

La violenza della fede. Vattimo e Kierkegaard

MARTIN G. WEISS
(Universität Klagenfurt)

The Violence of the Faith: Vattimo and Kierkegaard

Abstract: This paper explores the persistent connection between religion and violence, with a focus on Vattimo's and Kierkegaard's perspectives. Vattimo's definition of violence as the imposition of unquestionable foundations is contrasted with Johann Galtung's structural violence and Kierkegaard's "violence of faith," exemplified in *Fear and Trembling*. Drawing on Vattimo's hermeneutics and notions of kenosis, the discussion examines how dialogue and peace can emerge through the rejection of immutable truths. The interplay between faith, reason, and violence is further contextualized through reflections on Abraham's sacrifice and contemporary philosophical discourse.

Keywords: faith, violence, Gianni Vattimo, Søren Kierkegaard, hermeneutics, kenosis, sacrifice.

Leggendo i testi di Gianni Vattimo non si ha mai l'impressione di leggere una sorta di sudoku filosofico, che spesso si ha con la filosofia accademica contemporanea, bensì si percepisce sempre che le domande con cui si confronta lo toccano anche personalmente. Così all'inizio di una relazione su fede e violenza da un punto di vista vattimiano, mi sembra lecito partire dalle ragioni personali che motivano la mia scelta del tema.

Nelle sue memorie mio padre, un ex sacerdote cattolico, racconta del suo periodo di noviziato nel 1954 e scrive:

Ancora una volta si trattava del fatto che eravamo entrati in convento per diventare santi. E questo aveva a che fare con la cosiddetta ‘disciplina’ [...] che [...] era due cose [...]: l’autoflagellazione ed [...] il flagello che si doveva adoperare [...]. Questo strumento doveva essere impugnato dalla comunità [dei novizi] dopo la meditazione serale, a luce spenta, con le brache calate per frustare il proprio sedere nudo, ‘per placare l’ira di Dio’ (come diceva la regola scritta da un Santo) (Weiss 2007: 51).

Come si spiega la persistente connessione tra religione e violenza? Cosa ha a che fare la fede con la violenza anche fisica? Ma che cosa intendiamo col termine “violenza”? In *Oltre l’interpretazione* Vattimo scrive: “Credo [...] che la perentorietà silenziale del fondamento dato ‘in presenza’ sia l’unico modo possibile per definire la violenza senza ricorrere a nozioni metafisiche come essenza, natura, struttura propria dell’essere” (Vattimo 1995: 41). In una nota viene poi aggiunto: “È curioso [...] che se si cerca nella tradizione filosofica una definizione della violenza si finisce per dover ricorrere a una definizione essenzialistica (o con una variante, giusnaturalistica): la violenza è ciò che impedisce a un ente di realizzare la propria vocazione naturale” (Vattimo 1995: 144).

Alla ricerca di un pensatore che sostenga una tale concezione metafisico-aristotelica della violenza evocata qui da Vattimo, sorprendentemente ci si imbatte in Johann Galtung, sociologo norvegese recentemente scomparso e padre dell’irenologia. Nel suo influente libro *Strutturale Gewalt (Violenza strutturale)* del 1975, Galtung definisce violenza in senso lato come segue: “Violenza si verifica quando gli esseri umani sono influenzati in modo tale che la loro realizzazione somatica e mentale attuale è inferiore a quella potenziale” (Galtung 1975: 9). Di fronte a questa definizione di violenza, intesa come limitazione della *dynamis* intrinseca dell’uomo, una definizione che effettivamente presuppone l’intera teoria aristotelica dell’*ergon* e dell’*entelechia*, la definizione di violenza di Vattimo si accontenta di stabilire che essa è “il fondamento, se si dà nell’evidenza incontrovertibile che non lascia più adito a ulteriori domande, è come un’autorità che tace e si impone senza ‘fornire spiegazioni’” (Vattimo 1995: 40). Secondo Vattimo quindi la violenza in essenza è, in un modo molto simile a quanto sostenuto da Richard Rorty, ciò che mette fine alla conversazione.

