
L'esperimento del nichilismo

Interpretazione ed esperienza della verità in Gianni Vattimo

GAETANO CHIURAZZI

I. Ermeneutica e nichilismo

In un saggio contenuto in *La fine della modernità*,¹ Vattimo pone quella che può essere considerata la pietra angolare della sua proposta filosofica, il nesso tra ermeneutica e nichilismo. Tale nesso viene teorizzato in rapporto al modo in cui, nel testo fondamentale dell'ermeneutica filosofica contemporanea, *Verità e metodo* di H.G. Gadamer (1960), veniva proposto il problema della verità, a partire dall'esperienza dell'arte: questa esperienza ha per Vattimo un peculiare accento nichilistico perché è un'esperienza di "sfondamento", in cui si esperisce la perdita di coerenza e di continuità del proprio mondo, ovvero quella dimensione di storicità che pure in Gadamer accomuna esperienza artistica ed esperienza storica, ma che, secondo Vattimo, sarebbe pensata ancora in termini eccessivamente cumulativi e addirittura sostanzialistici (nel senso hegeliano del termine). In verità, questa dimensione nichilistica non è assente neanche nell'analisi gadameriana, che, ispirandosi al concetto hegeliano di *Erfahrung*, pone l'accento sul momento negativo che smobilita le certezze del soggetto e lo induce a un riassetto della sua visione del mondo.

È tenendo conto di questo effetto sfondante, distruttivo, che si può dire: ogni esperienza di verità *richiede* un'interpretazione, e che quindi la verità è interpretazione. L'esperienza della verità in questo suo carattere sfondante è l'esperienza di una interruzione del senso: la conseguente esigenza di integrazione non è però mera assimilazione o mero rispecchiamento, né può esserlo, perché si traduce in una modificazione del mondo di chi fa quell'esperienza. In tal modo viene superata la concezione della verità come adeguazione della proposizione alla cosa, a favore di una nozione «più comprensiva che si fonda sul concetto di *Erfahrung*, di esperienza come modificazione che il soggetto subisce quando incontra qualcosa che ha davvero rilevanza per lui».²

¹ Cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica e nichilismo*, in *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

² *Ivi*, p. 132.

A distanza di dieci anni, il rapporto tra nichilismo ed ermeneutica viene ripreso in *Oltre l'interpretazione*,³ nel tentativo di definire in termini positivi il significato ermeneutico del concetto di verità. Il quadro generale del libro è espresso nel primo saggio, dal titolo *La vocazione nichilistica dell'ermeneutica*: qui Vattimo manifesta il suo disagio nei confronti della fisionomia ecumenica che l'ermeneutica è venuta assumendo nel panorama filosofico contemporaneo, che se da un lato ne ha fatto, è vero, una sorta di *koiné* della cultura occidentale (fatto, questo, salutato positivamente in un saggio degli anni ottanta),⁴ dall'altro rischia di diluirne eccessivamente il significato e neutralizzarne la portata filosofica, che Vattimo ribadisce trovarsi nella sua "vocazione nichilistica". Vocazione che però non è del tutto esplicita nella definizione che in queste pagine Vattimo dà dell'ermeneutica: essa è una «teoria filosofica del carattere interpretativo di ogni esperienza di verità».⁵ Contrariamente a quanto farebbe supporre una concezione meramente estetistica dell'interpretazione, nel senso di una sua totale liberazione da qualsiasi vincolo, ovvero come completa identificazione di interpretazione e trasformazione, quale si ritrova ad esempio in Deleuze o in Derrida, il carattere interpretativo è qui saldamente ancorato a un'esperienza della verità: ciò che trasforma è comunque la verità, e l'interpretazione non è l'atto creativo che si libra sul nulla del non senso, ma la riarticolazione trasformante del senso. La definizione citata suppone infatti: 1) che *la verità c'è*; 2) che della verità *si fa esperienza*; 3) che questa esperienza è *di tipo interpretativo*; 4) infine, che l'ermeneutica è *una teoria*, non della verità, ma *dell'esperienza della verità*. Se di nichilismo allora si deve parlare, questo non consiste tanto in una qualche tesi metafisica, riassumibile magari nella formula "la verità non esiste",⁶ ma nell'esperienza che se ne fa. Nichilista è il modo in cui questa esperienza si presenta alla "coscienza ermeneutica": mi pare insomma che sia su questo terreno, quello dell'esperienza della verità – forse l'unico modo in cui si può parlare della verità –,

³ Idem, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Il libro riunisce sotto un progetto complessivo le «Cinque lezioni italiane» tenute da Vattimo all'Università di Bologna nel 1994, più in appendice due articoli già pubblicati: *La verità dell'ermeneutica*, in *Filosofia '88* (Roma-Bari, Laterza, 1989) e *Ricostruzione della razionalità in Filosofia '91* (Roma-Bari, Laterza, 1992). Come Vattimo ha una volta raccontato, il titolo del libro è una scelta di ripiego, perché quello originale avrebbe dovuto essere *Conseguenze dell'interpretazione*, riecheggiando un titolo di Rorty, *Consequences of Pragmatism*: questo titolo era però stato già usato nel 1990 da J. E. Young, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Il senso dell'"oltre" va dunque inteso come "ciò che viene dopo", come un effetto o, appunto, una conseguenza.

⁴ Idem, *Ermeneutica nuova koiné*, in *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 38-48.

⁵ Idem, *La vocazione nichilistica dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, cit., p. II.

