

## Essere nichilista

Con Heidegger tra Nietzsche e Cristianesimo

RITA ŠERPYYTĖ\*

ENGLISH TITLE: *Being a Nihilist. Together with Heidegger between Nietzsche and Christianity*

ABSTRACT: The paper tries to reveal Gianni Vattimo's account on faith as religious experience as well as introduce it into the context of his hermeneutical ontology. It also discusses the phenomenon of return of religion as the main feature of the contemporary religious experience itself, with particular emphasis on its nihilistic character. In order to disclose the reflexivity as the mediatory factor of thinking, which represents the gap in respect of reality and nihilism itself, the phrase of Vattimo "credere di credere" is taken into consideration. Instead of trying to interpret the meaning of this phrase along the lines of Vattimo's philosophy, the article gives a preference to enhance the context as well as juxtapose this phrase providing both a quotation from Dostoyevsky's *Demons* and Sartre's account on faith. As Dostoyevsky puts it: "If Stavrogin believes, he does not believe that he believes, and if he does not believe, then he does not believe that he does not believe." Meanwhile Sartre suggests: "To believe is to know that one believes, and to know that one believes is no longer to believe". Such a juxtaposition of three approaches not only helps to reveal the hermeneutical character of Vattimo's nihilism, but also discloses the act of reflection as the center of nihilistic move itself.

KEYWORDS: Vattimo, religion, faith, nihilism, belief, reflection, experience.

“È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?” — questa domanda, a lettere bianche sullo sfondo rosso della fascetta che legava il nuovo libro di Gianni Vattimo, ha attirato la mia attenzione un giorno solare di aprile del 1996, mentre curiosavo tra gli alti scaffali dell'antica libreria Tombolini nella vivacissima via IV Novembre a Roma. La fascetta rossa copriva quasi completamente il titolo del libro — *Credere di credere. Tikėti, kad tiki (Credere di credere)* — ho ripetuto tra me e me, cioè ho tradotto spontaneamente in lituano il titolo che più tardi avrebbe suscitato tante discussioni teoriche e

\* Professore di Filosofia e direttrice del Center for Religious Studies and Research presso l'Università di Vilnius (Lituania).

in molte lingue risulta di non facile traduzione. Ancora Vattimo, ho pensato. Tenevo in mano infatti un nuovo volume dell'*Archivio di filosofia* che mi era stato regalato da Marco Maria Olivetti, professore di filosofia alla *Sapienza*. S'intitolava *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza* e conteneva un saggio dello "stesso" Vattimo che aveva già suscitato il mio interesse: "Fine del secolo, fine della secolarizzazione?". Il nome di Gianni Vattimo l'avevo sentito per la prima volta tre anni prima, durante il mio primo stage "post-sovietico" a Roma, nell'ormai lontanissimo 1993. Discutendo con un collega sul programma dei celebri seminari napoletani, avevo espresso il desiderio di assistere a un seminario tenuto proprio da Gianni Vattimo in persona. Il commento del collega era stato breve e molto chiaro: questo qui da dimenticare, nessuna *chance* davvero, perché Vattimo è una celebrità e talmente in auge che... Una volta lasciata la libreria Tombolini con la sua accoglienza accademica, mi sono diretta giù verso piazza Venezia, con il nuovo libro di Gianni Vattimo in mano e insieme un sentimento di aver acquistato non solo il testo di quella "celebrità inaccessibile", ma di partecipare in segreto a una *hybris* filosofica. Si è visto allora che non solo l'Italia, ma neppure tutto il vecchio e libero mondo occidentale (della Lituania non parliamo nemmeno) era sufficientemente maturo per ripensare seriamente i contenuti della religione e per recepire quel penetrante sguardo filosofico rivolto alla fede. Ripassavo con la mente i temi dei seminari napoletani e i libri di Vattimo che avevo letto, cercando di ricordare qualche relazione di quei seminari con la religione, ma proprio questo è risultato impossibile. Ero sicura che Vattimo — artefice del cosiddetto *pensiero debole* ossia di una singolare posizione ontologica ed ermeneutica e leader del postmodernismo italiano — fino a pochissimo tempo prima non avesse detto o scritto quasi niente sulla religione.

Quando ho letto, poco dopo, la prefazione del libro *Credere di credere* di Vattimo, ho capito che il mio "sospetto" era fondato: la nuova opera di Vattimo segnava una vera e propria *Kehre* nella produzione del filosofo.

