce competenza e può in tal modo

assumere il comando della società. In realtà, gli operai che facevano il Settantasette, a Torino, erano gente che veniva dal sud, del tutto sradicata: in questo erano arcipost-modernisti, se ne fottevano del lavoro, non lo idealizzavano, cercavano solo di divertirsi.

D: Quando ripensi alla genesi del tuo pensiero, ti percepisci come uno che ha iniziato a commentare i filosofi e in seguito ha cercato di sviluppare una proposta autonoma, o ti pensi sin dall'inizio come filosofo militante?

R: Il libro che mi ha salvato dal diventare marxista-leninista è *Poesia e ontologia*: quando volevano farmi entrare nel movimento mi hanno detto che dovevo abiurare *Poesia e ontologia* e mi sono rifiutato. A parte questo, fino a un certo punto mi sono sentito uno che faceva teoria, però all'interno del settore limitato dell'estetica. Del resto in Italia è molto difficile iniziare a fare il teoretico da giovane, nessuno ti pubblicherebbe i libri. Se da giovane avessi proposto di fare una tesi dal titolo *Il pensiero debole* mi avrebbero risposto, «va bene, ma su che autore la vuole?». In realtà è un problema di istituzionalizzazione, di sussidi, di finanziamenti, di valutazione delle opere. Gli Sgalambro che fanno gridare Cacciari al miracolo sono molto rari e del resto possono esistere solo perché, all'interno di questo panorama editoriale, esiste un'editoria filosofica più audace come quella praticata da Adelphi. Però, al tempo stesso, gli autori che ho studiato li ho sempre «avvicinati» per questioni schiettamente teoriche. Il mio contrasto con gli storici della filosofia nasce su questo punto: studio Max Weber perché è significativo studiarlo, non perché manca uno studio su di lui. Dunque la storia della filosofia è estremamente utile perché senza non disporremmo di parametri di giudizio su nessuna opera. Al tempo stesso rifiuto il modello scientifico che è proprio di molti storici della filosofia e che si basa sul finto mito dell'avalutatività.

D: Eppure, dal punto di vista accademico e ideologico, la contrapposizione con gli storici della filosofia ha fortemente segnato un certo periodo della tua produzione.

R: Il pensiero debole è stato popolare perché tutti volevano contestarlo. In realtà molti tra gli storici della filosofia torinesi (penso a Viano e Rossi in particolare) dimostravano un risentimento che derivava dal fallimento di un loro progetto teorico. La realtà è che, quando hanno cercato di conciliare impegno politico e filosofia – con il neo-illuminismo, all'inizio degli anni Sessanta, un progetto condiviso, cui partecipavano anche Abbagnano, Bobbio e altri – il loro tentativo è fallito perché gli studenti rivoluzionari lo sentivano lontano e sostanzialmente se ne fregavano. I loro allievi migliori sono diventati quasi tutti marxisti – parlo

di personaggi come Rieser, Mottura, Gliozzi – e sono confluiti nei «Quaderni Rossi» di Panzieri: il loro movimento politico-filosofico, insomma, è sfociato nell'operaismo e loro si sono sentiti messi fuori gioco. E poi c'era tutto un problema di provenienze e di metodo: il pensiero debole era fondamentalmente antiscientifico, mentre Viano era rimasto affascinato dall'esistenzialismo positivo di Abbagnano, ed era maggiormente filo-americano e filo-modernista. Il neo-illuminismo portava avanti l'idea della modernizzazione dell'Università, voleva un'università all'americana, dove un'istituzione nuova, il Dipartimento, sostituisse il vecchio Istituto: quest'ultimo era il regno dei baroni, mentre il Dipartimento si strutturava più democraticamente e si concepiva come riunione di discipline diverse. Pareyson e io, invece, ci sentivamo molto più radicali, non miravamo a una semplice americanizzazione dell'Università, ci ponevamo in ascolto dell'Essere...

D: Non giocava anche un diverso modo di pensare la scienza?

R: Quanto alla scienza, io sono sempre stato su posizioni heideggeriane, che tendono a identificare la scienza con la tecnologia, in nome di una concezione attivistica della scienza stessa. La scienza non è pensiero e non conosce davvero le cose, semplicemente funziona. Ma come si fa a trarre, dal fatto che funziona, la pretesa di dire come stanno le cose?

D: Quando hai iniziato ad avere una notorietà pubblica e a scrivere sui giornali?

R: La prima volta in cui mi intervistò Ezio Mauro era in relazione alla mia candidatura con i radicali, intorno al 1975-1976, dopo il referendum sul divorzio. Ho iniziato ad avere una notorietà pubblica quando, per esempio, ho cominciato a scrivere per «Tuttolibri», più o meno negli stessi anni.

D: La vera svolta, nell'elaborazione del tuo pensiero, sembra essere stata la nascita e lo sviluppo del terrorismo in Italia. Non a caso, nella genesi del pensiero debole, è decisivo il tema del rifiuto della violenza rivoluzionaria.

R: Sono anni difficili. Nel 1975 cominciano a esserci le Br, nel '77 divento Preside della Facoltà di Lettere e filosofia di Torino. Quando sono stato minacciato dalle Brigate Rosse, sono stato avvisato da due parti: dai carabinieri, che mi dicevano che mi avrebbero fatto sorvegliare da persone di cui non mi sarei accorto, e dalla portinaia, che mi avvertiva che fuori c'erano quattro figure appostati su una macchina che temeva fossero

terroristi. Un'altra persona ancora mi diceva che le Br avevano stilato una lista di intellettuali di sinistra, ma non filoterroristi, che volevano colpire. Il risultato è stato che per molto tempo sono uscito di casa in taxi, la mattina. A quei tempi c'era poco da scherzare: a un certo punto sono fuggito in Toscana, e, mentre stavamo per fare ritorno a Torino – era il 16 marzo '78 – accendiamo la radio e sentiamo del rapimento di Moro e ci ributtiamo in cantina... In quella casa abbiamo consumato delle ottime provviste di un'amica ricca. In ogni caso, ho continuato a fare il Preside, fino ai primi anni ottanta, e dunque a essere «inviluppato» nelle istituzioni. Nel frattempo nasce l'idea del *pensiero debole*.