Questa definizione getta anche luce sull’idea che Vattimo ha dell’opposto della violenza. Infatti, se lo stato di violenza è uno stato in cui non è più possibile comunicare, allora la relazione non violenta tra le persone può essere definita solo come una conversazione. La pace, quindi, non è il silenzio – che appartiene ai morti e alla violenza – bensì la pace consiste nella conversazione, nella disputa, che può essere anche molto accesa. Su questo punto Vattimo si incontra di nuovo con Galtung, che non identifica la pace con l’assenza totale di ogni conflitto, ma con una situazione in cui i conflitti vengono affrontati in modo non violento.

In un saggio del 2004, Galtung scrive, che la pace è possibile quando “la pace è definita come la capacità di affrontare i conflitti con empatia [...] e creatività. Ciò che si perde nelle guerre e la capacità di gestire i conflitti in modo non violento” (Galtung 2004). Ma se la pace non consiste nell’armonia, bensì nella disputa non violenta, cioè nel dialogo sui conflitti esistenti, allora si pone la questione delle condizioni di possibilità di una tale disputa. Collegando il pensiero di Galtung con quello di Vattimo, la pace, intesa come dialogo, risulta possibile solo là dove non esistono più ragioni fisse e indiscutibili, o almeno dove non si crede più a tali ragioni fondamentali, poiché, come è noto, di ciò che non si può mettere in dubbio, di “fatti” in senso lato, non si può discutere.

A causa dell’universalizzazione dell’ermeneutica a *koine* generale della nostra epoca e dell’interpretazione come paradigma di ogni conoscenza, discussa da Vattimo, ogni riferimento a fatti indiscutibili, cioè a presunte verità oggettive, si rivela essere meramente un richiamo a interpretazioni sedimentate, come le chiamerebbe Husserl, o “naturalizzate” come le chiama Judith Butler. Già in *Essere e tempo* Heidegger scriveva:

Quella tipica forma di interpretazione che è l’esegesi dei testi, fa appello al ‘dato immediato’ [a “das was dasteht”, a quello ‘che c’è scritto’], in realtà il ‘dato immediato’ [quello ‘che c’è scritto’] è null’altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell’interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già ‘posto’ a base di ogni interpretazione [...] (Heidegger 2005: 191).

Se il ricorso all’oggettività indiscutibile, a cui si fa riferimento nelle affermazioni apodittiche e denotative, porta alla violenza, cioè rende impossibile il dialogo, sembrerebbe che l’alternativa consista nel ripiegamento su giudizi di gusto meramente soggettivi. Tuttavia, non solo di fatti non si può discutere, ma anche *de gustibus non est disputandum*. In che forma allora è possibile la pace, ovvero la disputa dialogica? Nonostante la sua critica all’estetismo, ciò che sembra prospettarsi a Vattimo tra la Scilla dei giudizi di fatto oggettivi e la Cariddi dei giudizi di gusto soggettivi, è una sorta di giudizio estetico fondato sul *sensus communis* teorizzato da Kant e Gadamer. Questi giudizi estetici non sono dimostrabili oggettivamente e sfuggono quindi alla violenza della giustificazione assoluta, ma pretendono comunque di essere condivisi universalmente, evitando così il pericolo di dissolversi in semplici opinioni soggettive.

In riferimento al § 40 della *Critica del Giudizio* di Kant, dedicato al senso comune, Rudolf Eisler scrive: “Il senso comune afferma che tutti dovrebbero concordare con il nostro giudizio estetico, in quanto il giudicante giudica come se lo stesse facendo da un ‘punto di vista generale’ (mediante l’immedesimazione negli altri) secondo l’‘idea di un senso comune’, astraendo dai limiti soggettivi individuali [...]” (Eisler 1927: 500). Un discorso basato su tali giudizi, che non sono dimostrabili oggettivamente, cioè non possono essere imposti con la forza, ma sono soggettivi, eppure richiedono il consenso di tutti,

soddisferebbe effettivamente i criteri di una conversazione non violenta. Né la parola dell'altro sarebbe ridotta al silenzio dall'invocazione di ragioni inconfutabili, né si cadrebbe nello scetticismo, in cui la posizione dell'altro è altrettanto indifferente quanto la propria, rendendo così ogni conversazione superflua.