Tornando a parlare oggi del libro di Gianni Vattimo *Credere di credere* e del suo pensiero, non avrei osato di addentrarmi in quei ricordi, forse troppo personali, se lo stimolo in un certo modo non fosse provenuto dallo stesso testo di Vattimo. Possiamo trovarne la conferma già nelle prime frasi della prefazione. Lì Vattimo afferma in modo inequivocabile che le considerazioni sulla religione richiedono uno scrivere e un impegno personali. Anche prescindendo dallo stimolo proveniente dal libro, avrei tuttavia le mie buone motivazioni per un discorso personale, un discorso "in prima persona". Queste motivazioni per lo più hanno a che fare, non con le peculiarità del ripensamento del fenomeno della religione, ma piuttosto con il "ritorno" della filosofia occidentale, della filosofia postmoderna nel contesto filosofico post-sovietico, nella nostra esperienza attuale del pensiero. Oserei affermare

che nella maggior parte dei casi la filosofia postmoderna ha raggiunto il nostro spazio post-sovietico sotto una forma “postuma”. Non mi riferisco, ovviamente, a un’importazione tardiva, un contrabbando addirittura, di qualche idea ormai sbiadita e di seconda qualità. Niente affatto. Ho in mente quella lettura tardiva, determinata da “circostanze storiche” indipendenti dalla nostra volontà, dei testi di Derrida, di Deleuze, di Foucault e altri. Nella maggior parte dei casi noi non abbiamo infatti quell’esperienza, comune agli autori e al pubblico occidentale, di lettura dei testi appena pubblicati che forse sarebbe stata sempre desiderabile — forse qualcuno di noi avrebbe voluto essere tra i primi lettori di *Sein und Zeit* di Heidegger e, in un modo affine a quello di un Levinas, vivere quella particolare atmosfera intellettuale dell’Europa di allora, determinata dalla lettura di quel libro — tuttavia, i testi dei cosiddetti autori postmoderni che si appellano in modo incondizionato all’esperienza sono probabilmente molto più “sensibili” al requisito di simultaneità della scrittura e della lettura rispetto ai testi classici. Pur potendo considerare oggi come pretendenti all’“immortalità” le “idee” di alcuni pensatori postmoderni, dobbiamo tuttavia riconoscere che il carattere tardivo della loro “ricezione” costituisce una perdita di pienezza dell’esperienza filosofica.

Questo pensiero che già da tempo in qualche modo mi si affacciava alla mente, si è trasformato alla fine in una sorta di posizione — addirittura teorica — dopo che ho letto il libro *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno* di Maurizio Ferraris, allievo di Vattimo, che è ben conosciuto dal pubblico italiano. In questo caso, tuttavia, più significativo del titolo stesso mi è di nuovo sembrato il suo sottotitolo: “Seguito da: Il postmoderno vent’anni dopo”. Nella post-fazione della nuova edizione del libro, ossia nel post-scritto aggiunto vent’anni dopo la prima edizione, Maurizio Ferraris racconta una “storia” intitolata “infanzia torinese”. « “Lei ha letto i francesi?” Gianni Vattimo mi rivolse questa domanda nel suo studio all’Università di Torino nel marzo 1975. Lì per lì non capii a cosa si riferisse: a Balzac? A Proust? A Dumas? Ovviamente, non intendeva loro, bensì una serqua di nomi a me perfettamente ignoti che Vattimo mi snocciolò lì per lì: Derrida, Deleuze, Foucault, Klossowski. . . , tutti autori che lui aveva ampiamente citato e adoperato nel suo libro su Nietzsche uscito l’anno prima, *Il soggetto e la maschera* »<sup>1</sup>.

Ferraris riconosce che nei suoi “studi” (fatti in risposta alla domanda di Vattimo) viveva una situazione intermedia tra Bouvard e Pécuchet e Rousseau, oscillando tra la fiducia in se stesso, che ci dà la conoscenza acquisita di qualcosa, e il nervosismo di un Jean-Jacques, quando alla pagina

1. M. FERRARIS, *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno. Seguito da: Il postmoderno vent’anni dopo*, Mimesis, Torino 2006, p. 165.

3 del libro si imbatteva in un frammento oscuro. Nel tentativo di chiarirlo ti rivolgi a un altro libro dove la pagina 2 di nuovo ti si presenta oscura, rimandandoti a un terzo libro che ha oscurato la pagina n.4. E ti trovi alla fine in una stanza riempita di libri aperti. . . Maurizio Ferraris ricorda come ha cominciato ad andare in Francia per gli acquisti. All'inizio, a Chambéry — percorreva le librerie — e tornava in giornata; e successivamente a Parigi. I libri che allora acquistava e che gli incutevano un timoroso rispetto dell'oscuro erano, ad esempio, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *Sade mon prochain* di Klossowski, oppure *Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, diventato presto libro di culto, come pure gli *Scritti* di Lacan. Da parte mia aggiungerei che si è trattato di una lettura fatta quasi in contemporanea con la nascita di quei libri. Mentre alcune altre celebri opere Derrida, Deleuze e altri dovevano ancora scriverle. . .