L'aspetto che ora mi sento di sottolineare maggiormente è proprio quello etico-politico, come demitizzazione dell'ideale rivoluzionario e rifiuto della violenza: si tratta di un tentativo di mantenersi fedeli a un atteggiamento rivoluzionario contro la società capitalista, senza cadere nel leninismo. Chi mi ha fatto comprendere che il leninismo non avrebbe mai potuto funzionare sono stati proprio i miei allievi che si facevano arrestare. Leggendo le loro lettere dal carcere sentivi un'enfasi da condannati a morte della resistenza, ma percepivi anche la loro enorme repressione. Persone giovani che, per fingere di essere operai, si alzavano la mattina all'alba, uscivano con la bicicletta e il baracchino per andare a fare gli appostamenti. Tutto il contrario del soggetto liberato di nietzscheana memoria: il Superuomo di Nietzsche non può essere il rivoluzionario di professione di Lenin. Io a quell'epoca amareggiavo coi Radicali: quando mi hanno minacciato le Br, nel '78, ero già stato formalmente candidato nel Partito Radicale nel 1976. Logico che l'indebolimento mi apparisse, in quegli anni, come l'unica forma di emancipazione possibile.

D: Come nasce l'espressione *pensiero debole*?

R: Mah, qualche tempo prima Gargani aveva curato una raccolta di saggi, uscita da Einaudi e intitolata *Crisi della ragione*, in cui Viano aveva scritto un saggio dove aveva utilizzato l'espressione «ragione debole». Io parlo per la prima volta di «pensiero debole» in un saggio del 1979, dal titolo *Dialettica e pensiero debole*, che poi uscirà nel libro del 1983. Il titolo, però, lo inventa Rovatti, che lavorava per Feltrinelli. Poi tutti e due convinciamo Eco a scrivere, in un certo senso gli estorciamo un saggio, su Isidoro di Siviglia e la conoscenza rizomatica. Eco del pensiero debole in realtà se ne infischia allegramente, ma le tematiche di alcuni suoi romanzi, come *Il Pendolo di Foucault* e *Il nome della Rosa* sono in fondo deboliste: il primo perché si svolge tutto intorno a una questione che, alla fine, si scopre essere soltanto qualcosa di molto marginale, che ha a che fare con la comicità, mentre nell'altro c'è tutta questa ricerca del Graal al fondo del quale poi non c'è niente, solo un biglietto, una specie di conto della

spesa che è stato frainteso. Questo è uno spirito autenticamente debolista, nel senso di quell'aforisma di Nietzsche secondo cui la progressiva conoscenza dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine stessa.

D: Da molti anni eri arrivato all'idea della liberazione come emancipazione dal mondo della tecnica realizzata: soltanto in seguito, tuttavia, hai iniziato a pensare che questa liberazione debba essere una liberazione debole, cioè non più metafisica.

R: Dal punto di vista filosofico era diventato centrale, a quel punto, il confronto con i francesi, penso a Derrida, ma anche a Deleuze e Klosowski, che insistevano sull'anarchia, la differenza, la decostruzione. Il meglio che i nietzscheani possono fare, secondo questa visione comune, è complottare, mai istituire uno stato. La rivoluzione è sempre qualcosa di marginale, non deve mai prendere il potere per non corrompersi. Il pensiero debole era una specie di rimedio all'unilateralità di queste due posizioni: da un lato la dialettica, che prometteva la trasformazione ancora intrisa di autoritarismo, dall'altro la filosofia della differenza, che in fondo vagheggiava un'origine a cui non si arriva mai.

Dal punto di vista filosofico, che il soggetto liberato sia un soggetto debole è un'idea connessa con la mia interpretazione di Heidegger. A un certo punto scrivo una prefazione al *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer e inizio a rendermi conto di preferire un heideggerismo non metafisico, che voleva anche dire non pareysoniano: Pareyson continuava a parlare della sorgente della verità, che quindi conservava una consistenza che a me appariva un residuo metafisico, una nostalgia della fondazione, sebbene lui rifiutasse tale critica. Ai miei occhi era come se lui dovesse reperire un fondamento, che non era più il Dio aristotelico, ma il Dio che aveva trionfato del nulla, creando. Schopenhauer mi intrigava in quanto critico della volontà di sopravvivenza: il pensiero debole significava pensare l'essere come dissoluzione, dissolvimento, disfacimento, l'esatto contrario della volontà di vivere. E la morale non è altro che ascesi, negazione della volontà di potenza.

Uno dei problemi che mi tormentava, in quegli anni, era: ma questo Heidegger cosa aspetta, il ritorno dell'essere? L'interpretazione di destra del pensiero di Heidegger insiste per l'appunto su questo recupero dell'origine. Se io, al contrario, preferisco una lettura debole di Heidegger è per una ragione teorica, ovverossia che è più rispettosa dell'idea della differenza ontologica, dell'irriducibilità dell'essere agli enti: come se l'essere non esistesse da qualche parte fuori dagli enti, ma si dissolvesse progressivamente negli enti stessi. E, mi sono chiesto, se penso all'ascesi come a una forma d'indebolimento delle pretese di positività è perché sono diventato schopenhaueriano? No, è perché sono cristiano! C'era

stato un periodo in cui non andavo più a messa, sebbene non abbia mai avuto atteggiamenti polemici nei confronti della mia vocazione religiosa o della Chiesa. Tutto era legato, in quegli anni, all'attualità: la Dc, la sinistra, i movimenti. In seguito ho riscoperto il senso originario della mia vocazione religiosa: del resto, anche per Heidegger è andata più o meno così: la critica della metafisica è nata meditando sull'esperienza del tempo nelle prime comunità cristiane.

D: Uno dei temi fondamentali del tuo pensiero è proprio l'idea della connessione intrinseca tra metafisica e violenza.