⁶ Allo stesso modo, la "morte di Dio" non è per Vattimo l'affermazione dell'inesistenza di Dio, ma la registrazione di un'esperienza tipica della modernità. Cfr. *Il Dio che è morto*, in *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002.

che si debba cogliere il senso dell'incontro tra nichilismo ed ermeneutica. Senza la mediazione dell'esperienza, questo nesso si condanna ad essere la formula della mera consumazione idealistica del mondo, che all'interpretazione sottrae la sua stessa effettività, cioè il suo *sensu*. Nelle pagine seguenti mi propongo di tentare una spiegazione di questa definizione dell'ermeneutica – una «teoria filosofica del carattere interpretativo di ogni esperienza di verità» – attraverso alcuni concetti-guida centrali nel pensiero di Vattimo che, credo, intervengono implicitamente in questa definizione e possono pertanto contribuire a illuminarla.

2. L'esperienza della verità: trasformazione ed evento

L'ermeneutica non è una teoria della verità, ma dell'*esperienza* della verità: tutti i concetti di verità che è in grado di proporre sono comprensibili solo se si tiene conto di questa precisazione. La verità di cui si parla non è l'oggetto di una conoscenza ma la forma di un'esperienza; non è il *télos* di un'attività specifica e metodica, ma ciò in cui siamo costantemente immersi e che sfugge alla nostra capacità di dominio. Il primo connotato della verità così intesa, a partire cioè dall'esperienza che se ne fa, è che essa *trasforma*.

Su questo carattere trasformativo si basa la rivendicazione di verità delle scienze umane: *che* ci sia una verità delle scienze umane è attestato dal fatto che esse producono degli *effetti*, hanno una loro *Wirkung*, e dunque una loro realtà (*Wirklichkeit*). La dimensione interpretativa dell'esperienza della verità consiste in questa possibilità di lasciarsi trasformare dall'incontro con essa, di farne davvero *esperienza*: è un'esperienza vera quella che è vera esperienza, cioè «quella che modifica effettivamente chi la fa».⁷

Vattimo, come abbiamo visto, ritrova questa idea del carattere trasformativo dell'esperienza della verità in Gadamer, che in *Verità e metodo* propone una teoria dell'esperienza ermeneutica che è allo stesso tempo una teoria del carattere ermeneutico dell'esperienza: il rapporto dialogico che si attua nell'incontro con un testo diventa il modello dell'esperienza in generale. L'esperienza è dialogo, avvicendamento di domanda e risposta; ma la domanda sorge in conseguenza dell'interruzione di un senso, esattamente come quando in un testo qualcosa non si dà a comprendere chiaramente e chiede di essere interpretato. Questa esperienza è l'esperienza di un urto: «Noi facciamo esperienze, in realtà, solo in virtù dell'urto rappresentato da ciò che non si adatta

⁷ Idem, *Introduzione a H.-G. Gadamer, Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1986, p. viii. Cfr. anche G. Vattimo, *Gadamer and the Problem of Ontology*, in J. Malpas, U. Arnschwald, J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge (Mass.)-London (England), MIT Press, 2002, pp. 301-302.

pianamente all'opinione già esistente. [...] La domanda si impone, non è più possibile scansarla restando fermi al modo di vedere abituale». ⁸ In questa impossibilità di scansare l'imporsi della verità a partire dalla domanda che essa apre Gadamer vede la dimensione obiettiva della verità delle scienze umane, il suo sottrarsi al soggettivismo nel quale avrebbe voluto esiliarla l'unilaterale concezione metodica propria della scienze della natura: metodico è semmai il momento della verifica, non quello in cui la verità si annuncia, che è "extrametodico" proprio perché sfugge a qualsiasi imperio e dominio soggettivo. Non siamo noi che guidiamo lo svolgersi del gioco dell'esperienza, ma è essa che ci conduce, e il nostro compito è quello di cor-rispondere a tale continuo aprirsi della verità, al suo carattere di *evento*. La dimensione extrametodica della verità difesa da Gadamer è per Vattimo espressa esattamente da questo concetto heideggeriano, ⁹ di cui sottolinea il carattere espropriativo, indicante un accadere che non è nel dominio del soggetto. La verità "ci cambia" proprio perché ci strappa «al nostro modo di vedere abituale», alla certezza, all'ovvietà: essa è apertura perché consiste in una continua messa in discussione dei nostri orizzonti e dei nostri pregiudizi.

Quel che insomma emerge con forza da questa concezione ermeneutica (dell'esperienza) della verità è il suo carattere non adeguante: *la verità non adeguata, cambia*. Il metodo con cui si accerta una *nuova formulazione* della verità, con cui si accerta cioè l'esser-vero di un enunciato, ha la funzione di far "ritrovare la giusta strada", ¹⁰ di ricostruire un senso, dopo che la *verità* ci ha costretti a deviare, ha cioè prodotto una "disgiuntura" nelle nostre convinzioni. Se l'ermeneutica leva la sua protesta contro la concezione tradizionale della verità come *adaequatio* (concezione che non è comunque rinnegata ma, come nota Vattimo sulla scia di Heidegger, è considerata come secondaria e derivata), è perché questa idea della verità, comunque legittima, ne rappresenta il momento *conformista*, tendenzialmente esposto alla ideologizzazione, se non al dogmatismo. Non sono solo motivazioni etiche a far propendere per questa concezione non adeguante, ma dirompente e spaesante, dell'esperienza della verità: ci sono in fondo anche ragioni schiettamente gnoseologiche, poiché è

⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990, vol. I, p. 372; tr. it. cit., p. 423.

⁹ «Si è già accennato che, nel chiarire l'esperienza extrametodica della verità che si verifica nell'arte, quello che si modifica e si approfondisce, sia pure senza una tematizzazione esplicita, è il concetto stesso di verità, e in una direzione che ci è parso di poter caratterizzare attraverso il termine di "evento" proprio per l'indubbia impronta heideggeriana di tutta questa tematica» (G. Vattimo, *Introduzione a H.-G. Gadamer, Verità e metodo*, tr. it. cit., p. xii).

