

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno IX – Numero 1 – 2016

Effetti d'interpretazione Su Gianni Vattimo

Edited by Gaetano Chiurazzi



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel *Philosopher's Index*,
nel *Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP)* e nel *Philosophy Research Index*

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti
(Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED,
Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) –
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Universitá Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due *referees*. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Aracne editrice S.r.l.

via Quarto Negroni, 15 – 00072 Ariccia (RM)
www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«System Graphic S.r.l.»

00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61

Finito di stampare nel mese di giugno del 2016

ISBN 978-88-548-xxxx-x

ISSN 2036-542X-16001

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
dell'Università degli Studi di Torino.*

Indice

- 5 Introduzione
Gaetano Chiurazzi

Effetti d'interpretazione. Su Gianni Vattimo

- 11 In Defence of a Hermeneutic Ontology of Art
Georg Bertram
- 25 Praxis and the Impossibility of Hermeneutics? Reflections on Vattimo's *Beyond Interpretation* and "The Future of Hermeneutics"
Nicholas Davey
- 45 The Dialogue of Experience
Dorthe Jørgensen
- 63 Con Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica e nichilismo alla fine della modernità
Teresa Oñate
- 79 Essere nichilista. Con Heidegger tra Nietzsche e Cristianesimo
Rita Šerpytytė

Saggi

- 95 Tempo e/è concetto. Storia degli effetti di una virgola
Saša Hrnjez

- 117 Il desiderio dell'immagine. Scrittura e visione in Maurice Blanchot
Rolando Longobardi
- 131 Morte e rinascita della metafora
Alberto Martinengo
- 145 Tra normalità e anormalità. Deleuze e la norma come problema
filosofico
Giacomo Pezzano
- 167 Gli Autori

Introduzione

GAETANO CHIURAZZI*

Il presente volume di *Tropos* è dedicato al pensiero di Gianni Vattimo, in occasione dei suoi 80 anni, e prende spunto da un convegno tenutosi a Torino il 16 e 17 marzo 2016. I saggi qui pubblicati offrono un punto di vista, per quanto necessariamente limitato ma, riteniamo, significativo, degli effetti che la filosofia di Vattimo ha avuto, e ancora ha, sul dibattito filosofico contemporaneo. In particolare, si è voluto cercare di cogliere questi effetti dal punto di vista della sua ricezione internazionale e toccando differenti temi. Ne deriva uno spaccato che non solo ripercorre la produzione di Gianni Vattimo, focalizzandosi su alcuni suoi momenti fondamentali, ma che ci offre una panoramica del modo in cui tale pensiero, attraverso mediazioni che certamente fanno parte delle peculiarità tipiche dei Paesi di provenienza dei vari autori, è stato ed è attualmente recepito.

Il saggio di Georg Bertram, *In Defence of a Hermeneutic Ontology of Art*, offre una rilettura, a partire dal libro di Vattimo *Poesia e ontologia* del 1967, della concezione vattimiana dell'opera d'arte, individuandone il nesso con la concezione gadameriana. Se infatti da Heidegger Vattimo deriva l'idea del carattere eventuale dell'opera d'arte, come accadimento, da Gadamer desume invece l'idea del suo carattere trasformativo, esperienziale, nel senso — ben espresso da una formula che Vattimo usa nella sua Prefazione alla traduzione italiana di *Verità e metodo* — di un'esperienza che trasforma colui che la fa: è esperienza vera quella che è vera esperienza. Si mette così in luce il carattere fondamentalmente pratico della verità dell'arte, la cui ontologia è ermeneutica esattamente in questo senso: come produzione di sempre nuovi significati, impulso a riconfigurare le proprie pratiche quotidiane (trasformativa, quindi, di una “forma di vita”), la cui radice ontologica ultima risiede nella struttura ontologica stessa dell'esistenza umana.

La stessa enfasi sulla dimensione pragmatica insita nella concezione vattimiana dell'interpretazione è al centro del testo di Nicholas Davey, *Praxis and the Impossibility of Hermeneutics? Reflections on Vattimo's Beyond Interpretation and “The Future of Hermeneutics”*. In questo testo, Davey si interroga

* Professore associato di Ermeneutica filosofica presso l'Università degli Studi di Torino (gchiuraz@unito.it).

sulla possibilità stessa dell'ermeneutica come pratica, collegando tra loro due testi distanti della produzione di Gianni Vattimo come *Oltre l'interpretazione*, del 1994, e *Il futuro dell'ermeneutica*, del 2015. L'"oltre" del primo scritto è infatti inteso come alludente a un futuro dell'ermeneutica. A parere di Davey, l'idea che l'interpretazione sia di per sé provvista di un potere politicamente emancipante, come appare essere in Vattimo, nel momento in cui sembra escludere la possibilità del fallimento, appare come "illuministica", perché eccessivamente ottimistica. Si tratta allora, al contrario, di vedere — secondo una prospettiva più gadameriana — nel fallimento stesso dell'interpretazione il suo vero motore e il principio della sua apertura verso il futuro: è perché l'interpretazione può sempre fallire che veicola un potere emancipante e trasformativo, in quanto costringe a proseguire oltre, e quindi apre nuove possibilità, permette e promette ancora un futuro.