R: Con i miei studenti ho discusso a lungo del significato della violenza rivoluzionaria, e sul fatto che quest'ultima non è altro che il residuo di una posizione ancora metafisica. Se devo spiegare il motivo di questa mia tesi non posso che tornare a quanto detto in precedenza: per quale motivo il pensiero debole si prospetta come un heideggerismo più heideggeriano di quello di Heidegger stesso? Perché la dottrina dell'indebolimento, dicevamo, è l'unico modo coerente di rispettare la tesi della differenza ontologica. La connessione con la violenza sta proprio qui. L'identificazione dell'essere con l'ente blocca la possibilità di pensare l'esistenza come storicità aperta, perché finisce per esser la scoperta di un che di ultimo, che mi tacita. Se voi trovate il fondamento, lo riconoscerete facilmente dal fatto che poi non cercherete più nulla. La connessione tra metafisica e violenza nasce dal fatto che esista qualcosa che si dà in modo perentorio, davanti a cui potete solo dire «ah! Sì», abbassare la testa e cedere. Questo è un problema decisivo, dal momento che, nella tradizione filosofica occidentale, persino Dio è stato pensato prevalentemente come un *ultimum* davanti a cui non resta che dire di sì. Non è detto che anche questo modo di vedere Dio non sia già pregiudicato da una tendenza metafisica, come se Dio fosse l'oggetto supremo che si dà come evidente, interamente dispiegato davanti a noi. «Sia fatta la volontà di Dio» è un'espressione che si usa solo quando si prende una botta in testa, non certo quando si vince una lotteria. Come se il fondamento ultimo fosse quello che mi resiste, anche negativamente, davanti a cui devo rassegnarmi. Ma se il fondamento è quella stabilità immutabile che dice la metafisica, la libertà, il peccato, l'esistenza, dove vanno a finire? Insomma, ciò che mi ripugna nella fondazione metafisica ultima è la perentorietà, la non domandabilità ulteriore del fondamento, che comporta tutta una serie di conseguenze di impensabilità dell'esistenza. Sono convinto che non esista nessuna definizione filosofica della violenza se non questa: l'idea di un fondamento di fronte a cui voi non potete che tacere. Se la cercate nella tradizione, la definizione della violenza vi riporta ai luoghi naturali di Aristotele; è violenza tutto ciò che impedisce a un essere di realizzare la sua essenza, data una volta per tutte: il fuoco tende all'alto, la

pietra tende al basso. Se leggete gli scritti aristotelici è intervento violento, tracotante, *parà physin* anche la tecnica che mette i mattoni uno sull'altro per costruire la casa, sebbene un intervento violento giustificato. Il problema è che non riuscite a definire la violenza se non come «contrasto con la natura intima» di un essere. Ma la natura intima di un essere è poi sempre da accettare così com'è? A mio parere non si riesce a trovare, anche nei filosofi che parlano della violenza, una definizione filosofica coerente; l'unica che mi sembra accettabile rinvia al tacitare, come un'affermazione d'autorità: qui comando io. Non mi nascondo che è una definizione molto ermeneutica questa che identifica la violenza con l'oggettività che s'impone, davanti a cui devo solo abbassare la testa, ma tutte le altre sono ai miei occhi meno persuasive. Esistenzialmente, anche il fatto di essere gettati nel mondo è una forma di violenza originaria che si dovrebbe consumare: è chiaro che si può benissimo riportare questo all'esperienza naturale della nascita, in cui io sono dato a me stesso, ma se continuo a rimanere come dato, senza assumermi, senza articolarmi, senza interpretarmi, non faccio quello che dovrei. Allora il senso di una deiettività, di un ripensamento continuo della storia dell'essere, forse è anche legato a questa esperienza fondamentale: quando io nasco comincio sempre ad essere nell'inautenticità, sono un essere finito e come tale ho un cominciamento che non consumo mai completamente nell'autoriflessione. La mia storia non è altro che lo sforzo di consumare indefinitamente questo punto di partenza, fare i conti con la mia finitezza e quindi recuperare ciò che mi è stato dato, utilizzare tutto ciò interpretandolo, e trasmettendolo modificato. Come se l'autenticità consistesse nella decisione di vivere la finitezza con una forma di assunzione e di trasformazione di questa stessa finitezza. Noi siamo in situazioni la cui perentorietà dobbiamo consumare nell'interpretazione. In qualche modo, questo è anche il modello della storia dell'essere come la pensa Heidegger: c'è un accadimento finito che si articola, si diluisce, si dissemina nei significati quotidiani, e che non viene invece «sacralizzato» in una specie di immobilità contemplativa.

D: Abbiamo discusso a lungo del contesto politico-culturale entro cui è nato il pensiero debole. Quali sono, invece, i punti di riferimento teorici? Quali le tradizioni filosofiche verso cui è debitore?

R: Il pensiero debole è figlio, in primo luogo, del confluire della tradizione ermeneutica e di quella esistenzialista. L'ermeneutica filosofica nasce nel Novecento, quando, con Heidegger e Gadamer, prende consistenza la tesi secondo cui la verità è essenzialmente un'esperienza di interpretazione, e l'esistenza ha una struttura intrinsecamente ermeneutica. Siamo sempre gettati in un progetto, che costituisce una sorta di precomprensione del mondo rispetto a cui ogni articolazione successiva è interpretazio-

ne: non possiamo più credere, pertanto, di accostare gli oggetti come se fossimo la tabula rasa della tradizione empiristica. Non a caso Heidegger è insieme un grande teorico dell'esistenzialismo e un grande teorico dell'ermeneutica, perché concepire l'esistenza fuori dagli schemi metafisici dell'oggettività è come scoprirne il carattere interpretativo. In secondo luogo, all'origine del pensiero debole c'è anche tutta la trasformazione della filosofia neopositivistica in filosofia analitica. A partire dal cosiddetto secondo Wittgenstein, la filosofia diventa analisi e riconoscimento della molteplicità dei giochi linguistici. Evitare l'errore, in questa prospettiva, significa rispettare le regole proprie di ogni singolo gioco linguistico. Il pensiero debole, in questo senso, nasce dal riconoscimento che, nella nostra esperienza del mondo, non abbiamo mai da fare direttamente con fatti, ma con testi e parole. Con Heidegger, «il linguaggio è la casa dell'essere». La centralità del linguaggio, inoltre, non accomuna soltanto filosofia analitica ed ermeneutica esistenziale, ma è propria, nel Novecento, anche della tradizione strutturalista. Lo strutturalismo nasceva sulla base dell'idea che la linguistica fosse il modello di ogni sapere razionale, e questo proprio grazie al suo formalismo. Una delle scoperte dello strutturalismo linguistico, a partire da Saussure, era stata che le parole significano non per qualche rapporto diretto con gli oggetti, ma che i significati del linguaggio si costituiscono per differenziazione formale interna, come se fosse un gioco di differenze tra significanti. Come dire che il significato è un effetto del significante, del gioco differenziale tra significanti: «cane» si distingue da «cine» e se cambiate la «a» di cane in «i» diventa un'abbreviazione del cinematografo. È questa relazione che dà alla parola «cane» il suo significato, non qualche rapporto stravagante con il cane a quattro zampe. Negli anni Sessanta ci sono state almeno altre due grandi scienze, oltre alla linguistica, che riconoscevano questo principio, vale a dire l'antropologia e la psicanalisi. Pensiamo a Lévi-Strauss e Lacan. Tutte queste tradizioni sono presenti, in varia misura, nell'idea del pensiero debole inteso come riconoscimento della crisi di una ragione globale e del fatto che esistono solo ragioni «locali», relative cioè ad ambiti linguistici e a sfere d'esperienza ben determinati e settoriali.