Questo frammento del racconto di Maurizio Ferraris si affaccia alla memoria insieme al ricordo di quel giorno solare di aprile del 1996, quando stavo tornando con *Credere di credere* appena acquistato nella mia provvisoria dimora romana in Largo Pannonia. La situazione in cui mi ero trovata con la scoperta dei testi di Vattimo era quello stesso oscillare tra la posizione di Bouvard e Pécuchet e quella di Rousseau. *Credere di credere* aveva chiaramente un rapporto con il saggio *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*, ma era anche evidente che i due testi costituivano un nuovo inizio delle riflessioni e della polemica di Vattimo sul tema della religione. Ho capito dunque che l'inizio delle mie letture vattimiane coincide temporalmente con la *Kehre* del suo pensiero — con il suo rivolgersi al problema della religione o, meglio, con il rivolgersi verso il ritorno della religione nella nostra esperienza. Ma a quale libro e a quale pagina di quel libro dovrei ricorrere per scoprire il punto iniziale di quella *svolta*? Non è difficile cercare e trovare la risposta a questa domanda quando ti trovi a Roma, nella città le cui librerie e biblioteche danno effettivamente la possibilità di immergersi in un labirinto *ad infinitum* di riferimenti testuali. E infatti il giorno dopo, trovandomi nella libreria *Feltrinelli*, ho scoperto il volume recentemente pubblicato *La religione*, curato da Derrida e Vattimo — il libro che ho riconosciuto come punto di partenza della *Kehre* vattimiana verso la religione. Nell'Introduzione di questo libro, spiegando le “circostanze” della sua apparizione, Gianni Vattimo ricorda come già nel 1992 Giovanni Laterza gli avesse proposto di conferire alla pubblicazione annuale *Filosofia italiana* una più ampia dimensione europea. Si sarebbe trattato in sostanza di creare una nuova pubblicazione, affidandola appunto alle cure di Vattimo insieme a Derrida. Non restava che scegliere il tema per questa nascente pubblicazione europea. Vattimo dice di aver subito pensato alla religione e di aver riferito questa sua idea a Maurizio Ferraris. Questi insieme alla Laterza ha chiesto a Derrida quale potesse essere il tema della nuova pubblicazione. La risposta è stata identica:

la religione. «[...] Come mai ho nominato così di colpo e meccanicamente “la religione”?», si chiederà poi Derrida nel libro ormai pubblicato. «Sulla religione oggi. Perché di certo non avrei mai proposto di discutere sulla religione stessa, sulla religione in generale o sulla sue essenza — ciò sarebbe stato una follia — e mi sono limitato piuttosto alla domanda angosciante, alla preoccupazione condivisa: “Che cosa succede oggi con essa, con ciò che così si chiama? Chi va là? Chi va là e va così male? Chi va là portando quel vecchio nome? Che cosa nel mondo sopraggiunge o ritorna di colpo sotto questa denominazione?”»<sup>2</sup>.

Anche Vattimo, riferendosi alla propria svolta religiosa compiutasi in contemporanea con quella di Derrida, nella Prefazione del libro afferma: «Questa coincidenza parve motivo sufficiente per riconoscere la centralità di un tema, grazie alla quella via di mezzo tra armonia prestabilita e puro caso che si chiama “spirito del tempo”»<sup>3</sup>. E poi aggiunge: «Un tempo forse cambiato da quello in cui Hegel scriveva che il sentimento fondamentale della sua epoca era la sentenza “Dio è morto”. Ma il nostro tempo [...] è davvero diverso? E quella che malamente si chiama “rinascita della religione” [...] è veramente altro della “morte di Dio”?»<sup>4</sup>.

Vattimo stesso in compagnia di questi sette filosofi, in prevalenza italiani, e insieme a Derrida e a H.G. Gadamer, parlerà e scriverà del *ritorno* della religione. Parlerà — perché prima ancora della pubblicazione del libro, nell’inverno del 1995 a Capri, si è svolto un seminario organizzato dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Solo dopo, nel mese di febbraio del 1996, la *Laterza* in Italia e la *Seuil* in Francia hanno pubblicato in contemporanea il libro sopramenzionato, subito tradotto anche in tedesco, inglese e spagnolo. Il testo di Vattimo si intitola “La traccia della traccia”. Di quale ritorno della religione sta parlando allora Vattimo e come va interpretata la sua domanda, se la cosiddetta “rinascita della religione” sia effettivamente tutt’altra cosa che “la morte di Dio”? In questo libro che registra la *Kehre* vattimiana verso la religione sarà centrale la sua idea che il ritorno della religiosità — non solamente nel costume del tempo presente, ma soprattutto nella filosofia — sia legato proprio alla morte di Dio intesa come fine dei grandi sistemi metafisici. Se il ritorno della religione nello spazio sociale pare dettato dal bisogno di risalire alle proprie radici, nella filosofia la religione inizia a ritrovare di nuovo il suo posto perché sono caduti i sistemi metafisici che prima permettevano o perfino obbligavano di essere ateisti o positivisti. Vattimo, dunque, è incline a vedere come distinti

2. J. DERRIDA, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in: *La Religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. ??

3. J. DERRIDA e G. VATTIMO, *Ciconstanze*, ivi, p. VII.

4. *Ibidem*.

i “motivi” del ritorno della religione nel “nostro” ambiente e nel costume rispetto a quelli che determinano il suo ritorno nella filosofia.