Dorthe Jørgensen innesta il carattere pratico dell'ermeneutica su una teoria dell'esperienza come dialogo immanente tra sensazione, fede e comprensione. *The Dialogue of Experience* vuole quindi mettere in luce il carattere complesso dell'esperienza, il cui significato pratico non è limitato al fatto puro e semplice di essere un'esperienza, ma anche all'idea che, in questa esperienza, ne va della funzione stessa della filosofia e del filosofo, della sua responsabilità etica. Di qui l'originale connessione di questa teoria dell'esperienza, che Dorthe Jørgensen viene elaborando da vari anni, con lo scritto di Vattimo *Vocazione e responsabilità del filosofo* (2000): in fondo, essere un filosofo — non nel senso professionale, o della mera applicazione scolastica di una filosofia, bensì come essere impegnati nel mondo — significa impegnarsi in un dialogo costante con l'esperienza, a cui si cor-risponde (essendone quindi, in questo senso, "chiamati"). Quel che Dorthe Jørgensen tenta in tal modo di mostrare è come essere filosofi, ed essere, soprattutto, *responsabilmente* filosofi, coincida con l'essere profondamente in dialogo con la propria esperienza e con gli altri che in essa inevitabilmente ritroviamo: il che conferisce al "fare filosofia" la sua indelebile curvatura politica.

Più centrato sul nesso tra la concezione ontologica e le sue implicazioni politiche della filosofia di Vattimo è il testo di Teresa Oñate, *Con Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica e nichilismo alla fine della modernità*. Partendo da un'analisi di alcuni punti chiave di *La fine della modernità* (1985), Teresa Oñate elabora quel che chiama un'"ontologia estetica dello spazio-tempo", ovvero un nuovo modo di intendere il rapporto con i luoghi e con la storia non più improntato alla logica riduzionista e lineare del positivismo e dello storicismo, assunti come figure tipiche della modernità. Questa logica sarebbe, secondo l'autrice, lo schema del mondo capitalistico e consumistico borghese, contro il quale far valere una diversa logica, il *logos* pluralista-interpretativo dell'ermeneutica critica, e soprattutto una diversa modalità di rapportarsi alla storia e al futuro, una modalità "postmoderna". Questa

modalità non è comunque meramente nichilistica: correggendo in parte l'interpretazione vattimiana del saggio di Heidegger *L'origine dell'opera d'arte*, Oñate intende la Terra non come la morte o il nulla, ma la potenza di alterità inesauribile della vita e della sua creatività, una potenza trasformatrice che impedisce la chiusura del Mondo su se stesso, e quindi l'oblio di questa differenza ontologica. Il nichilismo ha quindi un uso esclusivamente critico, non può essere inteso propriamente come una dimensione ontologica.

Al tema del nichilismo è dedicato anche il saggio di Rita Šerpytytė, *Essere nichilista oggi: con Heidegger tra Nietzsche e Cristianesimo*. Il titolo del saggio dà già le coordinate entro cui si muove la sua analisi del nichilismo di Gianni Vattimo, che si chiarisce nei suoi contenuti religiosi soprattutto a partire da un libro che ha segnato una vera e propria svolta, *Credere di credere*, del 1996. La domanda che percorre tutto il testo è che cosa significhi essere credenti oggi: l'atteggiamento nichilistico consiste appunto nel non poter più credere in forma immediata, ma nel "credere di credere". È insomma l'atto riflessivo che rende impossibile la fede nella sua pura immediatezza. Facendo un confronto con Dostoevskij e Sartre, Rita Šerpytytė analizza il nucleo costitutivo del nichilismo, ritrovandolo infine nel modo stesso in cui Vattimo intende il Cristianesimo, in quanto non religioso, e cioè non più metafisico, non forma di pensiero forte fondato sulla fede irriflessa, ma fede consapevole, e cioè riflessa, che come tale indebolisce la propria pretesa di verità, declinandosi in quella che secondo l'autrice è la vera cifra della filosofia di Vattimo, ovvero l'ironia.