D: Non abbiamo parlato molto della filosofia italiana contemporanea: qual è stato il tuo rapporto con i filosofi più presenti nella cultura italiana degli ultimi trent'anni, da Severino e Cacciari a Bodei a Givone a chi altri – anche al di fuori della cultura filosofica universitaria (per es. Sergio Quinzio) – tu voglia chiamare in causa?

R: Per molte ragioni non potrei dire di essere stato profondamente influenzato dai miei colleghi italiani: con filosofi come Sini, Cacciari, Severino, ho sempre mantenuto un buon rapporto di amicizia personale, ma

di scarsa «colleganza» teoretica. Nei primi anni Ottanta mi ricordo che, nel convento francescano di Monteripido, nei pressi di Perugia, si teneva in luglio un convegno di filosofi teoretici, a cui veniva invitato anche un certo numero di studiosi americani, in gran parte fenomenologi. Partecipavano filosofi come Vitiello, Sini, Cacciari, Perniola, Carchia. È lì che ho conosciuto Reiner Schürmann. Progressivamente, però, si è sviluppata una certa rivalità tra scuole filosofiche: con i colleghi italiani c'è sempre stata concorrenza, e, quando si corre sulla stessa pista, è giocoforza dare qualche gomitata. Con Cacciari, ad esempio, ho sempre avuto una certa rivalità: personalmente lo stimo, ma gli ho sempre rimproverato quella sua aria «auratica», quel tono oracolare, che del resto lo accomuna a Severino.

D: E con gli stranieri?

R: Se dobbiamo cercare un'influenza filosofica non è tanto agli italiani che dobbiamo rivolgerci, ma proprio agli stranieri. Il primo con cui mi sono sentito molto in sintonia è Richard Rorty. Ci siamo conosciuti nel 1979 ad un convegno che si teneva a Milwaukee. Lui venne a chiedermi il testo del mio intervento, che in realtà esponeva tesi molto vicine a quelle contenute nel suo *La filosofia e lo specchio della natura*. Proprio in quell'occasione me ne regalò una copia, che lessi intensamente. Successivamente ne ho promosso la traduzione e ho scritto con Diego Marconi la prefazione all'edizione italiana dell'opera. In quel libro era nata l'idea dell'accostamento tra ermeneutica e neopragmatismo. Sono proprio questi gli anni in cui inizio a sentirmi più in armonia con la tradizione post-analitica, a pensare che sia possibile un incontro tra tradizioni differenti sulla base dell'idea di un indebolimento delle strutture forti e di una rivalutazione del linguaggio. Più che di una vera e propria influenza, potremmo parlare di una profonda sintonia. La mia obiezione a Rorty è che dovrebbe diventare più heideggeriano: nel neopragmatismo c'è troppa poca profondità storica, e troppa immediatezza; dovrebbe preoccuparsi di più di argomentare storicamente invece che preoccuparsi di provare «logicamente» – pragmaticamente – le sue affermazioni.

Prima ancora di Rorty, però, è venuto Apel, che ho letto spinto da Gianni Carchia, che aveva tradotto in italiano, in *Comunità e comunicazione*, una parte dei due grossi volumi di *Transformation der Philosophie*. Io conoscevo già il suo libro su *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, ma non mi aveva fatto una grossa impressione. *Comunità e comunicazione*, invece, mi colpì perché ai miei occhi conteneva l'idea di un possibile riscatto del pensiero di Heidegger da un punto di vista neokantiano riveduto e corretto: Apel parlava di «semantizzazione del kantismo» in Wittgenstein, ma il discorso valeva anche per Heidegger.

ger. Personalmente, siamo rimasti in contatto per alcuni anni. Apel farebbe venire in mente Habermas: in realtà la mia familiarità con Habermas è molto più recente. Sebbene avesse un certo rispetto filosofico per il pensiero di Gadamer, che lo aveva chiamato a Heidelberg, Habermas ai miei occhi era un neokantiano puro e semplice. Una delle prime cose che Gadamer mi disse, quando arrivai a Heidelberg – oltreché di leggere la «*Neue Zürcher Zeitung*», che era un giornale terribilmente conservatore – fu di studiare *Erkenntnis und Interesse*, cosa che naturalmente ho fatto. Il mio apprezzamento per il suo pensiero è aumentato negli ultimi anni, complice, forse, il fatto che abbiamo avuto più occasioni per incontrarci: una prima volta, a Parigi, nel corso di un seminario su Derrida, poi a Heidelberg, in occasione del centesimo compleanno di Gadamer, infine a Istanbul, al Congresso mondiale di filosofia del 2003. Certo, i suoi ultimi saggi sul futuro della natura umana non mi entusiasmano granché. Ci accomuna una certa attenzione al linguaggio, che viene da Apel e prima ancora da Heidegger; ci divide il suo permanente modernismo, la sua normatività. Talvolta mi servo delle sue tesi per argomentare che nel Novecento si è passati dalla verità alla carità: perché anche per lui la verità non è rispecchiamento, ma una proposizione che merita consenso, che è presentabile ad altri, insomma è una questione intersoggettiva.