Così in *Oltre l'interpretazione* leggiamo: “Il filosofo ermeneutico propone le sue tesi non sulla base di una dimostrazione ma quasi come un giudizio di gusto, la cui universalità si realizza come risultato di un consenso sempre contingente e teso ad ampliarsi” (Vattimo 1995: 70). Ma Vattimo avverte anche: “Per quanto il modello sia appropriato teoreticamente, rischia sempre di apparire troppo estetico. Troppo disincarnato, se non prende in considerazione la concretezza delle situazioni storiche in cui il giudizio viene enunciato e proposto al consenso di altri” (Vattimo 1995: 70). Concretamente, oggi una tale gestione dei conflitti si realizzerebbe probabilmente nella forma del “passo indietro”, di cui parla Vattimo in suo saggio dedicato all'etica della finitudine (Vattimo 2009), o nella pratica dell'astensione, per la quale argomentano Žižek e Agamben (cfr. Weiss 2014), o infine nell'interruzione responsabile e consapevole del processo deliberativo potenzialmente infinito tramite la decisione, sapendo che essa può sempre essere sbagliata, come propone Derrida in *Forza di legge* (Derrida 2003).

Ma la violenza è davvero sempre “razionale”, cioè basata su ragioni? Nella conversazione con Vattimo, pubblicata nel mio volume monografico, egli rispose a questa domanda:

Certo, esiste anche la violenza immediata, che però non è né giustificata né ingiustificata. Ma non appena ci avventuriamo nel campo dell'argomentazione, sono convinto che l'argomentazione che rivendica per sé una validità assoluta sia sempre legata al tentativo di consolidare l'autorità. Nella storia, papi e imperatori hanno sempre cercato argomenti per giustificare le loro guerre (Vattimo/Weiss 2012: 191).

Vattimo distingue due tipi di violenza: la violenza razionale dei motivi indiscutibili fondata su ragioni inconfutabili e la violenza immediata delle reazioni affettive. Ma non esiste anche una terza forma di violenza, che si potrebbe chiamare la violenza della fede? Kierkegaard, o meglio, Johannes de Silentio, la affronta in *Timore e tremore* attraverso l'esempio del sacrificio “richiesto” ad Abramo, e Walter Benjamin ne parla nelle sue riflessioni sulla “violenza divina” nelle pagine di *Per la critica della violenza* (Benjamin 2010).

La violenza razionale di Vattimo corrisponde in Benjamin alla “violenza conservatrice del diritto” e in Johannes de Silentio alla violenza dell'eroe tragico, in quanto si tratta di una violenza che si manifesta all'interno di un sistema normativo generale (etico-morale) pre-esistente, cioè all'interno di un ordine stabilito, attraverso il quale la violenza è già sempre legittimata. Sia Benjamin che Johannes de Silentio, tuttavia, conoscono anche altri tipi di violenza. Benjamin ne identifica due: 1. la “violenza creatrice del diritto”, per

definizione infondata perché origine dell'ordine emergente dallo stato di eccezione schmittiano, e 2. la "violenza divina", puramente distruttiva, priva di scopo ma redentrice; Johannes de Silentio invece conosce la violenza religiosa, che nasce dall'eccezione della fede del singolo e in quanto irrazionale affine alla "violenza divina" di Benjamin. Questa specifica forma di violenza religiosa, che rende impossibile il dialogo alla stregua della ragione razionale e dell'affetto irrazionale viene tematizzata da Vattimo sotto il titolo "teologia dialettica o della crisi". In *Credere di credere* spiega: "I termini 'crisi' e 'dialettica' alludono al fatto che tra la realtà divina e quella umana con c'è continuità, ma un salto qualitativo infinito che può essere colmato solo dalla grazia di Dio, la quale certo salva l'uomo, ma solo dopo averlo in qualche modo annullato" (Vattimo 1996: 42).

Una conseguenza della concezione di Dio come "totalmente altro" è la paradossalità e incomunicabilità della fede. Johannes de Silentio dedica un intero capitolo del suo *Timore e tremore* al fenomeno dell'incomunicabilità essenziale della fede; qui concretamente dell'impossibilità di Abramo, il "padre della fede", di parlare del suo tentativo di sacrificare il figlio Isacco a Dio. Karl Barth, uno dei padri della teologia dialettica, spiega: "Sacrificare significa rinunciare volontariamente a qualcosa che per noi ha vitale importanza e che ci appartiene di diritto, per riconoscere a colui a cui viene offerto un diritto su di esso superiore al nostro" (Barth 1978: 263).