¹⁰ Vattimo descrive il modo in cui Gadamer intende l'esperienza di verità propria dell'opera d'arte come «ben altro che il perdersi provvisoriamente in un mondo di sogno, ma piuttosto un effettivo riaggiustamento di tutto il proprio modo di stare al mondo» (ivi, p. ix).

innanzitutto come esperienza di un'interruzione che la verità si dà.¹¹ E questo è vero tanto per l'esperienza artistica quanto per quella scientifica, perché è vero dell'esperienza come tale.¹² La verità non può che mostrarsi in forma negativa: anche nell'esperienza scientifica il momento in cui *si mostra* la verità non è quello della presunta conferma di una teoria, che è in fondo sempre una non falsificazione (una non negazione), ma esattamente quello della falsificazione, in cui appare chiaro che la verità è *altra* da ciò che si credeva. In alcuni passi Vattimo mette esplicitamente in relazione questa esperienza con la differenza ontologica, con l'idea, cioè, che l'essere (la verità) non coincida mai completamente con alcuna delle sue realizzazioni storiche:¹³ la verità (come la realtà, per Heidegger) è il regno del possibile, del "non ancora".

Contro la bella eticità hegeliana, contro il rischio di classicismo, che crede di individuare nella proposta estetica di Gadamer, Vattimo pensa perciò l'esperienza della verità come uno *choc* simile a quello prodotto dall'incontro con l'arte di avanguardia.¹⁴ Come abbiamo già sottolineato, l'esigenza di continuità storica finisce col prevalere, in Gadamer, sull'esperienza di rottura che invece si registra nell'incontro con l'opera d'arte, esperienza che forse alla fine è anche meglio recepita proprio da quel che Gadamer critica, la puntualità della coscienza estetica: «ciò che accade nell'opera d'arte è un peculiare momento di sfondamento della storicità, che si annuncia come una sospensione della continuità ermeneutica del soggetto con se stesso e con la storia. La puntualità della coscienza estetica è il modo in cui il soggetto vive il salto nello *Ab-grund* della propria mortalità».¹⁵

3. L'essere della verità: l'apertura come abitare

L'esperienza della verità è dunque vera esperienza perché modifica e cambia chi la fa: lo modifica e cambia non in vista di una maggiore adeguazione, ma in vista di un'ulteriore liberazione. Non è quindi possibile descriverla nei

¹¹ Idem, *La verità dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 96. In un passo di questo testo sembra che Vattimo tenda a ridimensionare proprio quel momento di effrazione della verità (simboleggiato dall'incontro con l'opera d'arte) che invece ci sembra più significativo ai fini della determinazione dell'esperienza ermeneutica della verità, ma questo perché lo confonde con il momento della certezza, l'*eureka* dello scienziato, in cui si «impone» un dato contenuto: l'*eureka* è però un'esperienza positiva, che *conferma* le nostre ipotesi e convinzioni, e che quindi è del tutto diversa da quel che Gadamer intende quando parla di "urto", un'esperienza negativa, cioè, che insinua piuttosto un'incertezza e sgretola le nostre convinzioni.

¹² Cfr. Idem, *Gadamer and the Problem of Ontology*, in *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, cit., 2002, pp. 301-302.

¹³ Cfr. ad esempio *La vocazione nichilistica dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 18.

¹⁴ Su ciò si vedano i saggi contenuti in G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1967.

¹⁵ Idem, *Ermeneutica e nichilismo*, in *La fine della modernità*, cit., p. 133.

termini fondamentalmente apollinei in cui l'ha sempre descritta la tradizione metafisica, e cioè come un'esperienza di luminosità, di evidenza incontrovertibile, come armonia, integrazione e compimento;¹⁶ non si tratta del mattino in cui, secondo l'immagine nietzscheana,¹⁷ si leva il baccano indiatolato degli spiriti liberi (di cui non può sfuggire l'intonazione hegeliana: il vero, scrive Hegel, è la festa del pensiero, «il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro»),¹⁸ quanto piuttosto dell'esperienza crepuscolare della finitezza, del limite e della mortalità. Che non significa una chiusura: anzi, il modo in cui la nozione ermeneutica di verità viene solitamente declinata è quello di pensarla come una *apertura* proprio perché si tratta in primo luogo di un'esperienza che *dischiude anziché concludere una possibilità*.

“Apertura” indica la condizione di possibilità di ogni esser-vero: si può riassumere così la risposta di Heidegger all'esigenza husserliana di ritrovare in un terreno antepredicativo le condizioni di verità delle formazioni logiche, condizione che Heidegger fa coincidere con l'esistenza stessa dell'Esserci, la quale è apertura perché con il suo darsi apre un mondo, rende accessibili gli enti sotto forma di significati pre-apofantici che orientano i comportamenti dell'Esserci, dando cioè *sensu* al suo agire. La verità come apertura è l'essere-nel-mondo, il *Ci* dell'Esserci, quel che Heidegger esprime anche come *abitare*. La verità dunque c'è, per il semplice fatto che l'Esserci è.

