

# Vattimo e il “voir venir” della religione

RITA ŠERPITYTĖ  
(Vilnius University)

## *Vattimo and the ‘voir venir’ of religion*

**Abstract:** This article engages with Gianni Vattimo’s theoretical elaboration of the *voir venir* of religion, addressing the question of the fate of religion in the wake of metaphysics. It contends that a pivotal dimension of Vattimo’s thought has often been neglected: his recurrent insistence that he is not speaking of the *future* (*Zukunft*) of religion, but of its *coming* (*Ankunft*). What remains insufficiently theorized is Vattimo’s conception of temporality, profoundly marked by his reading of Nietzsche, wherein the emphasis shifts from a teleological horizon to an open-ended advent – the future as coming, the *voir venir*. The article reconstructs this temporal schema and situates it in critical dialogue with Vattimo’s interpretation of Nietzsche’s notion of time, as well as with contemporary articulations of the future-as-coming in thinkers such as Catherine Malabou and Giorgio Agamben.

**Keywords:** Vattimo, religion, Nietzsche, time, Agamben, Malabou, “voir venir”.

Una ventina di anni fa, nel 2005, veniva pubblicato (o forse sarebbe più corretto dire “moderato” da Santiago Zabala) il libro *Il futuro della religione. Solidarietà,*

*carità, ironia*<sup>1</sup>, in cui due eminenti filosofi occidentali del Novecento, Richard Rorty e Gianni Vattimo, “parlavano” del “futuro della religione”<sup>2</sup>. In appendice c’è un testo il cui titolo stesso oggi suona già non solo problematico, ma anche incredibilmente complicato: *Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica?* All’orecchio teoreticamente più sofisticato, o almeno all’orecchio allenato, educato questa domanda per nulla retorica, ma reale, suona come un’eco molto vicina al pensiero di Heidegger, alla sua risposta sul Dio “che deve venire”: «Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo wir sie nicht vermuten». Così Dio potrebbe apparire come un evento, come *Ereignis*, “come una potenza che guarisce il dolore”, “in un luogo dove nessuno lo aspetta”. E sebbene Heidegger, l’ispiratore del pensiero post-metafisico e il vero pioniere della decostruzione, non fosse un attento ri-lettore del concetto di religione, forse addirittura allergico all’uso stesso della parola religione, la sua attesa di Dio, la sua complicata ricerca di quel là, potrebbe facilmente rivendicare, se non una risposta “teorica”, almeno una risposta filosofica alla domanda “Qual è il futuro della religione dopo la metafisica?”

Tuttavia, nonostante la (scarsa) fiducia in una simile risposta, si può notare un punto teorico, già sollevato da Heidegger e poi sottolineato da Jacques Derrida: oggi non solo è difficile, ma in un certo senso impossibile parlare in modo inequivocabile della religione (di ciò che accadrà a essa, o è già accaduto, e di ciò che sarà, se ci sarà un futuro per essa), perché innanzitutto non è più chiaro a cosa si riferisca la parola stessa – la religione, religione, oppure religioni.

Nel volume sulla religione, curato con Vattimo, Jacques Derrida scrive:

Come “parlare di religione” [“parler religion”] sulla religione [de la religion]? Soprattutto di una religione nel vero senso della parola [de la religion] oggi? Come osare parlarne al singolare senza timore e tremore al giorno d’oggi? Chi avrebbe l’audacia di dire che l’argomento è allo stesso tempo familiare e nuovo? Che tipo di autocelebrazione ci vorrebbe per inserirlo in qualche aforisma? Per ottenere il coraggio, l’arroganza o la calma di cui abbiamo bisogno, forse dobbiamo supporre che un momento stiamo astraendo, astraendo da tutto, o quasi, facendo una sorta di movimento di astrazione. Forse dobbiamo optare per l’astrazione più concreta e accessibile, ma allo stesso tempo più vuota/desertificante [désertique]<sup>3</sup>.