Derrida è stato uno miei dei punti di riferimento preferiti per molti anni, ma prima di lui citerei Lyotard. Il suo discorso sul postmoderno si legava alla mia interpretazione di Heidegger centrata sul saggio di *Sentieri interrotti* dal titolo *L'epoca dell'immagine del mondo*, dove si descrive il processo attraverso cui, a seguito della moltiplicazione delle immagini del mondo, viene meno la possibilità di una rappresentazione unitaria del reale, un discorso molto simile a quello che fa Lyotard sulle metanarrazioni. È leggendo Lyotard che sono ridiventato cristiano: la postmodernità, per come la vedeva lui, al pari della dissoluzione della metafisica in Heidegger, riapriva il discorso religioso: se finiscono le metanarrazioni, rinasce la possibilità di parlare di Dio, nella misura in cui il discorso religioso non è più passibile di essere contraddetto dagli esiti della scienza o interpretato come uno stadio primitivo di sviluppo dell'umanità. E qui una lettura fondamentale è stata quella di René Girard. Quando, nel 1985, è uscita l'edizione italiana di *Delle cose nascoste sin dall'origine del mondo* ne ho scritto una recensione, su richiesta di Marco Vallora, e sono venuto in contatto con la sua teoria del capro espiatorio come origine della civiltà, un meccanismo vittimario che il cristianesimo smentisce, e non conferma. Anche se è vero che nella tradizione della Chiesa si sostiene ancora che Gesù è la vittima perfetta, in realtà è stato messo in croce perché diceva cose troppo scandalose. Questo apre la via all'idea del postmoderno come forma di estremizzazione della secolarizzazione, come fine della metafisica e fine della struttura vittimaria.

Anche la Chiesa, ora, va giudicata sotto il profilo della perdita del sacro: a Girard ho sempre obiettato che non si può fermare la desacralizzazione ad un certo punto, mentre lui, al contrario, sembra pensare che una volta scoperto il carattere vittimario della struttura originaria della civiltà non si possa fare a meno del rituale del sacrificio nella Messa. Come se, senza il ricorso simbolico del sacrificio, anziché eliminare la violenza la si rimettesse in circolazione.

D: La tua lettura della secolarizzazione non suona un po' troppo lineare ed irenica? In realtà la secolarizzazione sembra più che altro caratterizzata da un movimento a sussulti, fatto di progresso e arretramento, di rischiaramento e rigurgiti di particolarismo.

R: Questo me lo si può forse rimproverare in libri come *La società trasparente*, di cui peraltro ho fatto una seconda edizione che in parte ridimensionava le tesi della prima. Che la storia sia in qualche modo guidata dalla provvidenza è una cosa a cui credo, o quantomeno una cosa in cui spero. La mia lettura di Nietzsche, ma anche quella di Heidegger, conducevano in questa direzione: Nietzsche sosteneva che il superuomo dovesse elevarsi al livello delle capacità tecnologiche di cui l'umanità disponeva, abbandonando la struttura gerarchica rassicurativa del passato. Heidegger sostiene che nel *Gestell* si ha un primo lampeggiare dell'*Ereignis*: se esiste una salvezza non la si raggiunge recuperando una condizione precedente, ma andando sino in fondo alla condizione in cui ci troviamo. Tutto sommato quest'idea relativamente ottimistica della secolarizzazione deriva di qui. Del resto, se Girard non è d'accordo con me è perché ha una visione pessimistica della natura umana. Una volta che Gesù ha demitizzato il sacro naturale, perché mantenere il simbolo del sacrificio se non perché l'uomo è irrimediabilmente corrotto? Nel suo professarsi antropologo, anziché filosofo, vedo la convinzione che il cristianesimo faccia veramente conoscere la verità sulla natura dell'uomo. Per lui, insomma, la verità viene prima della carità: lo svelamento del meccanismo vittimario, come svelamento oggettivo della condizione umana, è più importante della predicazione della carità, che ne sarebbe una conseguenza.

Tornando alla vostra domanda: la secolarizzazione non è la descrizione di uno sviluppo lineare oggettivo della storia, quanto la proposta di un'interpretazione dello sviluppo storico preferibile ad altre. Nel passato dell'Europa io credo di scorgere momenti che preferisco perché secolarizzano di più, e non perché devono corrispondere a un moto storico ordinato necessario. La secolarizzazione, insomma, non è quello che una volta era il progresso. Tutta la prima parte della mia riflessione è stata una critica allo storicismo lineare: la storia come storia del progressivo indebolimento non va presa come una descrizione oggettiva, ma come un'interpretazione.

D: Questo è vero, però resta il fatto che tu abbia sempre pensato alla secolarizzazione come liberazione delle differenze, mentre molto spesso la storia ci insegna che le differenze si radicalizzano nella loro identità: io sono croato, tu sei serbo, musulmano...

R: Se c'è un principio che la cultura europea oggi può far valere nei confronti delle altre culture è il suo essere una «cultura dell'antropologia culturale», cioè una cultura che riconosce la molteplicità delle culture. Rorty stesso ha espresso questa consapevolezza quando ha parlato di una superiorità della democrazia sulla filosofia. L'indebolimento è principio di progresso nella misura in cui porta con sé una diminuzione della violenza, ma tra gli elementi di «diminuzione» che una posizione come questa porta con sé vi è anche quello relativo alla coerenza della necessità storica. La debolezza non è il senso assoluto della storia. Teorizzare l'indebolimento significa cercare di ridurre la violenza riconoscendo tuttavia il carattere interpretativo, e non di verità assoluta, della propria posizione. Fa parte di questo riconoscimento la possibilità di ammettere che la storia possa procedere non in modo lineare, attraverso una direzione emancipativa univoca e forte, ma in maniera, per così dire, obliqua.

D: Talvolta il tuo discorso sembra condurre all'idea che la storia della salvezza sia la storia della sopravvivenza di idee e valori, non la resurrezione cristiana. Ma il cristianesimo non è inscindibilmente legato a un'idea di salvezza personale?

R: Non credo tanto al Dio trascendente, la trascendenza di Dio mi è sempre sembrata un problema dell'aristotelismo medievale. La trascendenza assume significato solo se parliamo di trascendenza del progetto storico futuro, mentre il trascendentale ha sempre avuto il carattere di una qualche struttura naturale o razionale: io credo solo alla storia della salvezza. L'idea della salvezza individuale non sarà parte dell'insistenza e della centralità che l'Occidente pone sull'individualità e che per esempio in Oriente non esiste? Certo, mi piace l'idea che se c'è una salvezza io in qualche modo debba rendermene conto, ma in fondo credo di più all'apocatastasi: l'idea di una fine restaurativa è più verosimile della tesi secondo cui l'anima uscirebbe dal corpo e andrebbe da qualche parte a incontrarsi con le anime di altre persone.