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 dello stesso “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, e questo 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. Ciò 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>5</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 egli 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 domanda sostanziale che Vattimo, quasi retoricamente, pone alla fine del testo “La traccia della traccia” è questa: «Sarebbe pensabile un tale pensiero fuori dall’orizzonte dell’incarnazione?»<sup>6</sup>.

Il fatto che Vattimo abbia una risposta molto più concreta alla domanda sopraccitata di Derrida sulla religione — “Che cosa supraggiunge nel mondo sotto questo antico nome?” — ce lo dimostra non solamente la

5. G. VATTIMO, *La traccia della traccia*, ivi, p. 78.

6. Ivi, p. 89.

parte conclusiva del suo saggio “La traccia della traccia”. Come pare, ne costituisce una testimonianza particolare il libro *Credere di credere*, uscito quasi in contemporanea con la pubblicazione sopramenzionata.

La cosa più inaspettata che potrebbe pure considerarsi una sorta di “confessione” teorica di Vattimo, sarebbe però, probabilmente, questa dichiarazione: « Insomma: torno a pensare seriamente al Cristianesimo perché mi sono costruito una filosofia ispirata a Nietzsche e Heidegger e alla luce di essa ho interpretato la mia esperienza nel mondo attuale; ma molto probabilmente mi sono costruito questa filosofia preferendo questi autori perché muovevo proprio da quella eredità cristiana che adesso mi sembra di ritrovare ma che, in realtà, non ho mai davvero abbandonato »<sup>7</sup>.

Non solo nel definire il punto di partenza, ma pure nella formulazione dei singoli problemi filosofici che vengono a trovarsi nel suo orizzonte, Vattimo si appellerà continuamente a Nietzsche e a Heidegger. Più d’una volta, riferendosi alle sorgenti e influenze del proprio pensiero rimanderà a Nietzsche, a Heidegger e al Cristianesimo. Questo secondo “e” non di rado ha un accento paradossale e alquanto scioccante. Tuttavia è proprio questo secondo “e” che permette di capire e di spiegare il primo “e”, ossia, permette di fissare il punto di osservazione, da cui si apre una certa identità di pensiero tra Nietzsche e Heidegger.

Nel libro *Credere di credere* Vattimo cerca di “giustificare” questa strana combinazione tra Nietzsche, Heidegger e il Cristianesimo. Dichiara di preferire questi due pensatori « anche (o piuttosto soprattutto) perché le loro affermazioni si trovano in un rapporto armonico con il sostrato (specificamente cristiano) di religiosità che è rimasto vivo » in lui. Questo “circolo vizioso”, cui Vattimo ricorre per spiegare la propria identità filosofica, secondo lui stesso, definisce in più anche la relazione che il nostro mondo, mondo della tarda modernità, intrattiene con l’eredità cristiana.

In che modo, tuttavia, va visto il Cristianesimo perché dalla sua prospettiva si rivelino come identiche le posizioni di Nietzsche e di Heidegger? E viceversa, in che modo vanno visti Nietzsche e Heidegger, perché la comunanza delle loro posizioni costituisca una prospettiva di interpretazione del Cristianesimo? Vattimo non solo non tenta di uscire da questo circolo. Questo circolo definisce a suo modo l’orizzonte del suo filosofare.

*Credere di credere* è un libro provocatorio. Il saggio “La traccia della traccia” è orientato piuttosto all’esperienza del ritorno della religione in quanto “collettiva” e “nostra” — ossia riferita a noi come persone della tarda modernità — e al suo rapporto con la filosofia, mentre in *Credere di credere* tale esperienza del ritorno è vista come quella che si concentra nel vissuto per lo più personale che, pur non essendo mai culturalmente o socialmente

7. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 24.

isolato, costituisce tuttavia la sfera che merita *in primis* il nome universale di esperienza religiosa.

C'è da chiedersi però, se Nietzsche e Heidegger possono, e in che modo, aiutare l'uomo contemporaneo a ripensare la sua personale esperienza religiosa, il ritorno stesso della religione? È evidente che la condizione prima di tale "aiuto" è quella di non essere passanti casuali nella filosofia oppure, come Vattimo dirà di sé nel suo libro successivo, *Dopo cristianità*, di conoscere la filosofia "non per sentito dire".

Dopo l'epoca della Fede e quella della Ragione l'umanità è entrata in una nuova fase, quando nel pensiero non domina più la dipendenza da preconcetti di ordine solamente scientifico o filosofico o religioso. Vattimo, riflettendo in una prospettiva nietzscheana–heideggeriana, definisce questa fase come tardo moderno. In quest'epoca, epoca dell'interpretazione, come è stato già notato in "La traccia della traccia", la riflessione sui problemi della religione ritrova di nuovo la propria centralità. Tuttavia, pur implicando il coinvolgimento "personale" e scritto "parlando in prima persona", il libro *Credere di credere* ripropone ancora, ossia nelle condizioni della tarda modernità interminabile, il problema "universale" del rapporto tra fede e ragione. Nella condizione della tarda modernità questo problema per Vattimo si concentra attorno al quesito: quale religione e quale forma di religiosità corrisponde al *pensiero debole* — un pensiero esclusivamente non metafisico?