Lo stesso svuotamento e la dissoluzione teorica del significato della religione possono forse essere viste anche come una sorta di “futuro” post-metafisico della religione che ha già avuto luogo – o, più precisamente, come un momento passato di quel precedente “futuro”. Questo significato teorico

<sup>1</sup> R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milano, Garzanti, 2005.

<sup>2</sup> Il presente saggio è pubblicato su invito della rivista.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Foi et savoir suivis de Le siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 9 (traduzione mia).

“dissolto”, “vago”, “perduto” della religione (prima di tutto – la perdita del termine stesso) è probabilmente l’eredità più chiara che abbiamo ricevuto dalla tradizione del postmodernismo, che anche sta già diventando storia. Tuttavia, nonostante lo zelo decostruttivo di Derrida (anche nei confronti della religione), o proprio alla luce dei risultati della decostruzione derridiana, si può trovare il “residuo”, il limite di ogni decostruzione, che rimane non decostruito, nonostante la decostruzione più radicale. Dobbiamo concordare con Derrida, il quale afferma che è necessario parlare in modo da non attribuire alla religione nulla che sia estraneo a essa, e lasciare essere essa così com’è, integra, intatta, non toccata, illesa (*indemne*).

Intatta nell’esperienza dell’intoccabilità che cercava. L’intoccabilità non è forse l’essenza stessa della religione? Non ci affretteremo a considerare se la conclusione post-modernista del pensiero di Derrida definisca essenzialmente la religione in termini di autosufficienza – *indemne* (intatta, illesa). Segneremo tuttavia che – meno di dieci anni dopo che la domanda che definiva il campo di riflessione di Rorty e Vattimo poteva essere trattata come paradigmatica, oggi viene riformulata come “Quale futuro per la religione dopo il postmodernismo?”. Oppure – qual è il futuro della filosofia (continentale) della religione dopo il postmodernismo? Qual è il futuro della filosofia della religione continentale in generale?

Vorrei sottolineare che, mentre Vattimo sta parlando con Rorty, sta pensando con Derrida. La domanda di Derrida “come parlare di religione? sulla religione?” è stato l’“inizio” filosofico che ha riunito la discussione sullo sviluppo delle possibilità del pensiero post-metafisico e ha colto i presupposti di un approccio filosofico post-moderno alla religione. Tuttavia, in quella domanda possiamo facilmente riconoscere l’interrogativo “eterno” per la filosofia occidentale: “Come pensare la religione?”. Questo è una versione rinnovata e aggiornata. Ma questa attualizzazione, questo aggiornamento devono essere continui?

Qual è dunque la risposta di Vattimo alla domanda sul futuro post-metafisico della religione? Ho discusso più volte l’approccio di Gianni Vattimo al pensiero della religione, sia sua posizione nel testo appena citato, *Il futuro della religione*, sia in molti altri suoi testi, come *La traccia della traccia*<sup>4</sup> (proprio questo testo è una discussione con Derrida), *Credere di credere*<sup>5</sup>, *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*<sup>6</sup>, e soprattutto dal punto di vista della possibilità di un approccio postmetafisico alla religione in filosofia.

Tuttavia, un punto, particolarmente rilevante per il pensiero di Vattimo, non è stato messo in evidenza. Ed è, a mio avviso, molto importante ed essenziale. In breve, non solo questo libro, ma tutti i testi di Vattimo dicono che

<sup>4</sup> G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995.

<sup>5</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996.