D: Gianni Vattimo si definirebbe un filosofo cristiano?

R: Non ho mai avuto dubbi sul fatto che l'unica vera filosofia cristiana praticabile oggi sarebbe la mia, per molte delle ragioni che abbiamo sin qui ricordato. Il pensiero debole è una secolarizzazione del pensiero cri-

stiano che non ne prende congedo, ma anzi lo attualizza: per questo motivo oggi mi definirei cristiano al modo di uno che eredita le idee di *kénosis*, di riduzione della violenza legata alla pretesa di oggettività, e soprattutto l'idea della carità. L'ermeneutica è quel pensiero che sostituisce all'idea di verità quella che Rorty definirebbe «solidarietà» e che io preferisco chiamare «carità». Non: noi ci mettiamo d'accordo perché abbiamo trovato la verità oggettiva. Al contrario: noi diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo. Sul fatto che la comprensione intersoggettiva sostituisca la verità oggettiva mi sembra ci sia un ampio consenso, che si estende dalla tradizione ermeneutica a filosofi postanalitici, come Rorty, ad autori come Habermas e Apel.

In questo senso mi sono sempre pensato come un filosofo cristiano. Recentemente tuttavia, sono stato in Ecuador, come vicepresidente dell'Accademia de la Latinidad, e ho assistito a interventi di nativi che parlavano nella loro lingua e denunciavano le malefatte coloniali: in situazioni simili talvolta mi chiedo perché mi sono sempre ostinato a non abbandonare la Chiesa. Mi chiedo cioè se io non abbia un dovere teorico per farlo. Io sono cattolico solo per il fatto che tutte le sere leggo il breviario? La realtà è che sono legato a questa tradizione e non ho mai trovato argomenti definitivi per abbandonarla. Per ragioni personali, innanzitutto: la mia formazione cattolica mi ha dato la capacità di «raccolgermi», di non disperdermi attraverso le esperienze più disparate. E poi, in fondo, mi trovo bene in compagnia dei preti. Infine, perché gran parte dei termini che utilizzo per parlare di filosofia provengono dalla Bibbia: con Croce, non possiamo non dirci cristiani. Dunque filosofo cristiano, e anche personalmente cattolico, sebbene io non vada tanto a Messa, un po' per non scandalizzare i vicini, un po' perché la messa in italiano non mi piace. Sono perfettamente consapevole che molte delle mie motivazioni per non abbandonare la Chiesa sono deboli, di ordine personale e non teoretico. Parlando una volta con Habermas, a Istanbul, lui mi rimproverava che io adducessi solo argomenti *ad hominem* – l'ontologia dell'attualità è il corrispondere al darsi dell'essere – e mi ricordava il dovere, come filosofo, di fornire delle prove. Non ho tuttavia nessuna ragione teoretica forte per diffidare delle mie motivazioni, diciamo così, «sentimentali»: perché Dio dovrebbe essere geometrico e non piuttosto piacevole? Certo, ogni tanto polemizzo con la Chiesa per il suo autoritarismo, e spero in un futuro ecclesiastico più franco, più amichevole, meno metafisico. Spero in una Chiesa che abbandoni le sue pretese di verità assoluta: per intanto, mi sembra di dover continuare a stare al suo interno, magari sforzandomi di ridurre la pretesa sacral-vittimarie e cercando di essere il meno incoerente possibile. La mitologia ha la sua verità nell'essere rielaborata, come sosteneva Blumenberg.

D: Un principio, questo, molto vicino all'ermeneutica protestante...

R: Io mi sono sentito sempre più cattolico che protestante perché non ho mai creduto che il testo biblico parlasse da sé. Da questo punto di vista la Chiesa cattolica mi sembra più ermeneutica di quella protestante, dal momento che il *sola scriptura* ha un tratto di oggettivismo metafisico.

D: Cristianesimo ed ebraismo: il tuo rapporto con Levinas.

R: Di Levinas mi sono subito innamorato quando ho iniziato a leggere per la prima volta, circa trent'anni fa, *Totalità e infinito*. L'idea del volto dell'Altro, a me è sempre sembrata heideggeriana: a un certo punto, tuttavia, ho iniziato a pensare che Levinas volesse uscire dalla metafisica – che lui definisce ontologia – ma per andare all'indietro. La sua riduzione di tutto al rapporto personale con Dio mi sembra molto problematica: rispetto al comando di un Dio personale, la metafisica se non altro argomenta. E poi: in Levinas la storia dov'è? Come in Derrida, un altro pensatore in cui la storia non esiste. Siamo sempre di fronte a Dio, e sempre nello stesso modo, in una relazione verticale immediata. Mi chiedo se l'Altro non sarebbe maggiormente rispettato se tenessimo conto che ha dei parenti, che è nato in un certo posto, che è il prodotto di una certa storia. L'assenza di storia che li accomuna me la spiego, da un lato, con il fatto che entrambi appartengono a una linea kantiana della filosofia, piuttosto che a una hegeliana, dall'altro con il riferimento a un tratto filosofico che definirei ebraico: il Messia non è ancora venuto e la storia non è dunque altro che attesa. La domanda che spesso ho posto a Derrida era: se tu dici che l'Altro è il diverso e l'inaspettato, perché Hitler non potrebbe esserne una manifestazione, proprio in ragione della sua alterità assoluta, della novità dei regimi totalitari e via dicendo? È ovvio che né Levinas né Derrida possono essere sospettati di simpatie per il nazismo! Però è vero che, in linea di principio, se la storia non è scandita temporalmente, non esiste alcuna presa diretta sull'universale, neppure nella forma, indebolita, di un Dio che si nasconde e che si annuncia. La prospettiva di Derrida mi sembra ancora troppo cartesiana, sebbene di un cartesianesimo capovolto: lui pensava che questo rapporto verticale immediato fosse già sempre la duplicazione di un altro che si perdeva all'indietro. È questa la sua eredità fenomenologica, il ricordo dell'*epoché*. Come in Merleau-Ponty, in cui, a un certo punto, alla fine del movimento di arretramento, l'unica risposta possibile diventa: «C'est la vie!» e non si cava un ragno dal buco. Tutti questi autori fuoriescono dalla descrizione metafisica, ma in direzione di una specie di romanticismo ironico che mi pare altrettanto insoddisfacente. L'idea della traccia, in Derrida, è affascinante come sono affascinanti le ricostruzioni etimologiche di Heidegger: ma queste di per sé non conducono in nessun luogo, se non vengono intese come il tratto caratteristico di un essere che si annuncia sottraendosi ed è in grado di smontare l'apparato storico della violenza metafisica.