Effetti d'interpretazione
Su Gianni Vattimo

In Defence of a Hermeneutic Ontology of Art

GEORG BERTRAM*

ABSTRACT: The paper analyses Gianni Vattimo's hermeneutic conception of art. It primarily focuses on the claim that art should be understood as a happening of truth (Heidegger) and thus as a practice of transformation. It argues that the claim has important ontological consequences, supporting this argument with references to Heidegger and Gadamer. In turn, this argument prompts an ontological investigation of art. The proposed ontology has at least four elements: first, works of art, which challenge producers and recipients; second, interpretive activities performed by those who engage with works of art in order to follow the configurations actualized by artworks; third, everyday activities that are transformed through the interpretative activities in question; and fourth, activities of art criticism that recipients use to evaluate the impulses they get from works of art. The being of art is constituted by a practice that brings together these elements in their relations to one another.

KEYWORDS: art, artworks, art criticism, interpretation, transformation.

In his 1967 book “*poesia e ontologia*”, Gianni Vattimo offers a powerful defence of the hermeneutic ontology of art. Now, one may wonder what I mean when I say “the hermeneutic ontology of art”. For everyone familiar with the book, it is clear that Vattimo's primary interest was not the ontology of art per se, but in using ontology to understand the origins of art. He thus speaks of the “ontological foundation of art” (Vattimo 2008: 90), claiming that art can only be understood if it is conceived of as being rooted in human existence. And from this it naturally follows that hermeneutic ontology is the best method to grasp it. It thus seems that Vattimo might find a study on the ontology of art as such problematic, because for him, art can only be understood in the context of a form of life that exceeds the limits of art in many ways. The most important characteristic of the human form of life is no doubt the fact that language pervades it. Thus, following Gadamer, Vattimo says that above all else, every ontological inquiry must be an analysis of what it means to live in language (cf. Gadamer 2004, part 3).

This said, I am aware that my inquiry into the question of what an ontology of art might look like deviates from the path paved by Vattimo's

* Professor of Philosophy at the Freie Universität Berlin (georg.bertram@fu-berlin.de).

research. But what does it mean to speak of an “ontology of art”, and, more importantly, how can speaking of art in terms of ontology help us better understand art itself? In my view, an ontology of art is an answer to the question “What is art?” Ontology in general tries to explain the meaning of the statement “there is x”. Thus, in the case of art, we want to explain what we mean when we say “there is art”. So much for terminology. But why should one be interested in the ontology of art, given that hermeneutics has already taught us that art has its foundations in human existence?

My answer is twofold: Firstly, it is crucial that we remain aware of the risks inherent in conflating ontology in general with the ontology of art. If we conceive of human existence as an existence defined by artistic creativity (as the early Nietzsche wanted to do, for example; cf. Nietzsche 1999), we end up watering down the specificity of what constitutes art. Instead, we should insist on the fact that what constitutes art has its own specificity, and should recognize that uncovering it necessitates ontological inquiry. So, secondly, it seems important to me that we analyse the specific ontology of art — important, because the ontology of art often founders on a problematic ontological assumption. Although the temptation to assume that artworks necessarily stand at the centre of an ontology of art is great, this temptation quickly leads us to the assumption that understanding what art is demands a detailed analysis of the specific properties of artworks. But, to say it with Vattimo, this somewhat myopic view causes us to lose sight of the fact that art is a bearer of truth — a source of experience in the sense that it has the potential to change our world. But what could possibly make up the core of an ontology of art if it isn’t the artworks themselves?

In what follows I will try to answer this question and in doing so will try to lay the groundwork for an ontology of art. I begin with two of Vattimo’s claims that are fundamental for an ontology of art (part 1). I then develop a basic outline of such an ontology by drawing on the works of Heidegger and Gadamer (part 2). In the third part of my paper I will address the worry that the hermeneutic ontology of art fails to account for the specificity of what constitutes art because it is too general.

Dispelling this worry will make clear the ways in which art is a specific practice distinct from others, and why it cannot serve as a paradigm for human practice in general (part 3).

1. Two Basic Claims

I would like to take up two of Vattimo’s claims as a starting point for the following reflections — two claims that are, in my view, very important for understanding what art is. Vattimo shares these claims with the major

hermeneutic philosophies of art, namely the philosophies of art of Heidegger and Gadamer. The first claim goes something like this:

(1) Artworks develop their own laws.