<sup>6</sup> G. Vattimo, *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*, in *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza*. «Archivio di filosofia», Padova, CEDAM, 1995, pp. 143-149.

non sta parlando del futuro, ma dell'avvenire. Quindi, ciò che non viene messo in evidenza è il concetto stesso del tempo in Vattimo. Si tratta della nozione *di tempo* in Vattimo, che è largamente influenzata da Nietzsche (ma non solo), e il cui momento più eclatante, a mio avviso, sarebbe quello di parlare non del “futuro” della religione, ma dell’“avvenire”, o del “futuro come dell’avvenire” – il “voir venir”. Così, dopo aver ricordato in breve i momenti significativi del pensiero e della prospettiva religiosa di Vattimo, vorrei sottolineare la sua concezione del tempo e accostare il pensiero nietzschiano di Vattimo sul futuro della religione come avvenire alle concezioni del tempo di autori contemporanei come Catherine Malabou e Giorgio Agamben.

Ho spesso notato che la grande collisione del pensiero post-metafisico – di colui che “parla di religione”, o “pensa la religione” “oggi” – si trova nella problematica formulazione del testo di Gianni Vattimo, *La traccia della traccia*. Per lui, il panorama filosofico contemporaneo è paradossalmente radicato in due “ipotesi” (formulazioni) apparentemente inconciliabili: la “morte di Dio” da un lato e il “ritorno della religiosità” dall’altro. Reinterpretando le due formulazioni in una prospettiva post-metafisica, Vattimo osserva innanzitutto che l’annuncio di Nietzsche sulla “morte di Dio”, letto da Heidegger come una crisi della metafisica e allo stesso tempo come un invito a “trascendere la metafisica”, significava anche che le teorie filosofiche che avevano considerato la religione quasi abolita erano ineluttabilmente superate. Era come se, nelle parole di Vattimo, non ci fossero più “ragioni filosofiche” per essere atei: la stessa nozione di ragione e razionalità che la modernità aveva proclamato era screditata e decaduta. Per questo Vattimo, riferendosi a Max Weber, può dire che “l’idea di redenzione del mondo ha dato vita alla redenzione dell’idea stessa di redenzione”.

Nella visione che Vattimo ha della religione è soprattutto importante il punto di partenza, ossia quel modo in cui il problema della religiosità viene da lui sollevato. Un aspetto tra i più importanti e originali della riflessione vattimiana sulla religione sarebbe probabilmente l’attualizzazione stessa del “ritorno”. Vorrei ribadire: Vattimo ripete, più volte e non casualmente, che il ritorno è uno degli aspetti fondamentali o forse addirittura il più fondamentale della stessa esperienza religiosa. Per dirla altrimenti, il ritorno fa parte della nostra esperienza religiosa. Il radicamento del fenomeno del ritorno nell’esperienza religiosa determina l’orizzonte delle riflessioni vattimiane sulla questione della religione. La concezione dell’esperienza religiosa, in cui il ritorno è considerato un momento non casuale, ma essenziale della stessa esperienza religiosa, definisce pure il punto di vista di Vattimo sulle relazioni che intercorrono tra filosofia e religione. Il che significa che Vattimo non prevede un “puro” e semplice ritorno della religione, come neppure prevede la possibilità di una semplice trasformazione della religiosità nella filosofia. Vattimo cerca di rendere nuovamente attiva la relazione tra la religiosità e la filosofia.

La relazione tra il ritorno della religione nell’esperienza quotidiana e la sua “riscoperta” filosofica, tuttavia, si rivela a Vattimo come notevolmente ambivalente. In effetti, “se la riflessione critica vuole presentarsi come interpretazione autentica del bisogno religioso della coscienza comune, deve mostrare che questo bisogno non si soddisfa adeguatamente con una pura e semplice ripresa della religiosità ‘metafisica’, cioè fuggendo dalla confusività della modernizzazione e dalla Babele della società secolarizzata in direzione di un rinnovato fondazionalismo”<sup>7</sup>.

Ma è possibile tale “dimostrazione”? Proprio alla ricerca della risposta a questa domanda è in sostanza dedicato da Vattimo il saggio *La traccia della traccia*. Con questo suo quesito sente di ripetere la questione fondamentale della filosofia heideggeriana, ma è possibile insieme scorgerci una peculiare variazione del progetto nietzscheano dell’oltreuomo. Al bisogno della religione avvertito dalla coscienza comune può “corrispondere” solo il pensiero filosofico che “trascende”, vale a dire, oltrepassa la metafisica – oppure – il pensiero nichilista.