Per Vattimo, questo modo di essere nella verità è simile alla competenza di un bibliotecario che sa come muoversi nella sua biblioteca:

mentre l'idea della verità come conformità si rappresenta la conoscenza del vero come il possesso certo di un “oggetto” mediante una rappresentazione adeguata, la verità dell'abitare è piuttosto la competenza del bibliotecario, che non possiede interamente, in un puntuale atto di comprensione trasparente, la totalità dei contenuti dei libri tra i quali vive, e nemmeno i principi primi da cui tali contenuti dipendono; non si può paragonare a una tale conoscenza-possesso attraverso il possesso dei principi primi la competenza biblioteconomica, che sa dove cercare perché conosce le collocazioni dei volumi e ha, anche, una certa idea del “catalogo a soggetto”.¹⁹

La “verità” del bibliotecario è la verità di chi “conosce” la biblioteca in maniera tale da sapersi orientare al suo interno, da sapere *come* trovare un libro,

¹⁶ Cfr. Idem, *La verità dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 107 sgg.

¹⁷ Così descrive Nietzsche l'avvento del nichilismo (cioè la fine del mondo vero) nel famoso aforisma «Storia di un errore» contenuto in *Il crepuscolo degli idoli*.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. 3, p. 46; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 38.

¹⁹ G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 104.

anche se non necessariamente sa di *che cosa* il libro parli. Il bibliotecario sa cosa fare: non possiede l'intero scibile, ma conosce l'ambito entro cui muoversi per, eventualmente, sapere. Il suo comportamento insomma è guidato da quella precomprensione che Heidegger, nel §31 di *Essere e tempo*, definiva come un *können*, un "saper fare", un "essere in grado di affrontare qualcosa", "essere capace di". Nella misura in cui questa competenza è vera, mette in grado di fare, costituisce un "potere". Si tratta in fin dei conti della competenza della *phrónesis*, una competenza pragmatica che guida l'azione laddove non è possibile disporre di un metodo definito: che le scienze dello spirito siano state trascinate nella scia delle scienze della natura, al cui metodo dovrebbero adeguarsi, costituisce un forte misconoscimento del fatto che, in realtà, sono queste ultime ad aver tratto il senso della loro efficacia metodologica da un ambito che non è quello naturalistico e della mera osservazione. Così infatti uno dei padri della scienza sperimentale moderna, Francesco Bacone, esprimeva il senso del metodo scientifico: «Quello stesso che si chiede giustamente in religione, che la fede, cioè, sia dimostrata dalle opere, vale anche per la filosofia naturale: anche la scienza deve essere dimostrata dalle opere. Poiché la verità emerge ed è comprovata dalla indicazione di opere, più che dalla argomentazione o dalla osservazione dei sensi».²⁰

A questa efficacia pragmatica – che coincide con il suo potere trasformativo – si ispira dunque il concetto ermeneutico di verità: che a ragione può essere considerato "più originario" di quello, meramente teoretico, della *adaequatio*, cosa che Vattimo rivendica anche di fronte all'apparente timidezza di Gadamer su questo punto: muoversi nella verità, *essere nella verità*, significa possedere questo tipo di conoscenza orientativa, che potremmo definire piuttosto un *sapere come* anziché un *sapere che cosa*.

Il carattere trascendentale di questa definizione positiva della verità come apertura rende ragione anche della sua definizione negativa, per così dire "nichilistica", e cioè dell'apertura come interruzione di un senso dato, effrazione di un orizzonte. La verità apre ulteriori possibilità mostrando che quelle già consolidate, realizzate, sono modificabili. Quel che si intende con il termine "apertura" non è quindi tanto un orizzonte che sovrasta e circoscrive, strutturalmente e atemporalmente, l'esperienza, ma l'essere aperto *dell'esperienza*: si può difendere il significato trascendentale della nozione della verità come apertura solo vedendovi, *kantianamente*, la *forma dell'esperienza*, e nulla più. La verità è l'apertura dell'esperienza, nel significato soggettivo e oggettivo del genitivo: è ciò che apre l'esperienza, rendendo fluide le sue sclerotiz-

²⁰ F. Bacone, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari, 1965, p. 115.

zazioni, ed è l'esperienza stessa in quanto aperta. Quanto più si sperimenta la verità, tanto più la propria esperienza è aperta, non arroccata sui propri dogmatismi, disposta all'incontro con l'altro. Come scrive Gadamer: «La coscienza ermeneutica ha il suo compimento non nella certezza metodologica, ma in quella stessa disponibilità all'esperienza che abbiamo visto caratterizzare l'uomo sperimentato rispetto al dogmatico».²¹ L'uomo sperimentato è l'uomo che dall'esperienza, e dalla sofferenza che essa porta con sé – il *páthei máthos* di Eschilo – diventa cosciente della propria finitezza, comprende i limiti entro i quali può progettare e gli è aperto un futuro, ovvero che ogni sua aspettativa e progetto sono limitati.²² Questo senso del limite, quindi, non si traduce affatto in una chiusura, ma conduce a una sempre maggiore apertura nei confronti dell'esperienza: l'esperienza della verità produce l'apertura verso nuova esperienza. L'uomo esperto è insomma un uomo *libero* per l'esperienza, libero cioè per la verità.²³

4. Il carattere interpretativo dell'esperienza: la *Verwindung* come emancipazione

L'incontro con la verità ha il carattere di una interruzione, la cui risoluzione comporta una trasformazione. Questo momento risolutivo è quello propriamente *interpretativo*: l'effetto sfondante della verità comporta l'interruzione e l'opacizzazione di un senso costituito, dato, ritenuto ovvio. L'esperienza della verità non è il momento della disvelatezza del senso o della luminosità trasparente, bensì quello del suo obnubilamento, il momento in cui la leggibilità del testo si offusca, produce un vuoto, subisce un'interruzione. In questo vuoto si inserisce il lavoro interpretativo, come un processo di cicatrizzazione che, mentre richiude una ferita, proprio perciò la mostra, ricrea una connessione evidenziando al contempo la sconessione di cui è traccia. Un superamento della negatività che, come scrive E. Jünger in *Oltre la linea*, può «coprire di nuova pelle come una cicatrice».²⁴

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 367 (tr. it. cit. p. 418).