How artworks do this might be explained in the following way: Every work of art determines for itself how its elements are related to one another. This might be easier to understand if we detail some of the concrete ways elements are related to one another in works of art: there are relations between words, between harmonies, between colours, between bodily postures, between different objects in an installation, and so forth. Such relations define the configuration of elements in a given work. For their part, these relations tell us quite a lot, because they unfold their own mode of meaning. They contrast with one another, establish boundaries between each other, repeat, form transitions, and much more. These relations are formed in a different way in every single work of art.

Thus, we can understand many, if not all artworks as structures that connect different elements in a unique way; that is, as structures that connect words, tones, colours, or all of the above. What characterizes such connections is the fact that individual elements only acquire their value through their relations with other elements. In other words, in a work of art, the identity of an element is defined through the relations it has with other elements. This is also true in cases where the artwork is made up of elements that also exist independent of the work itself. Let us take the example of a poem. A poem is, in most cases, made up of words within a natural language, and hence draws on elements that, at least in some respects, precede it. But the semantic compositions of individual words are transformed in the poem. They do not merely have the meaning assigned to them in ordinary language, but take on new meanings.

The way a work of art configures its elements is decisive for its relation to its genre. Even though many artworks belong to an established genre, such as the string quartet or the novel, the genre as such does not wholly determine the form that individual works ultimately take. The attempts of Noel Carroll and others to provide necessary and sufficient conditions that must be satisfied by specific art forms like film have ultimately failed (cf. Carroll 1996). The reason for this failure is simple: It lies in the fact that every artwork reinvents the art form it belongs to and in doing so alters the very form itself.

Vattimo refers to Luigi Pareyson when he writes that an artwork has to develop its “forming form” (Vattimo 2008: 83), which gives it its own law independent of the rules of the genre. According to Pareyson, art is a specific mode of formativity that every work of art actualizes in a new

way (cf. Pareyson 1988). One could think of Adorno's concept of the "law of form" here, too (Adorno 2002: 3ff.). The law of form is a concept used to describe the ways in which an artwork constitutes its own identity and thus — as Vattimo emphasizes — its own individuality. Since works of art are not made out of concepts, judgments, and propositions, they cannot use concepts to form their individuality. This is why Adorno claims that the mimesis that constitutes the identity of individual works of art is "their resemblance to themselves" (Adorno 2002: 104). Through the relations established between their elements, works of art imitate themselves in all of their parts. Their parts are formed in such a way that all of the parts are integrated into the artwork as a whole. So much for the first claim.

The second claim is:

- (2) The experience of art is transformative in the sense that the act of engaging with a work of art has the capacity to change the world of the recipient.

Vattimo articulates the second claim by defining the experience of art as a happening of truth. "There is an experience of truth when the person who undergoes the experience is truly changed as a result of it." (Vattimo 2008: 132) In the aesthetics of Heidegger and Gadamer, works of art make it possible for recipients to have an experience in the robust sense of the term. A happening of truth thus has a negative dimension. It does not leave the world in the state it was in before the event. The artwork confronts the recipient with a different world. This, in turn, brings about a change in her world. After engaging with the artwork, the recipient's world appears differently to her. In short, art is a practice of transformation, and the transformation in question can be understood in a very concrete way: Works of art make recipients see in new ways (like the paintings of Manet). They make recipients move in new ways (like the music of Stravinsky). Or they alter recipients' emotions towards others (like Flaubert's novels).

Following Gadamer, Vattimo lays his primary focus on the linguistic aspect of what a world is, which in turn guides his inquiry into what it means that happenings of truth form a new world. But if one thinks of the works of Herder or Merleau-Ponty, to name just two examples, one might also consider the role that perception or bodily movement play in the formation of a new world. Our engagement with works of art not only changes how we speak, but also how we perceive or move. This conception of the transformative dimension of art makes clear that different works of art effect changes in different ways: Some works of art change the way we see; others the way we hear; and so on.

How can these two claims serve as the foundation for an ontology of art? For those who share the hermeneutic convictions articulated by these

claims, it might seem that there is nothing left to do. But this is misleading. It is far from obvious how both claims can be brought together. The following question might make the problem clearer: How does an object that adheres to a self-given law shared by nothing else in the world at large effect a change in that very world? At first sight, it seems as if a law that only applies to the very object that brings it into being has absolutely zero potential to have an effect on anything else. However, I think it is possible to maintain both the claim that art gives itself its own laws and that it is a practice of transformation. Nevertheless, we have some more work to do before we can explain how it is possible to combine them with one another. And the work to be done lies within the purview of the ontology of art.