La cosa più complicata che è emersa in questa traiettoria di tensione è niente meno che il concetto stesso di religione. Ma un’altra domanda è: in che modo questa traiettoria di pensiero postmoderna si differenzia da quella della modernità per quanto riguarda il suo rapporto con la religione? L’elemento essenziale che distingue il pensiero postmoderno dalla condizione moderna è la fissazione chiara del “posto” della religiosità rispetto al pensiero. Tuttavia, la reazione della filosofia contemporanea al postmoderno suggerisce che forse abbiamo trascurato alcuni momenti impliciti nel pensiero religioso postmoderno. Innanzitutto, il senso del tempo (tempo futuro) proiettato sul concetto di religione.

Vorrei ricordare qui (nel contesto del pensiero di Vattimo) che agli occhi di Derrida è il primo libro di Catherine Malabou – la sua tesi di laurea su Hegel – a raccontare una storia inascoltata: “la storia del tempo come storia del futuro”<sup>8</sup>. “La storia dell’avvenire” è l’affermazione centrale di Malabou, la sua tesi, la sua proposta. Ed è legittimata da nient’altro che dal collegamento di questa storia con la storia del tempo. E questa non è altro che la storia della soggettività come “vedere (ciò che viene)” (la soggettività come ‘vedere (ciò che viene)’)/(le “voir venir”).

La visione del futuro di Hegel, la visione del futuro di Malabou, per Derrida, consistono innanzitutto nel cambiare la gerarchia del tempo e della storia. Non è il tempo che scopriamo in una certa concezione (hegeliana) della storia, ma la storia si scopre come storia del tempo – anche del tempo futuro. Se sono pienamente d’accordo con questa valutazione del contributo di Malabou alla comprensione del significato del tempo, devo anche dire che il

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Traccia della traccia*, in *La religione*, cit., p. 78.

<sup>8</sup> J. Derrida, *A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by Malabou)*, in C. Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London-New York, Routledge, 2005.

pensiero religioso di Gianni Vattimo, basato sul suo orientamento verso lo *Zarathustra* di Nietzsche, è anche un momento di riavvio/aggiornamento del concetto di tempo. E se la visione di Hegel da parte di Malabou, il suo paradossale ricarico del rapporto tra storia e tempo, è legato a un'idea essenziale che Malabou stessa ha “estratto” dalla filosofia di Hegel – l'“idea” di plasticità – allora il “ricarico” del tempo di Gianni Vattimo, non sempre evidenziato, è innanzitutto una sua proiezione sul problema della religione.

Facendo riferimento ai paragrafi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel dedicati a un tempo particolare, Malabou sottolinea che “dire che il tempo non è sempre quello che è, implica allo stesso tempo che esso si separa (differenzia) temporalmente da se stesso, che, in altre parole, ha una storia”. Nei paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati allo spazio e al tempo, i riferimenti impliciti ad Aristotele e a Kant permettono di spiegare questa caratteristica fondamentale del pensiero di Hegel: “vedere (ciò che viene)”, (le “voir venir”) che è la possibilità primordiale di tutti gli incontri, la struttura dell'anticipazione soggettiva. È allo stesso tempo evidente che questa struttura “non è la stessa in ogni momento della sua storia, non vede allo stesso modo ciò che viene”, non ha lo stesso futuro. La soggettività nasce in due momenti fondamentali: il momento greco e il momento moderno, che risulta essere sia la loro unità logica sia la loro sequenza cronologica, “soggetto come sostanza” e “sostanza come soggetto”<sup>9</sup>.