Per essere chiari fin dall'inizio: l'Abramo di Johannes de Silentio a mio avviso è un terrorista religioso, che agisce per fede non solo contro ragione, bensì anche contro i suoi sentimenti. In *Timore e tremore* leggiamo: "Egli [Abramo] sacrifica Isacco solo nel momento in cui il suo atto è in contraddizione assoluta con il sentimento; tuttavia, egli appartiene al Generale con la realtà della sua azione; e, in questa sfera, egli è e resta un assassino" (Kierkegaard 2023: 89). Ad Abramo non viene chiesto solo di sacrificare suo figlio, ma anche la sua ragione e i suoi sentimenti in un atto che è *sacrificium intellectus* e *sacrificium affectus* in uno. Ciò che è fatale in questo modello è che è l'assassino a diventare la vittima. Secondo Johannes de Silentio in confronto a Isacco, è Abramo la vittima più significativa, poiché è lui che si dona completamente, ragione e sentimento; è Abramo che davvero si annienta, che viene annullato, è Abramo che teme e trema, non Isacco.

In Johannes de Silentio l'interpretazione del tentato omicidio del figlio come atto di fede si iscrive nella tradizione Luterana del primato della volontà sulla ragione nella natura di Dio. La famosa questione posta da Platone nel suo Eutifrone, se ciò che è pio o giusto è tale semplicemente perché è amato dagli dèi, oppure se gli dèi amano ciò che è pio o giusto perché esso possiede intrinsecamente una qualità di bontà, viene risolta da Lutero in senso volontaristico. Nel *De servo arbitrio* Lutero scrive: "La volontà di Dio è la regola per tutto. Infatti, se per la Sua volontà esistesse una qualche regola, misura, causa o motivo, essa non potrebbe più essere la volontà di Dio. Perché ciò che Dio vuole non è giusto perché deve o ha dovuto volerlo così, ma, al contrario,

perché Dio stesso lo vuole, per questo deve essere giusto” (Luther 1954: 145; cfr. Schulz 2003).

In un certo senso il primato della volontà sulla ragione nella natura di Dio, si riflette nel decisionismo soggettivo di Abramo. Secondo Johannes de Silentio, infatti, solo Abramo può sapere se è un assassino o il “cavaliere della fede” e così leggiamo: “Solo l’individuo può decidere se si trova davvero in una crisi o se è cavaliere della fede. [...] Il vero cavaliere della fede è sempre nell’isolamento assoluto [...]” (Kierkegaard 2023: 96). E ancora: “Il cavaliere della fede, in tutto e per tutto, non dispone che di sé stesso; da ciò il terribile della sua situazione” (Kierkegaard 2023: 95). Su questo punto, sulla solitudine di chi agisce, Jean-Paul Sartre concorda pienamente con De Silentio. In *L’esistenzialismo è un umanesimo* Sartre scrive:

Un angelo ha comandato ad Abramo di sacrificare suo figlio: tutto va bene, se è veramente un angelo quello che è venuto e ha detto: tu sei Abramo, sacrificherai tuo figlio. Ma ciascuno può, anzitutto, domandarsi: è veramente un angelo? Sono io veramente Abramo? Che cosa me lo prova? [...] Se una voce si rivolge a me, sarò sempre io che deciderò che questa voce è la voce dell’angelo: se considero buona una certa azione, sarò io a scegliere di dire che quest’azione è buona piuttosto che cattiva. Nulla mi designa ad essere Abramo [...] (Sartre 1988: 25).

Come in Johannes de Silentio anche in Sartre, a prescindere da qualsivoglia comando divino, la responsabilità per i suoi atti ricade inesorabilmente sul solo individuo, che tentando di eseguire un comando divino, cioè tentando di restare fedele al fatto oggettivo per eccellenza, paradossalmente non può richiamarsi a nulla e nessuno e si ritrova ripiegato su sé stesso e la sua libertà assoluta. Anche De Silentio nota:

Abramo può spezzare tutto in ogni istante, può pentirsi di tutto come di una crisi; e allora, compreso da tutti, può parlarne. Ma non è più Abramo.” (Kierkegaard 2023: 143) “Dal punto di vista morale, la condotta di Abramo si esprime dicendo ch’egli volle uccidere Isacco; e dal punto di vista religioso, dicendo che volle sacrificarlo (Kierkegaard 2023: 31).