2. Basic Features of a Hermeneutic Ontology of Art

There is a general tendency to conceive of the ontology of art as an ontology of objects. Since art is realized by objects, it seems natural to view the question of what artworks are as the fundamental question of the ontology of art. The first claim outlined above might even give support to such an approach. If every work of art develops its own laws, then inquiring into the specific constitution of the work of art might seem to be the best way to illuminate what art is. One might thus be tempted to define the specific constitution of what art is in terms of the specific constitution of the work of art. But we should resist this temptation. Because if we prioritize the work of art, it becomes impossible to understand art as a transformative practice. I have already touched on the reason for this: If we conceive of artworks as objects bound by laws that apply to nothing else in the world beyond the individual work, it is far from obvious how they can have an effect on anything else. Thus, if we take the specific constitution of the work of art as the foundation of an ontology of art, we will be forced to think of art as a practice that has no effect on the rest of the world. This might lead us to conceive of art as a practice of pure enjoyment or pure play — a conception of art that Vattimo and many others reject for good reasons. Thus, we should not start with the first claim alone. Rather, we should take both claims as starting points for the construction of a viable ontology of art.

This provisional conclusion sheds light on both Heidegger's and Gadamer's aesthetics. Neither Heidegger nor Gadamer ground their respective ontologies of art in the conception of artworks as objects, even if Heidegger is not very explicit here. "The Origin of the Work of Art" begins with a critique of the seemingly intuitive conception of the work of art as a neutral thing that simply has special properties. Heidegger asks whether we have

a firm understanding of the concept of a neutral thing that makes such a conception possible (cf. Heidegger 1971, part 1). And, as is well-known, he answers in the negative. Nevertheless, Heidegger's contribution to the ontology of art is ambiguous. It can be summed up in the claim that the specific constitution of the being of art cannot be explained in terms of the specific being of artworks as objects because we don't have the concept of a neutral object that we would need in order to construct the ontology of art in this way.

Gadamer is much more explicit in his rejection of the idea that the ontology of art should be conceived of as an ontology of artworks as objects. He writes: "[...] this was precisely the experience of the work of art that I maintained in opposition to the levelling process of aesthetic consciousness: namely that the work of art is not an object that stands over against a subject for itself. Instead the work of art has its true being in the fact that it becomes an experience that changes the person who experiences it." (Gadamer 2004: 103) Gadamer's reasoning is clear: if we think of art as something reducible to artworks, then we have no way of conceiving of art as a practice of transformation.

Gadamer, and to a lesser extent Heidegger, thus confront us with the following question: How is it possible to construct an ontology of art that does justice to the claim that art is a transformative practice? The answer to this question seems easy to me: We should conceive of the ontology of art as the ontology of a practice of transformation. So, what is art *qua* practice of transformation? I would like to detail what such a practice of transformation might look like by analysing three further claims.

(3) Artworks are inseparable from recipients' interpretations of them.

Vattimo stresses several times that recipients and their interpretations are constitutive for every work of art (cf. Vattimo 2008: 116ff.). I wholeheartedly agree with him, but I want to underscore the fact that we have to understand this as an ontological claim. Gadamer's concept of play might be helpful here. In stressing that art has to be understood as a practice of play, Gadamer claims that artworks and their recipients are inseparably bound up with one another. There is no play if there is no way for the play to be played (cf. Gadamer 1986, esp. part 1). Thus, the being of the play is co-constituted by the players. Without them there would be no play at all. According to Gadamer, we have to conceive of art in the same way. Without producers and recipients there would be no works of art. This allows us to make a slight correction to our first claim. Even though it is true that every artwork establishes its own laws, this is only half the matter. Rather, a more complete understanding of the claim might go something like this: Works

of art construct their own laws in order to challenge their producers and recipients. That is, a work's laws are not ends in themselves. Their very singularity allows them to pose a challenge to their recipients, and in this way they can have an effect on the world beyond their own boundaries.

How does an artwork challenge its recipients? It does so by compelling them to engage in a series of specific activities. I call the activities in question interpretive activities (cf. Bertram 2014: 121ff.). An interpretive activity is an activity that articulates the configuration of elements in a work of art by reformulating this configuration in a different medium. Engaging with a work of art is a form of articulation because it demands that one allow one's own actions to be guided by the relations contained in the work itself. In this respect, we can say that artworks demand a certain mode of behaviour. Using one of the central concepts from Adorno's *Aesthetic Theory*, we can characterize this behaviour as "mimetic" (cf. Adorno 2002: 112ff.). A mode of behaviour that recognizes things by allowing itself to be guided by the structure of those things is mimetic. We would understand the notion of mimetic behaviour falsely if we thought of it as being mainly passive (as Adorno sometimes suggests). Recipients have to become active in order to be guided by the artwork, such that aesthetic practices always have two sides: on the one hand, they reflect the fact that a specific dynamic is founded in the work of art itself, and that recipients allow their interpretive activities to be guided by this dynamic. On the other hand, every engagement with a work of art allows these interpretive activities to play out in different ways. In other words, recipients bring new approaches to the table every time they engage with a work of art, and intervene in the practices of others in different ways every time they confront them with an interpretation.