Così, nel proporre l'idea della plasticità del tempo, che permette di fare la storia del tempo come storia del futuro, Malabou si riferisce in realtà a due paragrafi dell'*Enciclopedia* di Hegel (258 e 259), presentando un trattamento della concezione originale del tempo di Hegel diverso dal solito. Analizzando la “definizione” di Hegel del tempo, secondo cui il tempo “è un essere che, essendo, non è, e non essendo, è”, Malabou sottolinea che Hegel opera in due modalità simultanee di tempo, ma una lettura dialettica della frase porta in superficie la necessaria doppia comprensione del tempo, il suo “doppio significato”, la sua “doppia ambiguità”. Di solito seguiamo la concezione che il tempo è o non è a tal punto che i suoi momenti si annullano a vicenda. Il presente, allora, è ciò che esiste “ora”, ma poiché è ciò che passa, rapidamente, quasi istantaneamente, improvvisamente, cessa di esistere; il presente è come un momento sospeso tra due non-esistenze, il passato e il futuro.

Ancora una volta: Hegel dice che il tempo è un essere che, essendo, non è, e non essendo, è, allora, per Malabou, questo significa anche: “Il tempo stesso non è ciò che è”<sup>10</sup>. Il tempo in tutti i sensi – nel senso della simultaneità, della sequenzialità, della permanenza – non è lo stesso che è. La conclusione di Malabou sul tempo di Hegel è quindi che il concetto di tempo ha/ha in sé i propri momenti: il tempo (come concetto) si differenzia e si temporalizza. Si può quindi affermare che una lettura dialettica di questi due paragrafi di Hegel

<sup>9</sup> C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London, New York, Routledge, 2005, p. 194.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

mette in luce e abolisce al contempo il doppio senso del tempo. E allo stesso tempo impedisce una comprensione plastica del tempo perché è insufficiente. Nel frattempo, la non-identità del tempo stesso implica più di quanto una lettura dialettica possa coprire: la temporalizzazione e la differenziazione del tempo stesso, o la plasticità del tempo. La mia ipotesi è proprio che su questo tipo di interpretazione del tempo sia radicato l'approccio di Vattimo su religione, del ritorno della religione.

Nel 1990 Giorgio Agamben pubblica un libro intitolato *La comunità che viene*, che dà vita a quella che Agamben chiama “filosofia che viene”, chiedendosi allo stesso tempo cosa possa essere. In seguito, ha iniziato a usare l'espressione “che viene” – “ciò che viene” – con sostantivi che descrivono altri ambiti: “filosofia che viene”, “etica che viene”, “politica che viene”, “teologia che viene” – “la filosofia che viene”, “l'etica che viene”, “la politica che viene”, “la teologia che viene” – ecc. In questo contesto, molti studiosi sottolineano innanzitutto l'importanza di ripensare il concetto di teologia per la filosofia di Agamben nel suo complesso, come una “filosofia che viene”. Si tratta indubbiamente di una prospettiva molto importante. Tuttavia, qui vorremmo concentrarci sull'espressione stessa “che viene” e proiettarla sul problema del tempo che essa segnala, sulla natura stessa della temporalità. Certo, una certa nozione di tempo nasce dagli stessi impulsi di ripensamento della teologia. Ma è quest'ultima ad essere centrale in questo caso. L'espressione “che viene” si riferisce certamente a un *modus* temporale futuro. Ma è proprio questo che dà adito a molte incertezze e persino, direi, a fraintendimenti nell'interpretazione di Agamben. Sì, in effetti, a prima vista sembra che Agamben stia semplicemente parlando della comunità del “futuro”, della politica del “futuro”, della filosofia del “futuro”, senza fare una distinzione fondamentale tra il “futuro” e l'“avvenire”, e considerandolo nella prospettiva della redenzione.