²² Così anche Vattimo interpreta il *páthei máthos*: l'esperienza del dolore non denuncia un errore metafisico che si tratti di spiare ma attesta la nostra finitezza, «la scoperta dell'alterità da cui non possiamo prescindere» (*Nichilismo ed emancipazione*, in *La fine della modernità*, cit., p. 83).

²³ Questa tesi è chiaramente heideggeriana: cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976. Heidegger argomenta questa tesi rifacendosi alla definizione aristotelica del discorso apofantico come discorso suscettibile di essere vero o falso: la possibilità dell'alternativa allude appunto al fatto che la verità è una possibilità, ovvero che essa presuppone la libertà (cfr. Idem, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, § 73c).

²⁴ E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1989, p. 50.

L'interpretazione ha a che fare infatti con sensi corrotti, sconnessi, e mentre li ricomponi si pone allo stesso tempo come traccia di questa corruzione, che è a sua volta segno di una distanza, del fatto che il testo non è per noi qualcosa di immediato, ma ha una provenienza. L'ermeneutica è una teoria del carattere *interpretativo* dell'esperienza, cioè del fatto che l'esperienza è, o richiede, un continuo atto di "aggiustamento" che è anche un atto di distorsione, una *Verwindung*; e ciò accade continuamente, ad ogni istante, è forse il senso stesso dell'esperienza, della sua capacità di essere sempre diversa e avere tuttavia un senso riconoscibile, di andare incontro a profonde interruzioni del suo senso, a casualità incomprensibili, e riuscire a sanarle, superarle, ricomporle.²⁵

Il concetto di *Verwindung* è un altro dei concetti-chiave della filosofia di Vattimo: mutuato da Heidegger, esso designa il movimento di ri-soluzione della metafisica, la sua accettazione distorcente e, proprio per questo, emancipante. *Verwinden* significa "superare" (nel senso in cui si supera una malattia, ci si rimette da essa), ma anche "distorcere". Per la sua spiegazione Vattimo si riferisce in particolare a due testi di Heidegger: *Identità e differenza* e *Oltrepassamento della metafisica*, contenuto in *Saggi e discorsi*.²⁶ Qui vogliamo invece considerare un altro testo in cui compare il termine *verwinden*, che ne mostra in maniera più esplicita il significato emancipante e temporale: *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*.

Il frammento di Anassimandro parla, secondo Heidegger, del venire alla presenza dell'ente nella forma della *adikía*, cioè come un esser sconnesso, disgiunto, e perciò "ingiusto": Heidegger traduce infatti *adikía* con il termine *Unfuge* (disgiunzione, sconnessione), e *dike* con *Fuge* (giunzione, connessione). Questa condizione di sconnessione non è però l'essenza dell'ente presente: esso deve, come dicono le traduzioni usuali, «fare ammenda» o «pagare il fio» della sua ingiustizia. Si tratterebbe insomma qui di quella concezione *vendicativa* del tempo che Vattimo, in *Il soggetto e la maschera*, chiama "concezione edipica" o "estatico-funzionale" e che Nietzsche così descrive, con le parole della "demenza": «le cose sono ordinate moralmente in base al diritto e alla punizione. [...] Può darsi punizione, se non v'è un diritto eterno? [...] Questa, questa è l'eternità della punizione che di "esistenza" ha nome: che l'esistenza,

²⁵ «*Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE*», scrive Nietzsche in un frammento dell'autunno 1886 (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1999, p. 139 [fr. 148]).

²⁶ Cfr. G. Vattimo, *Nichilismo e postmoderno in filosofia*, in *La fine della modernità*, cit., p. 179 sgg.; Id., *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia* '86, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1987; Id., *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia* '87, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1988: in entrambi questi testi il significato la *Verwindung* heideggeriana è messa in parallelo con il concetto di "secolarizzazione".

a sua volta, non possa non essere eternamente se non azione e colpa». ²⁷ Inteso alla luce di queste parole della demenza, il detto di Anassimandro apparirebbe come il momento sorgivo in cui, «all'alba del pensiero, si delinerebbe il pessimismo, per non dire il nichilismo, della interpretazione greca dell'essere». ²⁸

Heidegger non accetta questa visione nichilistica (nel senso nietzscheano del nichilismo passivo) del tempo: non si tratta qui di vendetta ma di *donazione*. Per affermarsi come *presente*, non potendo persistere in uno stato di totale sconessione, l'ente deve necessariamente (così è tradotto il *katà tò chreón* iniziale del frammento di Anassimandro) "accordarsi" con il suo passato e il suo futuro, deve "dare connessione" (*didónai ... dikén*). La *diké* che così viene ristabilita è una nuova armonia: la ricostituzione di una continuità temporale, ovvero di un senso che altrimenti sarebbe interrotto, frammentato: «Ciò che è proprio dell'essente-presente è la connessione del suo soggiorno; in base ad essa l'essente-presente si connette alla provenienza e alla dipartita. [...] Così facendo, non si abbandona alla non-connessione del semplice insistere. La connessione è propria del via via soggiornante che rientra così nella connessione». ²⁹

È a questo punto che compare il termine *verwinden*. Nel suo stesso persistere, scrive Heidegger, l'essente-presente "*verwindet den Un-Fug*":

Il via via essente-presente è-presente in quanto soggiorna e soggiornando sorge e passa; soggiornando, si costituisce la connessione del passaggio che va dal sorgere al declino. Questo sempre soggiornante costituirsi del passaggio è la durezza genuina dell'essente-presente. Essa non si risolve nella persistenza; non ricade mai nel disaccordo, ma lo risolve in sé (*verwindet den Un-Fug*). ³⁰