Simply saying that the act of reception is an interpretive activity remains, however, too general. An adequate conception of the transformative nature of art necessitates a more precise account of the practices that enable recipients to articulate the constellations of elements in specific artworks. Which activities are involved? That is, which activities are interpretive activities? I will approach this question by roughly sketching out a schematic distinction between four types of receptive activity: bodily, perceptive, emotional and symbolic:

- a) in explaining interpretation, bodily activities usually get left out. Nevertheless, in dealing with many artworks, they play a central role. They typically come to bear in the reception of music, but also in works of architecture and the plastic arts.
- b) unlike bodily activities, we often pay attention to the role of perception when discussing artworks. However, such accounts usually do not pay proper attention to the active quality of perceptions.

- c) another form of activity has recently gained prominence as an object of theoretical inquiry. Recipients find their emotions constantly challenged when engaging with artworks, and with narrative artworks in particular.
- d) as stated, we usually consider the symbolic, and, in particular, linguistic dimensions of interpretation, although we often run the risk of losing sight of the way these activities articulate the configurations actualized by works of art. Recipients often follow artworks through linguistic articulation, or in the case of music, through singing along or other forms of vocal articulation.

With all such activities, recipients articulate the constellations that unfold themselves in artworks. They develop these activities in the face of challenges posed by artworks. It would burst the confines of this paper to analyse each of the forms of practice mentioned. Thus, I would simply like to make the functional similarity between them clear, since this is something that is often overlooked in discussions on aesthetics. We usually consider interpretation as being an articulation in words, and often conceive of it as a distanced, cognitive way of dealing with the artwork. Such an understanding may be common, but it is problematic in a double sense: first, a linguistic interpretation of an artwork is not necessarily a distanced, cognitive way of dealing with the work, since an interpretation can only succeed if a recipient is able to allow her interpretation to be guided by the constellations contained in the work itself, without allowing it, as something that is independent of the work in many respects, to gain the upper hand. Second, such linguistic articulation is only one form of interpretive practice. In order to gain a full notion of these practices, we have to consider linguistic interpretation in its relation to other practices.

If we step back for a minute, it becomes evident that none of the explanations of artworks and interpretive activities given thus far really offer a sufficient solution to the problem that occasioned our inquiry in the first place. They do not explain the transformative dimension of art. But one might object that this is precisely what they do. If I say that recipients are part of the very ontological constitution of the work of art and that recipients engage with artworks by means of certain activities, then it clearly follows that recipients are transformed by artworks. One could bolster this claim by again drawing on Adorno's concept of "mimesis". As already stated, interpretive activities have to be understood as mimetic activities: They imitate the structures manifested by the work of art. Even though I agree with all of this, this does not mean that the concept of interpretive activities alone provides a sufficient account of art's transformative dimension. Because addressing the way a work of art guides and alters the recipient's

interpretive activities still leaves unanswered how this might change the recipient's world. Think, for example, of one of Cézanne's paintings. These paintings provoke a very specific mode of perception. Their very structure compels recipients to see in a particular way. But while this might enable the recipient to perceive a new world, it does not change the world itself. Thus, so long as our ontology of art remains founded in the way the work of art guides the recipient's interpretive activities, we can't say much more.

But we can easily develop the explanation further. We just have to say that interpretive activities have an effect on other practices that the recipient engages in outside of the work of art. This enables us to say what we wanted to say: Engaging with Cézanne's paintings changes the way the recipient sees the world at large. The artwork teaches her new modes of seeing that are not only important for her engagement with art, but for her everyday practices as well. Simply put:

- (4) Interpretive activities change our everyday activities in the world at large.

This claim makes it clear that art is not just one practice added to other everyday practices. Rather, everyday practices are constitutive for the practice of art. This insight has significant consequences for our conception of the ontology of art. Art is not only constituted by artworks and interpretive activities. Art as practice is constituted by works of art, interpretive activities, *and* other everyday activities that are transformed by our engagement with works of art. Artworks teach us new rhythms. They prompt us to find new words or experience different emotions. As such, engaging with a work of art changes the world of a recipient. The ontology of art has to be formulated in terms of the ontology of a transformative practice that encompasses artworks, interpretive activities, and everyday activities.