In conclusione secondo Johannes de Silentio, la fede è un “paradosso capace di trasformare un delitto in un atto santo e gradito a Dio [...]” (Kierkegaard 2023: 64). A prima vista si potrebbe tentare di smorzare la radicalità di questo pensiero ricordando l’esito del racconto biblico in cui alla fine Isacco viene salvato dall’istinto omicida di suo padre da un intervento divino. Ma Johannes de Silentio rifiuta questa soluzione, ponendo la domanda retorica: “S’egli [Abramo] avesse realmente sacrificato Isacco, il suo diritto sarebbe stato forse meno fondato?” (Kierkegaard 2023: 76). Ed è chiaro che la

risposta deve essere: no, anche se Abramo avesse realmente sacrificato Isacco, non sarebbe stato meno giustificato.

Nel suo saggio *Opfer und Wahrheit in Martin Heidegger (Sacrificio e verità in Martin Heidegger)* Andrea Bertino afferma: “[...] Il sacrificio [...] ha bisogno di un destinatario che lo riconosca e lo accetti. Senza di lui, rimane dubbio se una rinuncia o un’offerta possano già essere considerate un sacrificio; l’Altro deve partecipare, il sacrificante dipende da lui” (Bertino 2016: 134).

Se questo è vero e se il sacrificio è espressione di un tipo specifico di violenza religiosa, allora sorge la domanda su come il pensiero di Vattimo si relazioni a questa questione. È ancora possibile, dal punto di vista di Vattimo, il sacrificio religioso così inteso? Se Bertino ha ragione, sorge la domanda se con Vattimo si possa concepire ancora un destinatario del sacrificio a cui questo possa essere offerto, indipendentemente dal fatto che segua la logica classica del “do ut des” o la logica del sacrificio privo di fondamento e scopo, di cui parlano Benjamin e Johannes de Silentio?

È noto che Vattimo si è opposto al “cristianesimo tragico” del suo maestro Pareyson, perché la sua *theologia crucis*, con la sofferenza e il dolore come *copula* tra uomo e Dio, gli apparvero ancora troppo metafisici. Ma anche la fede nel sacrificio di Abramo, come la descrive Johannes de Silentio, e la “violenza divina” di Benjamin sono difficilmente compatibili con la concezione di Dio di Vattimo. Questo a causa della posizione centrale che il concetto di *kenosis* occupa nella sua filosofia della religione. Vattimo trae la limitazione di Dio, intesa come metafora dell’idea del fondamento oggettivo, dal racconto cristiano dell’incarnazione di Cristo; tuttavia, il concetto di svuotamento compare anche già nel contesto ebraico, ad esempio nel termine cabalistico di *Zimzum*, legato alla creazione, di cui si è occupato anche Derrida, o in Hans Jonas, nel cui *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* leggiamo:

Per creare spazio al mondo lo En-Sof originario, l’infinito, dovette ritirarsi in se stesso e quindi lasciar sorgere al di fuori di sé il vuoto, il nulla, nel quale e dal quale egli ha potuto creare il mondo. Senza questo ritiro in sé stesso non vi potrebbe essere nient’altro oltre Dio, e solo il suo ulteriore trattenersi preserva le cose finite dal perdere il loro essere proprio nel divino ‘tutto in tutto’. [...] A questa autonegazione ogni creatura deve la propria esistenza e ha ricevuto ciò che vi è da ricevere dall’Aldilà. Dopo essersi dato completamente nel mondo in divenire, Dio non ha più niente da dare: ora sta all’uomo dargli qualcosa. E lo può fare nelle vie della sua vita facendo attenzione acciocché non accada o non accada troppo spesso, e non a causa sua, che Dio debba pentirsi di aver fatto divenire il mondo (Jonas 1997: 25).

Anche per Vattimo il Dio trascendente si è ritirato completamente nel mondo finito ed è diventato del tutto immanente. Il Dio di Vattimo è il Dio della Bibbia, nel senso letterale del termine. Nella conversazione con lui, inclusa nel mio volume monografico, mi disse:

Tutta la verità del cristianesimo, dell'Antico e del Nuovo Testamento, si fonda sulla liberazione dalla concezione oggettivista, che considera la Bibbia come descrizione denotativa di una realtà oggettiva. Secondo me, come esseri pensanti, [...] non dipendiamo da Dio perché ci ha creati, [...] ma perché senza questi testi non potremmo pensare ciò che pensiamo. [...] Senza l'Antico e il Nuovo Testamento, tutta la nostra storia occidentale sarebbe impensabile. In questo senso, come esseri pensanti, dipendiamo dal Dio della Bibbia, perché la nostra realtà è mediata dai testi (Vattimo/Weiss 2012: 193).