A prima vista il "progetto" di Vattimo, realizzato nel libro *Credere di credere*, può apparire sospettoso. Potrebbe sembrare che dal punto di vista esegetico questa sia una mera profanazione della questione. Con ciò uno potrebbe trovarsi parzialmente d'accordo, se lo stimolo per riflettere sul ritorno della religione, della religione cristiana, non provenisse dal presentimento di una profanazione ancora maggiore della religiosità stessa. In effetti, della secolarizzazione come fede ripulita, purificata, demitizzazione della morale, dei dogmi, dissolvimento dei "contenuti" della fede, Vattimo parla cercando proprio di suscitare l'attenzione verso la perdita del senso della fede, verso lo stesso senso perduto della fede. Per questo la domanda essenziale di *Credere di credere*, in cui si concentra tutto, secondo me, diventa il laconico: "Tornare, ma dove?". Si tratta di una domanda non solo sui contenuti della religione, ma pure sul senso della perdita–ritorno della fede: « Se dico che credo di credere, in che cosa, della dottrina cristiana così come tutti l'abbiamo ricevuta, credo di credere? »<sup>8</sup>.

Torniamo, dunque, al titolo del libro. Quando quella volta a Roma, in Largo Pannonia, mi sono isolata da tutto e da tutti per immergermi nella lettura del nuovo libro di Vattimo, ho dovuto poco dopo riconoscere

8. Ivi, p. 77.



a me stessa che proprio il titolo mi aveva fatto l'impressione maggiore. Come pure tutto ciò che nel libro è in relazione con esso. Il titolo è stato sorprendentemente preciso. Come neppure è casuale la sua origine. È poi piaciuto a Vattimo stesso. La storia di come è nato il titolo del libro egli la racconta (non ho dubbi, anche per motivazioni di ordine concettuale) nel libro stesso, poi la ripete ancora una volta nella Prefazione a *Dopo cristianità* e la ricorda più volte in tante interviste.

Mettermi a spiegare le circostanze in cui è nato il titolo del libro sarebbe una cosa alquanto strana di fronte a un pubblico italiano — come tutti sapranno benissimo, il nome del libro è la risposta di Vattimo alla domanda del professor Bontadini se lui crede ancora in Dio. *Credo di credere*, dunque. Ma che cosa significa questa risposta di Vattimo, *credo di credere*, invece del ben più semplice *credo*? Oppure *non credo*? Quel giorno, leggendo il libro per la prima volta, ho letto questa frase come una frase nichilista, un'espressione del nichilismo stesso. Avendo allora solo una vaga idea di quelle che sarebbero state poi le mie future ricerche filosofiche sul nichilismo, ho capito improvvisamente di aver acquisito una chiave teorica per "aprire" il problema del nichilismo che mi premeva tanto.

Anziché cercare di interpretare letteralmente/direttamente il significato dell'espressione di Vattimo nel contesto della sua filosofia, vorrei allargare un po' il contesto e confrontare questa formulazione, che a proposito è definita da Vattimo come la disposizione di chi è un "mezzo credente", con una citazione dai *Demoni* di Dostojevskij. Allora, dice Dostojevskij: «Stavroghin se crede, non crede di credere; se, invece, non crede, non crede di non credere». Proprio questa citazione di Dostojevskij mi si è affacciata alla mente, mentre leggevo il libro di Vattimo *Credere di credere*.

Ritengo, che le due formulazioni potrebbero essere giustapposte, in quanto rappresentano determinati concetti del nichilismo. Sono due concetti diversi, ma rappresentano tuttavia la stessa logica nichilistica. Da un lato: *non credere che credo* oppure *non credere che non credo*; dall'altro, — *credere di credere*. In effetti, questa giustapposizione nasconde e rivela allo stesso tempo il carattere nichilistico di queste espressioni come ugualmente nasconde e rivela le differenze dei concetti del nichilismo. Come potremmo, tuttavia, confrontarle? Dove si cela la loro essenza in fondo nichilistica, anche se interpretabile diversamente? Se la risposta è che il nichilismo coincide con l'incredulità, allora la posizione di Vattimo non sarà affatto qualificabile come nichilistica. Mentre nel caso di Stavroghin di Dostojevskij non sarà chiaro quale delle due parti dell'espressione sia più importante, cioè, non è chiaro, quando è che Stavroghin non crede *veramente*. Ma se nel nichilismo un certo rapporto (della persona, del "soggetto") con la fede, un rapporto, cioè, mediato dalla riflessione, importa più della fede concepita come pura immediatezza, allora queste due posizioni menzionate diventano improvvi-