La *Verwindung* è la modalità con cui nel presente si sana la frattura del suo stesso venire alla presenza: «L'essente-presente è-presente in quanto risolve (*verwindet*) il "non" della non-connessione, l' α della α -δικία». ³¹ L'aspetto negativo (l' α della α -δικία) del presente in quanto generato da una frattura – po-

²⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1999, «Von der Erlösung». Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1983², p. 268. In base a questo brano Vattimo contesta l'idea che le teorie del Nietzsche maturo, e quella dell'eterno ritorno in particolare, possano essere considerate come un tentativo di ripresa del pensiero greco. Al detto di Anassimandro, assumendone positivamente il significato espiativo, Vattimo dedica alcune considerazioni in *Dolore e metafisica*, contenuto in *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti, 2003, pp. 83-84.

²⁸ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1980, p. 351. Occorre osservare che proprio la traduzione del giovane Nietzsche di questo frammento di Anassimandro compare all'inizio del testo heideggeriano.

²⁹ Ivi, p. 352.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 359.

tremmo dire da un trauma –, e perciò “ingiusto”, è nel presente stesso distorto, e in tal modo superato: la *Verwindung* è la modalità con cui si sana questa ferita, nella forma di una distorsione della temporalità.

Nel presente – nell'attualità – c'è insomma una forza emancipante e risolvete che è la *Verwindung* che esso opera della temporalità, anzi la *Verwindung* come temporalità: l'«esser-presente è questa risoluzione stessa (*Anwesen des Anwesendes ist solches Verwinden*)».³² Il presente è già di per sé risoluzione, al punto che, parafrasando un'espressione di Bergson: «il tempo è invenzione, o è nulla»³³, potremmo dire che *il presente è emancipazione, o è nulla*.

Il modo in cui Heidegger crede di poter rendere quel *didónai dikén* a partire dall'*adikía*, la possibilità di donare una connessione a partire dalla sconessione, un senso a partire da un'insensatezza, è il verbo “*verwinden*”: esso conferisce alla temporalità il carattere della distorsione continua, fa cioè del tempo qualcosa di essenzialmente “scardinato”, *out of joint*.³⁴ Ed è proprio in questi termini – secondo questa modalità non lineare né continua, ma discontinua, distorta, eppure conseguente – che si svolge il lavoro interpretativo secondo Vattimo:³⁵ l'interpretazione è la possibilità del senso a partire dal non senso. Il carattere interpretativo dell'esperienza della verità consiste nel fatto che il suo aspetto nichilistico non è l'affermazione pura e semplice del non senso, ma la spinta alla produzione di senso, e cioè alla sua riconfigurazione e alla trasformazione. In questo consiste la superiorità ermeneutica dell'oltreuomo – l'uomo capace di vivere il senso al di là del non senso –, ovvero, come scrive Vattimo, «la sua capacità di costituire unità significanti là dove l'uomo vecchio non vedeva e sperimentava che orrida casualità».³⁶

5. L'eterno ritorno dell'identico: l'esperimento del nichilismo

L'idea che la verità abbia un potere trasformante è, come abbiamo detto, un aspetto peculiare della concezione ermeneutica della verità, e delle scienze umane in generale. Quest'idea si contrappone al modo in cui la verità viene concepita in sede logica, e cioè come una qualche caratteristica di un enun-

³² Ivi, p. 358.

³³ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Ceuvres*, Paris, P.U.F., 1963, p. 784.

³⁴ Cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 49 sgg.

³⁵ «Tutto quanto si dà come essere è divenire, e cioè produzione interpretativa» (G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 41).

³⁶ Idem, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 274. Di qui il significato etico dell'interpretazione: una interpretazione è preferibile a un'altra «non in base a prove e fondamenti, ma in base al fatto che, effettivamente, “dà senso”; e cioè: permette di collegare in una unità articolata molteplici aspetti dell'esperienza, e permette di parlarne con (gli) altri» (Idem, *Secolarizzazione della filosofia*, in *Etica dell'interpretazione*, cit., 1989, p. 33).

ciato che, non comportando alcuna variazione predicativa del contenuto affermato, risulta ridondante e perciò superflua: “è vero che p ” equivale a “ p ”.

Non stupisce dunque che le teorie ridondantiste, deflazioniste e minimaliste della verità siano perciò considerate degne eredi della scoperta nichilista dell’inutilità della verità.³⁷ La concezione ermeneutica della verità tenta invece di recuperare una dimensione esperienziale – che può facilmente essere considerata secondaria dal punto di vista logico, perché “meramente soggettiva” – in cui la verità è un operatore di trasformazione: non è perciò esatto dire, come si fa solitamente, che la verità rappresenta il ponte tra pensiero e realtà, concetto e oggetto, essenza ed esistenza, nella forma di una qualche corrispondenza; piuttosto, la verità – è questa la tesi a mio parere più fortemente innovativa che può essere sostenuta a partire dalle osservazioni precedenti – è l’operatore trasformazionale dell’esperienza, quel che consente di modificarla, che la cambia. Un aspetto che non è sfuggito a Frege:

È degno di nota che l’enunciato “sento un profumo di violette” ha né più né meno che lo stesso contenuto dell’enunciato “è vero che sento un profumo di violette”. Pare così che non venga aggiunto niente al pensiero con l’attribuirgli la proprietà della verità. Ma non è tuttavia un grande successo se dopo lunghi tentennamenti e indagini faticose il ricercatore può finalmente dire “ciò che avevo supposto è vero”? Il significato della parola “vero” sembra essere veramente unico nel suo genere.³⁸