D: Reiner Schürmann è un pensatore che ha interpretato Heidegger in modo simile al tuo. Anche le sue riflessioni sull'agire e sulla politica conservano un'«aria di famiglia» con le tue riflessioni più recenti.

R: Lui, purtroppo, non ha potuto esprimersi compiutamente. Abbiamo discusso molto spesso: certo la sua interpretazione di Heidegger pendeva pericolosamente dalla parte dei fenomenologi. Pensa soltanto alla sua insistenza sull'archeologia: dove conduce? Schürmann da giovane aveva studiato Meister Eckhart: un'interpretazione possibile, forse la più convincente, è quella che insiste sugli esiti mistici, e non pratici, del suo pensiero. Politicamente era molto più a sinistra di me (mi ha sempre molto impressionato un'intervista televisiva a Toni Negri in cui, sullo sfondo, campeggiava l'ultimo libro di Schürmann, *Des Hégémonies brisées*). Filosoficamente il suo pensiero mi sembrava una versione cristiana dell'epoché fenomenologica. Non è un caso che la prefazione alla traduzione italiana del libro di Schürmann su Heidegger sia stata scritta da Gianni Carchia, che ha sempre avuto una spiccata simpatia per la tradizione mistica.

D: Hai citato Gianni Carchia, che è stato tuo allievo. A questo proposito, colpisce la varietà di stili filosofici e di scelte professionali di molte persone che hai formato.

R: Una prima spiegazione può risalire al fatto che, negli anni Settanta, molti studiavano filosofia per poi occuparsi professionalmente di altre cose: non esistevano facoltà come scienze della comunicazione, psicologia, sociologia, dunque filosofia era il meglio del meglio anche per chi, poi, di professione non avrebbe fatto il filosofo. Pesava anche l'eredità del Sessantotto, il desiderio di impegno politico e di comprensione filosofica del mondo che era tipico di quell'epoca.

D: Racconti il tuo itinerario di pensiero alla stregua di un'ininterrotta «ontologia dell'attualità», come una risposta via via aggiornantesi alla situazione storico-politica di un'epoca. È una razionalizzazione a posteriori, oppure è stato effettivamente così?

R: Certamente, l'idea dell'ontologia dell'attualità potrebbe anche essere interpretata come una visione retrospettiva del mio percorso filosofico. Tuttavia è vero che se consideriamo le ragioni che hanno determinato la mia scelta di iscrivermi al corso di laurea in filosofia all'Università vediamo che non sono di tipo contenutistico dal punto di vista filosofico, ma che si collocano a metà strada tra la religione e la politica. La politica, l'interesse per l'attualità, è sempre stata al centro delle mie riflessioni, a eccezione di alcuni brevi periodi, uno dei quali è stato il periodo di studio che

ho trascorso in Germania: lì non potevo leggere i giornali italiani, perché arrivavano in ritardo e, curiosamente, non andavo più neppure a Messa, come ci fosse una sorta di contiguità spiccata tra religione e politica, una contiguità che sentivo come naturale. La religiosità cattolica di quegli anni era impegno politico e sociale: la mia riflessione una risposta a situazioni politico-cultural-religiose epocali.

D: L'ontologia dell'attualità come progetto teorico, annunciato almeno una quindicina di anni fa, si è scontrato con difficoltà impreviste. In che senso esso costituisce uno sviluppo del pensiero debole e a che punto è tale progetto?

R: Il pensiero debole è una filosofia che tende naturalmente a pensarsi come «ideologia di un'epoca»: una volta liberatici dell'essere eterno e delle idee platoniche, come possiamo pensare che la nostra teoria debba valere in eterno? La filosofia, in questa prospettiva, diventa, secondo una celebre espressione di Foucault, «ontologia dell'attualità». Ma il problema principale di una filosofia che voglia ricostruire i luoghi entro cui accade il presente è quello di determinare che cosa costituisce il suo oggetto. Heidegger ha tentato di descrivere i vari modi in cui l'essere accade in una celebre pagina del saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, ma poi, tra questi, ha privilegiato solo la poesia. Molto semplicemente aveva risolto il problema parlando dei poeti e dei presocratici: credeva cioè che esistessero alcune parole inaugurali della nostra tradizione culturale. A questo credo sempre meno: molti anni fa, assieme a Marziano Guglielminetti, avevamo progettato un saggio dal titolo «Montale poeta epocale», titolo che a dire il vero faceva anche un po' ridere e valeva solo per noi, ma che era il tentativo di mettere assieme una lettura del presente attraverso gli stessi riferimenti verso cui andava Heidegger. Ancora adesso, quello che di Heidegger mi appassiona non sono certo le sue letture dei poeti o le interpretazioni dei presocratici. Io mi sono chiesto come si potesse fare un'ontologia della attualità partendo dal linguaggio, ma giungendo anche ad afferrare qualcosa al di là del linguaggio: in realtà non sapevo bene dove mordere, quando ho ripreso l'espressione di Lukács che commemora Simmel, e cioè che la filosofia diventa «impressionismo sociologico». La difficoltà vera è definire i luoghi e i saperi che rappresentano gli «oggetti» di un'ontologia dell'attualità. L'ontologia dell'attualità, ai miei occhi, è come una sociologia filosofica, una sorta di ritorno ad Adorno, che era il primo autore che volevo studiare dopo la laurea. Ma Adorno ha uno stile e un tipo di scrittura che è improseguibile, non può fare scuola. Non a caso, per lui, la riflessione filosofica è un po' come un'esecuzione musicale.

Se nella mia opera c'è un'ontologia dell'attualità, paradossalmente, questa è contenuta negli articoli che ho scritto per i giornali. Comunque

recentemente ho rimesso mano alle lezioni sull'idea di verità che ho tenuto qualche anno fa a Lovanio: quel testo potrebbe diventare l'abbozzo decisivo di un libro sull'ontologia dell'attualità.