Ma il punto è che questo parlare di “futuro” o “dopo l'ultimo giudizio” (*post iudicium*) si basa su un atteggiamento, la cui espressione concentrata è la sezione intitolata all'*Irreparabile*. Come saranno le cose dopo il giudizio? La conclusione della posizione “orientata al futuro” di Agamben è strana e inaspettata, e da alcuni considerata addirittura misteriosa. L'*Irreparabile* è un monogramma, una registrazione di tutte le cose dopo l'ultimo giudizio

L'*Irreparabile* significa che esse (le cose) sono consegnate senza rimedio al loro esser-così [...], ma significa anche che non c'è, per dirla senza mezzi termini, alcun rimedio possibile per loro, che per esse non vi è letteralmente alcun riparo possibile, che nel loro essere-così, esse sono ora assolutamente esposte, assolutamente abbandonate<sup>11</sup>.

Così, l'*irreparabile* è, ovviamente, prima di tutto una denominazione filosofica teologicamente fondata di un'istanza di immanenza assoluta. Come

<sup>11</sup> G. Agamben, *Comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 37.

hanno notato alcuni studiosi di Agamben, “è un tentativo di pensare la ‘redenzione’ in modo assolutamente immanente, al di là (o al di qua) dei tradizionali presupposti teologico-politici (metafisici)”, o “un progetto di azione etico-politica, di rinnovamento e di redenzione”<sup>12</sup>. Tuttavia, questa enfasi sull’immanenza mette in ombra il significato stesso del tempo futuro. “Tutto sarà così come è, irrimediabilmente, ma proprio questa sarà la sua novità”<sup>13</sup>.

Nella trattazione tradizionale del *modus operandi* del futuro, l’espressione “che viene” può essere intesa solo ironicamente. Tuttavia, nella prospettiva della filosofia di Agamben, il futuro non viene flirtato, né ironizzato. La concezione di Agamben del futuro si spiega, a mio avviso, proprio con l’atteggiamento plastico nei confronti del tempo, con la plasticità stessa del tempo, con la “capacità” del tempo stesso di staccarsi da sé, di auto-differenziarsi e di vedersi non semplicemente come un tempo “futuro”, ma come un tempo “a venire”. Ora in arrivo, che viene ora. Ecco perché dobbiamo dire che vedere le cose *post iudicium* è vedere come le cose sono “ora”. In questo modo, l’“ora” diventa non il futuro come tradizionalmente concepito, ma il tempo a venire, il modo di venire stesso – un tempo con una storia.

La nozione di Agamben di una filosofia dell’“avvenire”/“futuro” è inseparabile dalla nozione di tempo messianico. In altre parole, l’espressione emblematica di Agamben “che viene”, entrata nella sua filosofia dal testo di Walter Benjamin *Sul programma della filosofia che viene* (1918), diventerà un riferimento per il compito messianico della filosofia (comunità, etica, politica, ecc.). Dunque, “che viene” è, nel senso più profondo, la formulazione di un “compito”, di una “domanda”: è la pressione esigente che il momento presente impone al pensiero. Così, nella *La comunità che viene*, Agamben non parla del semplice stato delle cose come “sono ora”, quando dice “tutto sarà com’è ora”, ma del senso delle cose e dei loro limiti, con l’aggiunta di “ma un po’ diversamente”. Agamben prevede, introduce la possibilità di “integrare” l’irrimediabilità del mondo, e tale integrazione, a mio avviso, è la prospettiva della potenza. Interpretando, o meglio, ripulendo la nozione di potenza di Aristotele dalle scorie della modernità, egli inizia a (ri)distinguere, con la sua ontologia della potenzialità, tra potenza come potere e potenza come mera qualità, capacità. Così, una concezione della redenzione/salvezza alternativa a quella della tradizione diventa la base per un’ontologia alternativa – un’ontologia performativa della (im)potenzialità, che prevede la possibilità di sfumare l’invalidabile confine tra immaginario e reale/attuale.