But our explanation is still not complete, because it still lacks a robust account of the transformative dimension of art. Let's take another look at the fourth claim: Interpretive activities change our everyday activities in the world at large. But what does it mean that interpretive activities effect changes in the world at large? Does every interpretive activity automatically effect changes in our world? Are artworks manipulating us? I think it is important to make it clear that recipients remain free in their engagement with works of art. This can be done if we bring the recipient's critical activities to the fore.

- (5) The being of the work of art is always also determined by the recipient's evaluations of it.

In his book, Vattimo underscores the importance of interpretation and criticism in art. As far as the latter goes, he writes: "Criticism, understood

in its most general meaning, as a discourse on the work that starts from the work itself, is an essential mode of enjoying the work, insofar as it is not an accidental addition, grounded, as it were, on an encounter that would happen at the level prior to discourse [...]” (Vattimo 2008: 55). For Vattimo, the importance of criticism shows that art always has a linguistic dimension and thus can only be adequately understood through hermeneutic ontology (in Gadamer’s sense). I completely agree, but I would like to draw another lesson from the importance of criticism for art in general. Art criticism is a practice that allows recipients to take a step back from the initial impulses they get from the work of art and gives them occasion to ask whether they value these impulses or not. Recipients reflect on whether the artwork makes a valuable contribution to their everyday lives and their self-understanding. The way we evaluate works of art takes many forms, ranging from short conversations while reading a novel to long discussions after a film, blog entries, interpretations in art research, and — finally — art criticism in the narrower sense. In all these forms recipients articulate what they perceive to be the value or lack of value of the work for their world and their everyday lives.

The practice of art criticism thus rounds out the ontology developed thus far. It makes clear that recipients are not manipulated by works of art but are — at least to some extent — free to determine what they deem to be valuable in a work of art. The decision as to whether a work of art is a success or failure is thus left to the recipient. The freedom of recipients to make judgments about a work is an essential element of art as practice of transformation, and, even further, of the development of the arts themselves. In other words, a crucial aspect of art as practice of transformation is the fact that recipients make judgments about whether a specific work makes a valuable contribution to their world and their everyday practices. And by discussing art, producers and recipients constantly redefine the arts. Thus, art must be understood as a self-conscious practice in the sense that works of art are always accompanied by reflections on what art is, how it works, and why it is valuable. In a nutshell: Art is always bound up with reflections on the concept of art. Here, “reflection” should not simply be understood as the abstract practice of asking “What is art?” The reflection that is constitutive for art is always concrete. It takes the form of questions like: “Is this poem melodic?” “Did you notice the tensions in the sonata’s first movement? Do they really work?” By asking questions like this, producers and recipients reflect on the poem and the sonata as forms through which art is realized. They reflect on art in its concrete realizations.

In sum: What does it mean to develop an ontology of art as an ontology of a practice of transformation? It means that we distinguish between different elements of the practice of art that are irreducibly bound up

with one another. As we have seen, the ontology of art as a practice of transformation doesn't just boil down to an analysis of a set of activities. Nor is it exclusively a matter of analysing artworks or aesthetic experiences. Rather, the ontology of art as a practice of transformation encompasses a variety of different objects and practices, such as artworks, interpretive activities, everyday activities, and activities of art criticism. The being of art is constituted by a practice that brings together these elements in their relations to one another. This is the basic claim of the hermeneutic ontology of art.

3. Art as Object-Centred Practice of Reflection

However, one could object that the hermeneutic ontology of art fails because it is far too general. Because isn't the proposed ontology of art in the end just another general hermeneutic ontology? According to Gadamer, the general structure of understanding can be explained in terms of the hermeneutic circle in which objects, self-understanding, and reflections on self-understanding are irreducibly bound up with one another (cf. Gadamer 2004: 267ff). Thus, it might seem as if my discourse is destined to be nothing more than an exposition of a slightly specified general ontology. Have we lost sight of the specific constitution of art in our attempt to develop a hermeneutic ontology of art? I think the worry is completely justified, but I also think it can be overcome, which I will try to do by adding two final claims. The first is negative. It admits that it is not possible to define art as practice in a way that would entirely distinguish it from other everyday practices. The second claim is positive. It shows that we might better understand what distinguishes art from other forms of praxis by defining it as a practice of reflection. In doing so, it clarifies why the search for an ontology that would provide a clear-cut distinction between art and everyday practices is bound to run into a dead end. The negative claim goes like this:

(6) Since art is a constitutively unstable practice, its ontology does not explain that which defines it in a way that would allow us to positively distinguish it from other everyday practices.