samente vicine l'una all'altra. Così allo stesso tempo appare evidente che il centro del nichilismo è l'atto della riflessione. Già Kierkegaard ha visto la differenza tra *credo* e *ho la fede*, cioè, è stato proprio lui ad aver separato la fede immediata dalla fede riflessiva. L'essenza del nichilismo di Stavroghin è dunque la messa in questione di qualsiasi rapporto con la realtà effettuale (così della credulità come dell'incredulità). Il dostojevskiano Stavroghin non confida *né* nella propria fede *né* nella non fede; egli *né* crede *né* non crede. Questo nichilismo, ovviamente, nega non (solo) Dio, ma qualsiasi possibilità di un rapporto (umano) autentico con la realtà. Al nichilista suscita il maggiore sospetto proprio ciò che appare come “reale”, come “vero”. Il meno vero/reale in assoluto è per lui ciò che tende a presentarsi come vero/reale. Ed è propriamente nichilismo tale incapacità di essere realmente.

Ma è possibile essere nichilista, se dici, “Credo di credere?”. È ovvio che la concentrazione di Vattimo sull'atto di riflessione della fede è più radicale che nel caso di Dostojevskij. Ma ciò che è importante, qui, è non tanto il carattere o l'intensità della riflessione, quanto la sua stessa presenza — la riflessione come mediazione dell'atto della fede. Allora perfino il credere che credi è una perdita della castità, una perdita della fede come im-mediatezza. Dunque, la formulazione *Credero di credere* contiene in sé non solo una perdita del carattere immediato della fede, ma anche una presa di coscienza riflessiva di questa perdita. Una tale presa di coscienza della distanza interpostasi nella fede significa per Vattimo anche l'interrogarsi sul “contenuto” della fede e un “acuirsi” di tale domanda. « Se dico che credo di credere, in che cosa, della dottrina cristiana così come tutti l'abbiamo ricevuta, credo di credere? »<sup>9</sup>. Dunque, l'approccio all'“esperienza” (religiosa) appare come una “situazione della fede” stabilita dall'atto della riflessione.

Che cosa è dunque più essenziale al movimento del nichilismo? Ciò che permette di considerare come la stessa cosa questo movimento del nichilismo, incarnatosi in due diversi fenomeni del nichilismo — quello di Stavroghin (Dostojevskij) e quello di Vattimo —, che trovano la propria espressione in differenti formulazioni, è proprio la ricognizione del “luogo” di questo atto. L'atto dell'annientamento, dell'annichilazione che è essenziale al nichilismo, si rivela come un atto che contiene in sé il movimento della riflessione, e il nichilismo stesso appare come un atto della coscienza (pensiero), e cioè come un momento del pensiero.

Tale rivelazione “della natura” del nichilismo ci indirizza anche al pensiero di Sartre. È infatti nella sua filosofia che la coscienza diventa specchio del proprio movimento di annientamento. Vediamo cosa Sartre potrebbe dire dello “stesso” nichilismo.

9. *Ibidem*.

Il fatto che dalla prospettiva della coscienza la realtà appaia come una superficie opaca, come priva di senso, fa di Sartre lo Stavroghin moderno, che non può né comprendere questa realtà né rinunciare al desiderio di comprenderla. Tuttavia, Sartre non solo si concentra sulla situazione assurda (della coscienza) dell'uomo di fronte all'insensatezza della realtà, ma si concentra anche sulla descrizione della fede come un fenomeno della coscienza. Se cercassimo di descrivere una fede *expressis verbis*, ci dovremmo fondare sulla formulazione che contiene anche la radicalità della riflessione « Credere non è più credere » (*Ainsi croire c'est ne plus croire*)<sup>10</sup>. Questa formulazione potrebbe sembrare “incredibile”, “priva di senso”, “contraddittoria”, se si dimentica che qui il punto di partenza per la considerazione della fede è l'atto della riflessione, il tentativo di osservare la riflessione stessa, quando essa si incontra con la dimensione, che a prima vista le è totalmente estranea, della fede “dell'esperienza”, “dell'immediato”. Infatti Sartre dimostra che non è possibile scoprire nella coscienza la fede come immediatezza, come estraneità o una forma “esteriore” rispetto alla coscienza. Pertanto la fede è per lui appunto “una fede”, ossia ciò che rientra nell'autoinganno. La formulazione che sottolinea di più il rapporto riflessivo con la fede e che più corrisponde allo stato di Stavroghin (Dostojevskij) e Vattimo, è proprio questa: « Credere è sapere che si crede, e sapere che si crede non è più credere » (*Croire c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire*)<sup>11</sup>. « Ciò, che definisco così come buona fede, è quello che Hegel chiamerebbe *l'immediato* »<sup>12</sup>, dice Sartre. È la fede del carbonaro. Cioè, è una fede cieca. « Hegel insegnerebbe subito che l'immediato richiama la mediazione e che la credenza, divenendo *credenza per sé*, passa allo stato di non-credenza »<sup>13</sup>, — ci ricorda Sartre. Invocando Hegel, Sartre rivolge l'attenzione al momento molto decisivo della fede, della credenza — la credenza diventa la credenza *per sé*. Potremmo chiamarla “autocoscienza della fede”, “autocoscienza della credenza”.