Un Dio del genere, che si dissolve completamente nella storia dei nostri discorsi su Dio, difficilmente è qualcosa in cui si può credere come si crede nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, di cui parla Pascal e che intendono anche Johannes de Silentio e Benjamin, ma piuttosto un Dio debole dei filosofi e studiosi postmoderni, in cui si può credere solo credendo di credere. Il Dio morto annunciato da Zarathustra, in questo senso, non richiede più una fede assurda e violenta, ma si presenta come un richiamo debole a trattare l'ente particolare, finito e transitorio, cioè storico, con pietas e caritas, poiché è tutto ciò che abbiamo. In una delle ultime pagine di *La fine della modernità*, Vattimo scrive:

La storia delle aperture non è 'soltanto' la storia degli errori, smentiti come tali da un qualche *Grund* altrimenti accessibile; ma è L'essere stesso; il che, come ha ben sottolineato Nietzsche nella metafora del 'buon temperamento', fa una profonda differenza. La parola che può definire questo atteggiamento nei confronti del passato e di tutto ciò che, anche nel presente, ci è tras-messo potrebbe essere ancora un altro, quella di *pietas* (Vattimo 1991: 184).

A differenza di Benjamin, l'angelo della storia di Vattimo guarda con pietà alle macerie, rovine e tracce della vita umana che si accumulano davanti a lui fino al cielo, alludendo con questo sguardo in alto – come forse già in Benjamin – alla speranza.

martin.weiss@aau.at

Bibliografia

Barth, Karl (1978). *Ethik II*, in *Gesamtausgabe*, vol. II, *Akademische Werke 1928/29*. Zürich: Theologischer Verlag,
 Benjamin, Walter (2010). *Per la critica della violenza*. Roma: Edizioni Alegre.

- Bertino, Andrea C. (2016). *Opfer und Wahrheit bei Martin Heidegger*, in «Heidegger Studien» 32 (2016), 129-150.
- Derrida Jacques (2003). *Forza di legge*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eisler, Rudolf (1927). *Gemeinsinn*, in *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vol. I. Berlin: Mittler & Sohn.
- Galtung, Johann (1975). *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Galtung, Johann (2004). *Gewalt, Krieg und deren Nachwirkungen. Über sichtbare und unsichtbare Folgen der Gewalt*, in «Polylog. Forum für interkulturelle Philosophie» 5 (2004), <https://them.polylog.org/5/fgj-de.htm>.
- Heidegger, Martin (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Jonas, Hans (1997). *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*. Genova: il Nuovo Melangolo.
- Kierkegaard, Søren (2023). *Timore e tremore*. Milano: Mondadori.
- Luther, Martin (1954). *Dass der freie Wille nichts sei*. München: Kaiser Verlag.
- Sartre, Jean-Paul (1988). *L'esistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia.
- Schulz, Heiko (2003). *Der grausame Gott. Kierkegaards Furcht und Zittern und das Dilemma der Divine-Command-Ethics*, in: «Unikate», 21 (2003), 72-81.
- Vattimo, Gianni (1991). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (1995). *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Vattimo, Gianni (1996). *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2009). *Vom "naturalistischen Fehlschluss" zur Ethik der Endlichkeit*, in *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, a cura di Martin G. Weiss. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 179-191.
- Vattimo, Gianni / Weiss, Martin G (2012). *Die Stärken des schwachen Denkens. Ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, in Martin G. Weiss (2012). *Gianni Vattimo. Einführung*. Wien: Passagen, 171-183.
- Weiss, Martin G. (2014). *Müßiger Widerstand? Vom subversiven Nichtstun der Philosophie am Ende der Geschichte*, in *Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken*, a cura di Steffi Hobus. Bielefeld: Transcript, 79-99.
- Weiss, Otto (2007). *Autobiographie*. Bayerische Staatsbibliothek. Nachlass Ana 766.

Biografia

Martin G. Weiss è professore associato di Filosofia all'Università di Klagenfurt, dove si occupa delle implicazioni etiche e politiche delle biotecnologie. Più ampiamente, i suoi interessi includono la biopolitica, la bioetica, la fenomenologia, la filosofia della religione e la filosofia italiana.