Tornando a Vattimo, vorrei fare riferimento al suo pensiero nel libro *Dopo Nietzsche*:

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

L’instaurazione di una temporalità circolare, non più prigioniera dello spirito di vendetta che accompagna ogni fede nella trascendenza e nell’opposizione tra mondo dell’essere e mondo del divenire, non può a propria volta presentarsi come una radicale novità, perchè in tal modo ripeterebbe lo schema lineare del tempo come sempre nuovo superamento del passato verso un fine di là da divenire. Dunque può essere pensata solo come una lunga convalescenza, che recupera anche in larga misura lo stato precedente, non senza portare in sé i segni della malattia e della vittoria su di essa<sup>14</sup>.

Anche Heidegger, secondo Vattimo, ha inteso il superamento del pensiero inautentico in questo modo, pur non facendo direttamente riferimento a *Zarathustra*. In questo senso, *Zarathustra* può essere visto innanzitutto come una reinterpretazione del concetto di tempo. Sarebbe dunque legittimo collegare il “*voir venir*” della religione di Vattimo con il “tempo del ritorno” nietzschiano, che per definizione sarebbe orientato al tempo del “passato”, del suo ritorno, della sua “ripetizione”? Secondo Vattimo,

L’idea dell’eterno ritorno, tuttavia, sebbene rappresenti il concetto interpretativo più valido elaborato finora dalla sroriografia nietzscheana, è ben lungi dal fornire una soluzione delle contraddizioni presenti nell’opera di Nietzsche [...]. L’eterno ritorno stesso, infatti, è un concetto problematico e di significato per lo meno ambiguo<sup>15</sup>.

Vattimo, come già detto, collega l’autenticità del pensiero all’“autenticità del tempo”. Come si vede, l’autenticità nel pensiero di Nietzsche non si basa su altro che sul tempo dell’“eterno ritorno”: “la ripetizione eterna della mia esistenza è qualcosache devo volere io”<sup>16</sup>. Tuttavia, credo che Vattimo possa attingere al “mito” dell’eterno ritorno di Nietzsche come una particolare concezione del tempo, perché non è solo la “ripetizione” di un passato che “è stato” a diventare importante, ma anche quella “ripetizione” presente come “venuta”: “il passato, considerato come ciò che non dipende dalla nostra decisione, ha l’effetto di svuotare di senso il presente, di mettere l’uomo in un atteggiamento epigonico”<sup>17</sup>. Quando con Amleto diciamo “the time is out of joint”, stiamo dicendo con Heidegger, Agamben, Derrida e Richard Kearney una ripetizione in cui “rimemoriamo” ciò che “avviene”, una rimemorazione in cui l’avvento “accade”. Così anche quando parliamo di “avvento”, di “tempo dell’avvenire”, non è un *modus* di un tempo che è separato da noi ora, ma di un “futuro” che viene ora.

Tornando a Nietzsche, Vattimo decostruisce la interpretazione meccanica e metafisica del tempo dell’eterno ritorno, che separa il passato dal

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Milano, Garzanti, 2000, pp. 256-257.

<sup>15</sup> Ivi, p. 12.

<sup>16</sup> Ivi, p. 14.

<sup>17</sup> Ivi, p. 18.

presente, e rivela l’eterno ritorno come una ripetizione e una venuta simultanea. Perché la ripetizione del “passato” riguarda il futuro, che è adesso. Per questo la concezione del tempo di Vattimo è il “voir venir” di Gianni Vattimo.

[rita.serpytyte@rstc.vu.lt](mailto:rita.serpytyte@rstc.vu.lt)

## Biografia

**Rita Šerpytytė** è professoressa di filosofia all’Università di Vilnius, dove si occupa di filosofia contemporanea, ermeneutica e filosofia della religione. Ha scritto ampiamente su Gianni Vattimo, Jacques Derrida e il pensiero post-metafisico. I suoi interessi di ricerca includono il nichilismo, la temporalità e le trasformazioni del sacro nella tarda modernità.