Tornando alla parte “autobiografica”, dovrei far notare che questa disposizione emersa nel libro di Vattimo *Crede di credere*, e che chiamerei hegelianamente “autocoscienza della credenza”, è divenuta per me il momento di partenza della formazione del mio personale punto di vista sul nichilismo. Lo stesso Vattimo, pur sviluppando la prospettiva teorica dei suoi libri precedenti e dedicando *Crede di credere* sostanzialmente alla considerazione della secolarizzazione e del nichilismo, non qualifica, tuttavia, come nichilistica la suddetta espressione. Nel libro *Dopo la cristianità*<sup>14</sup> questa espressione è

10. J.P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 104.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un Cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

da lui qualificata come ambivalente. Questa ambivalenza, secondo Vattimo, spiega anche le difficoltà della traduzione del titolo del libro in altre lingue. « Il titolo del mio libro, *Credere di credere*, è risultato difficile da tradurre nelle varie lingue in cui è stato finora pubblicato, tanto che solo in spagnolo ha potuto essere mantenuto nella sua originaria complessità (*Creer que se cree*) »<sup>15</sup>. Spero, sarà gradito al professor Vattimo sentire che la traduzione lituana del titolo del suo libro *Credere di credere* corrisponde pienamente all'originale italiano e arriva a condensare in sé la stessa complessità di significato. Continua Vattimo:

Altre volte ha dovuto essere variamente modificato: *Glaube Philosophieren* in tedesco; *Belief* in inglese; *Espérer croire* in francese. . . L'espressione suona paradossale anche in italiano: credere significa sia aver fede, convinzione, certezza di qualche cosa; sia opinare, pensare con un certo margine di incertezza. Per rendere il senso dell'espressione, direi dunque che il primo "credere" ha quest'ultimo significato, e il secondo dovrebbe avere il significato numero uno — aver fede, convinzione, certezza. Solo che è alquanto complicato mettere insieme i due sensi del verbo: se semplicemente opino, penso, ritengo con qualche probabilità di avere una certezza e una fede, la cosa risulta ambigua e sospetta.<sup>16</sup>

O anche nichilistica. Per questo "credo veramente" di non essermi allontanata, con la mia interpretazione nichilistica del detto *credere di credere*, dal suo significato "vero".

È evidente che la filosofia vattimiana potrebbe essere considerata dalle più varie prospettive tematiche e problematiche. Finora qui ne sono state presentate sostanzialmente due. La prima — com'è facile intuire — sarebbe piuttosto un tema: ed è, senz'altro, la religione. La seconda prospettiva, invece, sarebbe quella problematica. È il nichilismo. Si potrebbe pensare che la prospettiva problematica sia una concretizzazione di quella tematica. In un certo senso, è così. D'altra parte, tuttavia, credo che il nichilismo nella filosofia vattimiana non sia una conseguenza o un'espressione della riflessione sulla religione. È vero piuttosto il contrario — è la religione a trovarsi nell'orizzonte delle sue riflessioni come una concretizzazione del problema "onnicomprendivo" del nichilismo.

La questione del "confronto" della religione con il nichilismo ci orienta verso un contesto più ampio del pensiero vattimiano; tuttavia, sorge insieme la domanda: dove — verso gli "inizi" del suo filosofare, verso quel pensiero che veniva sviluppato prima ancora della *Kehre*, o, viceversa, alla fase attuale — dovremmo rivolgerci, per vedere la religione e il nichilismo nella prospettiva "sistemica" del pensiero vattimiano? Ma esiste tale sistema, dopo tutto? Nonostante l'impossibilità di incastrare il pensiero di Vattimo in un qualche "sistema", una certa unità del suo pensiero è data da ciò che — sulla

15. Ivi, p. 5.

16. *Ibidem*.

scia di Heidegger — potremmo chiamare la “progettualità” del pensiero. Continuo a ancora oggi a pensare (e questo pensiero è nato nello stesso 1996) che il vero libro “progettuale” di Vattimo resta *La fine della modernità*<sup>17</sup>, uscito nel 1985 e di seguito più volte ripubblicato e tradotto in moltissime lingue del mondo. Lì Gianni Vattimo non solamente presenta il proprio progetto del *pensiero debole* — in questo libricino non voluminoso che è, in sostanza, un raccolta di saggi —, ma il suo progetto ontologico si rivela come una “posizione” ermeneutica e nichilistica.