Proprio per marcare anche graficamente la peculiarità del predicato “è vero” Frege gli ha assegnato un segno del tutto particolare nella sua ideografia, il cosiddetto segno verticale: esso significa “il successo” delle fatiche del ricercatore, registra, nel succedersi delle ipotesi, il balenare della loro verità. Quel che cambia davvero qualcosa nell’ordine tautologico delle sequenze logiche è la comparsa del tratto verticale: esso dice quel che mai potrà emergere dal solo contenuto – dall’orizzontale, simbolo non casuale dell’immanenza logica –, ma che lo trascende, ovvero la sua verità e l’esperienza che se ne fa: il “successo del ricercatore”. Il teorema di Tarski ha espresso questa verticalità come passaggio dal linguaggio al metalinguaggio, restando tutto sommato all’interno del *logos* che, tramite la parolina “vero”, limita se stesso dal suo interno. La verticalità della verità marca invece una scansione che non appartiene all’ordine logico, una forza capace di trasformare e di produrre

³⁷ Sul nesso tra nichilismo e deflazionismo o concezioni minimali della verità cfr. D’Agostini, *Disavventure della verità*, Torino, Einaudi, 2002; P. Engel, *La vérité. Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.

³⁸ G. Frege, *Der Gedanke*, in *Logische Untersuchungen*, a cura di G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 34.

esperienza. Questo aspetto “soggettivo”, e persino temporale, dell’esperienza della verità, cui Frege dedica un piccolo tratto verticale, è l’intero contenuto della concezione ermeneutica della verità.

“Verità” è non l’eterno predicato di un mondo in sé, di un terzo regno distaccato e autonomo rispetto alla nostra esperienza, ma esattamente ciò che collega questo mondo alla nostra esperienza. Quel che resta “immutabile” e di cui si dice che “è vero” – l’essenza, il concetto, il pensiero – è in fondo solo una dimensione temporale dell’esperienza, quella del passato. Questo passato è il *fatto*, ciò che non si può cambiare. L’estrema espressione di questa fattualità intangibile è la dottrina nietzscheana dell’*eterno ritorno dell’identico*.

Su questo concetto nietzscheano vorrei allora in conclusione fermare l’attenzione: l’interpretazione che Vattimo ne dà mi sembra infatti esprimere in maniera molto incisiva il carattere radicalmente esperienziale della verità. L’eterno ritorno dell’identico afferma l’intangibilità e immodificabilità del già stato: per estirpare il sentimento di vendetta nei confronti del passato (il “già stato”, il fatto), l’eterno ritorno estende questa fattualità immodificabile persino al presente e al futuro, a tutto il tempo.³⁹ Tutto è *già stato*. Da questo punto di vista, il nichilismo estremo⁴⁰ coincide con il positivismo estremo: la sua formula riassuntiva potrebbe infatti essere il motto, che esprime una saggezza elementare e allo stesso tempo un dogma gnoseologico, “*quel che è fatto è fatto*”. L’eterno ritorno dell’identico è l’affermazione dell’assoluta intrascendibilità del fatto. Esso esprime la struttura tautologica del mondo logico, che atemporalmente ripete se stesso nella più totale immodificabilità.

L’interpretazione di Vattimo, centrata sulla presentazione dell’eterno ritorno che Nietzsche fa nello *Zarathustra*, e in particolare nel capitolo intitolato «La visione e l’enigma», insiste invece sulla peculiare ambiguità di questa dottrina nietzscheana, ovvero sul suo carattere insieme teorico ed esperienziale, rappresentato in maniera narrativa giustapponendo due scene, quella della porta carraia su cui c’è scritto “Attimo”, e sotto cui si congiungono i due sentieri che provengono dal passato e dall’avvenire, e quella del pastore che morde la testa del serpente. Il rapporto tra questi due momenti, scrive Vattimo,

³⁹ «Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; “ciò che fu” – così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere. E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non provi il suo stesso rovello e malumore. Così la volontà, invece di liberare, infligge sofferenza: e oggetto della sua vendetta, per non poter volere a ritroso, è tutto quanto sia capace di soffrire» (F. Nietzsche, «Von der Erlösung», in *Also sprach Zarathustra*, cit.).

⁴⁰ «Immaginiamoci questo pensiero nella sua forma più terribile: l’esistenza quale è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: “l’eterno ritorno”. È questa la forma estrema di nichilismo: il nulla (il non-senso) eterno» (Idem, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, 1922, fr. 55).

non si spiega altrimenti se non con la caratteristica *ambiguità teorico-pratica* dell'idea dell'eterno ritorno. La visione iniziale è ancora una visione metafisico-essenziale, il momento teorico dell'idea, che è bensì completa in se stessa, ma acquista il suo senso solo quando interviene la decisione pratica che essa richiede. Non si può spiegare diversamente il rapporto tra i due momenti perché il secondo non aggiunge niente (come il predicato dell'esistenza ai famosi talleri kantiani) al concetto delineato nel primo. Tutto il contenuto di tale concetto, tuttavia, resterebbe in un piano puramente ipotetico se non ci fosse il secondo momento.⁴¹

Il rapporto tra la prima e la seconda scena viene inteso sulla falsariga del rapporto tra essenza ed esistenza, piano teorico e piano esperienziale, ipotesi e verità: «il secondo momento della visione non si aggiunge al primo come una fase successiva, ma riguarda in qualche modo la “verità” di tutto il primo momento». ⁴² Questa verità è qualcosa di vissuto, è un'esperienza particolare di trasformazione, il cui effetto è quello di trasformare il soggetto – colui che è *soggetto* all'eterno ritorno – in oltreuomo: la scena del serpente illustra il passaggio dal nichilismo passivo al nichilismo attivo.⁴³ Il momento in cui si afferma la “verità” dell'eterno ritorno – cioè l'idea che la verità sia qualcosa di intangibile e imm modificabile: è questa l'essenza del nichilismo sin nella sua radice platonica – è un momento in cui si sperimenta il potere trasformativo della verità: non quello in cui si *trascende*, nella forma di una qualche ascesa semantica, il piano esperienziale, ma quello in cui l'esperienza stessa si trasforma.