D: Sia nelle lezioni che hai tenuto a Lovanio, sia in libri come *Oltre l'interpretazione* esiste una suddivisione in capitoli che in certo qual modo sembra riflettere il tentativo di articolare una mappa dei luoghi entro cui l'essere si dà: scienza, etica, religione, arte. Tra questi non c'è la politica: come se la politica potesse essere solo praticata e non pensata?

R: La politica può essere solo praticata, e non pensata, perché è una tecnica. Personalmente, che significato ha avuto far politica con una preparazione tecnica insufficiente come la mia? Nell'epoca della specializzazione, quelli che, per esempio, possedevano una preparazione giuridica erano in grado di fare molto meglio di me le cose che avrei voluto fare io. A questo proposito, ho appena terminato di scrivere un libricino, che uscirà a febbraio del 2007 all'Avana, e che provvisoriamente, e un po' scherzosamente, si intitola *Ecce comu*. Il riferimento ironico va ovviamente a Nietzsche e al suo *Ecce homo*. Il sottotitolo *Come si diventa ciò che si è* in questo caso vuol dire «come si (ri)diventa comunisti». Nel mondo amministrato di oggi si può fare soltanto una politica di opposizione marginale, un modello che chiamo anarco-comunista. Questa problematicità della politica, poi, si riflette nella mia elaborazione filosofica: non ho ancora trovato una soluzione soddisfacente alla questione del rapporto tra la politica e il mio lavoro principale, di filosofo. Del resto di politica riflessa che sia soddisfacente ne conosco davvero poca: nelle moderne democrazie tutto si riduce all'attività di un personale politico che si presenta al mercato delle elezioni, e questo rende poco interessante la filosofia politica. Quello che resta, in fondo, è la riflessione sui grandi temi della globalizzazione, del rapporto tra economia e politica, dello sviluppo. A questo proposito sono pessimista e negli ultimi anni ho maturato una decisa ideologia anti-sviluppista: il meccanismo di rapporto tra l'accaparramento delle risorse e la diffusione e omologazione degli stili di vita mi rende molto preoccupato per il futuro dell'umanità. Il capitalismo che vive delle proprie crisi mi sembra senza vie d'uscita e non credo all'ideologia della crescita: a mio parere è necessario ridurre, e non innalzare, il livello dei consumi, almeno dei nostri. Anche la natura, nel suo incessante mettere capo a forme, non fornisce un parametro e una soluzione soddisfacente del problema: ho sempre diffidato della natura, non soltanto come concetto normativo, ma anche nella sua capacità espressiva e produttiva.

D: L'idea di una riduzione degli stili di vita in nome di uno sviluppo sostenibile si concilia forse con il pessimismo antimoderno di Heidegger

e di Nietzsche, ma certamente non con l'idea che l'emancipazione vada cercata nel vivere fino in fondo la tecnica.

R: È vero, in alcuni miei scritti ho sostenuto l'idea dell'emancipazione attraverso l'inflazione, e non attraverso la riduzione: se possiedo un televisore credo sia la voce di Dio, se ne possiedo venti, non ci credo più tanto. Anche l'inflazione, ai miei occhi, ha sempre posseduto un aspetto deflativo: i ricchi sono molto meno attaccati al denaro dei poveri, la moltiplicazione di ciò da cui si dipende porta ad una riduzione della dipendenza. Ora la mia prospettiva è leggermente cambiata, ma non credo che l'idea di ridurre gli stili di vita significhi di per sé essere contrario allo sviluppo tecnologico. Significa piuttosto che, in conformità al darsi dell'essere nella nostra situazione presente, anche il significato della tecnologia cambia. La tecnica diventa qualcosa che va usata per scopi ludici e non soltanto produttivi: anche Marcuse, solo per fare un esempio, difendeva la possibilità di un'uscita ironica dall'eccesso di dominio della tecnica. Insomma, se esiste una linea emancipativa dell'umanità, mi pare che questa vada cercata nell'indebolimento come consumazione e spiritualizzazione: occorre innalzare tutto a livello dello spirito. Con le parole di Heidegger, in *Essere e tempo*: «Essere, non ente, c'è, in quanto c'è la verità». Il che significa che l'ente si consuma nella simbolizzazione, nelle mediazioni formali: l'unico movimento di emancipazione che posso pensare sta nella diminuzione, diminuzione di pretese identitarie, di stili di vita, riduzione della violenza. Diminuzione dunque anche dal punto di vista politico: la mia è una teoria della progressiva democratizzazione della società a tutti i livelli.

Gianni Vattimo
Università di Torino
gianni.vattimo@unito.it

Luca Savarino
Università del Piemonte Orientale
luca.savarino@sp.unipmn.it

Federico Vercellone
Università di Udine
federico.vercellone@uniud.it

SOMMARIO

PRIMA PAGINA

Elena Pulcini, *Luci e ombre di una rivoluzione permanente: il voto alle donne sessant'anni dopo*

ITINERARI

Gianni Vattimo, *La filosofia come ontologia dell'attualità*. Intervista biografico-teorica a cura di Luca Savarino e Federico Vercellone

SAGGI

Yamandú Acosta, *I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia*
Silvia Capodivacca, *Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio in alcuni luoghi di Jacques Derrida*
Leonardo Marchettoni, *Ockham, i canonisti e l'atomismo dei diritti soggettivi*

NODI

CRITICAL RACE THEORY

Thomas Casadei, *«Razza»: il ritorno di una categoria controversa?*
Gianfrancesco Zanetti, *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*
Étienne Balibar, *Capovolgimenti performativi del nome «razza» e dilemma delle vittime*
Stefano Petrucciani, *Razza, razzismo e teorie critiche*
Brunella Casalini, *Costruzione della nazione e «riproduzione della razza» negli Stati Uniti d'America*

FINESTRE

Giovanni Mari, *Il mondo-racconto di Sergio Givone*
Silvia Vegetti Finzi, *Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo*
Riccardo Del Punta, *Terrorismo e modernità*
Silvia Caianiello, *Energetica e tempo in Freud*
Matteo Falomi, *Perfezionismo morale e democrazia radicale*

€ 22,00

ISBN 978-88-15-11210-1



9 788815 112101

ISSN 1122-7893

grafica A. Bertini