Teoricamente, dunque, la *Kehre* di Vattimo verso la religione potrebbe essere vista come uno sviluppo coerente del pensiero “progettuale”. Vattimo è uno di quei pensatori contemporanei che hanno contribuito alla sfida alla metafisica lanciata da Heidegger, che chiedeva direttamente di superare l’oblio dell’essere e combatteva indirettamente contro quell’oblio ancora più latente dell’essere, quello di Dio. Intendendo l’essere al modo di Heidegger, come “spazio abbandonato da Dio”, dovremo riconoscere che il ritorno a Dio come a una religiosità tradizionale non risulta possibile. Questo perché quel modo in cui la religione tradizionale intende e in cui essa arriva a Dio dipende ancora da quelle categorie di pensiero che Heidegger ha rifiutato. È possibile, tuttavia, mettere in luce anche altri aspetti implicati nella concezione heideggeriana di Dio, il “Dio che deve venire”. Forse è possibile prendere in considerazione la possibilità di esprimere l’idea di Dio in termini del tutto nuovi, mantenendo però il valore di quella idea di Dio e il messaggio apportato. In effetti Vattimo, secondo me, è uno di coloro che cercano proprio così di proseguire sulla via segnata da Heidegger.

Ma quale religione, tuttavia, quale forma di religiosità nella prospettiva del *pensiero debole* potrebbe corrispondere a questo pensiero inteso come un modo di pensare esclusivamente non metafisico? E in generale, è possibile parlare di una religione che non richiedesse in modo perentorio dei fondamenti metafisici, il sacro, la Verità della conoscenza, e ci permettesse di ascoltare la voce dell’altro? Per Vattimo è evidente che la religione quasi sempre resta imprigionata nel pensiero forte, nel pensiero metafisico. Il Cristianesimo è un’altra cosa. Dunque, nei suoi libri successivi, pubblicati ormai dopo *Credere di credere*, Vattimo si chiederà se è possibile, e come è possibile, un’idea non religiosa del Cristianesimo. Sarebbe doveroso far notare che, sollevando la questione in questi termini, nello stesso Cristianesimo Vattimo scorge prima di tutto una dottrina interpretativa. Independentemente da come valutiamo questi sforzi coraggiosi del pensiero vattimiano, resta comunque il fatto che la religione è una delle prospettive che, da allora, più interessano Vattimo. Le cosiddette *Lezioni newyorkesi*, uscite subito dopo *Credere di credere*, oppure *Dopo la cristianità* (2002), il dialogo con R. Rorty *Il*

17. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

*futuro della religione* (2005), quello con R. Girard *Verità o fede debole* (2006), il libro scritto a quattro mani con J. Caputo, *Dopo la morte di Dio* (2008), e moltissimi altri testi di Vattimo, testimoniano la sua persistente attenzione verso il problema della religione e la ricerca di “Dio che deve venire”.

È andata comunque così, che quella volta non sono riuscita ad assistere ai seminari napoletani di Vattimo. Tuttavia, nell’ottobre del 2008, preparandomi per la visita al Dipartimento di Filosofia dell’Università di Torino, ho ricevuto da Gaetano Chiurazzi — all’epoca sconosciuto e ora un buon amico mio — l’invito di ascoltare una lezione di Vattimo. La sua ultima lezione — la lezione di congedo dall’insegnamento. I giornali italiani erano pieni di questa notizia: “Il celebre filosofo va in pensione”. Quella volta, mentre nell’*Aula Magna* dell’ateneo torinese, ascoltando, insieme ai tantissimi ospiti e allievi del professore, la mia prima e ultima lezione universitaria di Vattimo, ho avuto un’ulteriore conferma di quella verità divenuta quasi banale, ma inconfutabile: il tratto distintivo del filosofo è l’ironia. Pure in quella sola e unica circostanza, la viva esperienza ha importato più della “dottrina”. Vattimo può essere chiamato un ironista assoluto. Pieno di forze e appena superata la settantina, va in pensione e poco dopo inizia a tenere conferenze pubbliche nella più grande piazza di Torino, Piazza Vittorio Veneto, e a prendere parte a performance teatrali dove recita la parte di “se stesso”. Nel 2007 accoglie la proposta dei colleghi di cominciare la pubblicazione della raccolta delle proprie opere cui dà il titolo *Opere complete* e di cui scrive lui stesso la Prefazione. Anche la sua vita, e non solo i testi, brilla spesso di ironia. Motivo per cui ho finito la prefazione alla mia traduzione lituana di *Credere di credere*, compiuta nel 2009, con questa domanda: ma ci basterà la nostra ironia per leggere *Credere di credere* di Vattimo? Vorrei allora ricordare oggi, qui, in conclusione, il pensiero di J. Baudrillard, espresso nel suo libro-commento a un album di fotografie, intitolato *Why hasn't everything already disappeared?*: “If subjective irony disappears [...] then irony becomes objective. Or it becomes silence”<sup>18</sup>. Mi verrebbe perciò voglia di credere che proprio l’ironia nichilistica di Vattimo — non sparita comunque — costituisca un approccio sia alla Realtà, sia al Dio che deve venire.

18. J. BAUDRILLARD, *Why Hasn't Everything already Disappeared?*, Seagull Books, London/New York/Calcuta 2009 p. 70.