Da questo punto di vista, come scrive Vattimo, la dottrina dell'eterno ritorno dell'identico non è – non necessariamente almeno – una dottrina metafisica: essa non è che un'ipotesi e pertanto «la proposta di un esperimento». ⁴⁴ La dottrina dell'eterno ritorno è il banco di prova, non di questa o quell'ipotesi metafisica, ma della verità *come tale*, del suo potere trasformativo anche a prescindere dal suo contenuto, e cioè facendo del suo contenuto qualcosa di totalmente indifferente, che non è minimamente intaccato dal fatto di essere o non essere riconosciuto vero. Il morso del pastore è l'accettazione della verità (è il “Sì” che trasforma la sua esperienza), il gesto che *libera* la sua capacità di creare, di cambiare, di trasformare.

La fundamentalità della verità rispetto all'interpretazione ha senso solo ri-

⁴¹ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 198-199. Il predicato “è vero” assume così uno statuto simile alle categorie kantiane della modalità: su ciò mi permetto di rinviare al mio *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragion ermeneutica*, Torino, Trauben, 2001.

⁴² Idem, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 199.

⁴³ Questa dimensione trasformativa è annunciata sin dall'*incipit* dello *Zarathustra*: «Il libro dell'eterno ritorno comincia con il discorso “Delle tre metamorfosi”, che descrive e prescrive la via del rinnovamento [del] soggetto», cioè della sua trasformazione in “oltreuomo” (ivi, p. 213).

⁴⁴ Idem, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 203.

vendicandone il carattere sfondante, vale a dire esperienziale: teoricamente, la verità è ciò cui ci si deve adeguare; sperimentalmente, la verità è ciò che disadegua, che trasforma, e che si “distorce” (o, nel linguaggio di Vattimo, indebolisce la sua forza di effrazione) nell'interpretazione. Come «teoria filosofica del carattere ermeneutico di ogni esperienza della verità», l'ermeneutica non è allora propriamente una *teoria*: è forse questo il contraccolpo ultimo, il punto su cui si scaricano gli effetti a catena della concezione nichilistica della verità che Vattimo difende. Se la verità ha un effetto trasformante, e in tal senso nichilistico, ciò significa che non può in alcun modo essere fatta oggetto di teoria, come se riguardasse un “mondo in sé”, di cui costituirebbe un attributo di intangibilità e immodificabilità: piuttosto, se si dovesse proprio esprimerlo in questi termini, la verità sarebbe esattamente ciò che collega questo mondo intangibile al nostro mondo, che ne fa *il* mondo della nostra esperienza.⁴⁵ Si potrebbe allora dire che in generale ogni teoria per Vattimo, come per Nietzsche, non è che la proposta di un esperimento: proposta che mostra il carattere insufficiente e non autonomo della teoria, la cui autonomia comporterebbe viceversa la riduzione del soggetto a “puro occhio contemplante”, immobile correlato di immobili oggetti, non coinvolto nella scena che contempla. La vocazione nichilistica dell'ermeneutica consiste nel suo sistematico e progressivo negarsi in quanto semplice teoria, nel senso che essa non può essere pensata indipendentemente dalla sua applicazione, dalla prassi,⁴⁶ non può essere teoria del dialogo senza essere anche dialogo, non può pensarsi come una teoria dell'esperienza se non è, anche, esperienza. Esperienza della verità.

gaetano.chiurazzi@unito.it

⁴⁵ Più che una ascesa semantica, allora, la verità implicherebbe piuttosto una qualche “discesa semantica”, dalla teoria – o dal linguaggio – all'esperienza: in questi termini parla T. Baldwin della teoria della verità di Frege, ma collegandola alla teoria semantica di Davidson (cfr. T. Baldwin, *Three Puzzles in Frege's Theory of Truth*, in *Frege: Sense and Reference One Hundred Years Later*, ed. J. Biro e P. Kotakto, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1995, pp. 1-14). È però singolare che il passaggio dal linguaggio al metalinguaggio contemplato dal bicondizionale tarskiano, in quanto processo decitazionale, venga inteso come una discesa e non come un'ascesa semantica: potremmo spingerci a inferirne che il “metalinguaggio” è l'esperienza?

⁴⁶ L'idea del rapporto tra teoria ed esperienza è un tema centrale perché germinale del pensiero di Vattimo, se è vero che il primo dei suoi scritti è dedicato al concetto di *praxis* in Aristotele (*Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, Giappichelli, 1961, ora ripubblicato nel primo volume delle *Opere complete*, Roma, Meltemi, 2007). Ma è soprattutto nell'incontro con Nietzsche che tale questione assume una portata decisiva. Nietzsche è il filosofo antiteorico per eccellenza: tutto ciò che in lui appare come teoria è perciò da Vattimo ricondotto continuamente a una dimensione esperienziale, e anzi pratica. Lo stile narrativo di Nietzsche testimonia del tentativo di tenere a distanza la concettualizzazione e la descrizione metafisica, dando rilievo all'appartenza a una storia in movimento, com'è il caso in particolare dello *Zarathustra*: una storia che può solo essere interpretata, che richiede, cioè, una «scelta pratica che modifica la vita di chi la compie e il mondo in cui egli vive» (Idem, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 193).