Following Vattimo following Pareyson, I made the claim that every work of art formulates its own laws. This is why a work of art cannot draw on some set of general rules that would prescribe how it has to be formed. There is no recipe for producing successful works of art. Every work of art has to justify the rules it gives itself on its own. This is why art is an essentially unstable practice. It is unstable because every work of art has to

determine anew what it means to effectively pose a challenge to established human practices. The practice of art is a constant struggle over how artistic impulses can reshape our world and which ones are most apt to do so. The instability of art has two important aspects: Firstly, art is always changing. It is not a practice whose boundaries could ever be established once and for all. Rather, art's boundaries are in constant flux. As I have already pointed out, art is always concerned with itself. Art criticism and artworks themselves always reflect on what art is. But the reflection in question has no object that would somehow be independent of the reflection. In other words, reflection on what art is is not founded in a cognitive distance to the object reflected upon. Rather, the reflection changes its object. By making claims about which works of art succeed as art and which do not, art criticism in its various guises becomes part of the determination of what art is. Thus, the objects, forms, features, and activities that distinguish art as a specific form of practice are always changing. Conceiving of art as a practice of transformation thus means that that which defines what art is is always being determined anew. Secondly, the boundary between art and everyday practices is itself an object of art's reflection on itself. Works of art reflect on the ways in which they distance themselves from or engage with the world at large. In this way, the boundary between them is internal to art itself. Thus, as I said above, the search for a definition of art that would define it as something wholly distinguished from everyday practices is bound to run into a dead end. The ontology of art cannot define the being of art in this way precisely because art as practice lacks the very stability that would make such a clear-cut distinction possible.

However, it does not follow from this that we have to give up every attempt to define what art is. That would only follow if we demanded that every attempt to define art provide clear criteria for distinguishing what art is from what it is not. But this is only one way of delineating the definitive features of art, and thus is only one way of constructing an ontology of art. A different conception of what an ontology of art should accomplish might be put like this: The ontology of art should aim to explain the function art has within the human form of life. It does not necessarily need to provide criteria for what art is and what it is not. It simply provides criteria for the determination of what role art plays internal to a constellation of other human practices. And these criteria are based in the following claim:

(7) Art is a practice of reflection founded in objects that force subjects to reshape their everyday practices.

The last piece of the puzzle merely consists in making explicit what has been implicit all along in the ontology of art proposed here. Even though it

might seem as if the proposed ontology is not far from being just another general hermeneutic ontology, a closer look shows that this is not the case. I claimed that art as a practice of transformation is co-constituted by both interpretive activities and everyday activities, and tried to account for the way they are connected to one another by saying that interpretive activities move recipients to alter their everyday activities in the world. Further, I added that recipients reflect on the changes in question through art criticism understood in a broad sense. Why do they reflect on the impulses they get from works of art in this way? Recipients take art as a medium for determining who they are in a new way. This gives us a hint as to what kind of practice art is. Art is a practice of reflection. Subjects reflect on their own self-understanding by engaging with works of art. Art doesn't just provoke some generic transformation. Rather, art occasions a transformation of the recipient's everyday practices through specific objects that are produced with the aim of giving new impulses to human activities and are themselves the objects of critical discussion. In short, the transformations occasioned by art are the results of a specific mode of object-centred reflection. Thus, the claim that art is a practice of reflection has to be further qualified. What is specific to art as a practice of reflection is that in art, the reflection is prompted by objects (in contrast to, say, linguistic forms of reflection in psychotherapy or philosophy). In art we put our energy into objects, not for the sake of the objects themselves, but for our own sake.

So, is the objection I posed at the beginning of the last part of this paper justified? Is the hermeneutic ontology of art too general? I think my response to this objection shows that it is based on an erroneous conception of how we should define what art is. According to the hermeneutic explanation put forth here, constantly questioning the boundary between art and everyday practices is itself an element of art as practice of transformation. This is why it is false to demand that every explanation of what constitutes art account for the boundary between art and everyday practices. An explanation of what constitutes art should provide something quite different: It should provide an explanation of why art is a valuable practice within the human form of life. I have tried to give such an explanation by claiming that art is an object-centred practice of reflection. Defined as an object-centred practice of reflection, art has the value of affecting recipients in unforeseeable ways, spurring them to change their everyday practices. By extension, it thus has the value of occasioning new forms of practice within the human form of life, and thus bears the potential to change the world in general. Another way of explaining the value of art might go something like this: Art is a practice that allows us to develop indeterminacy within the human form of life and thus enables us to retain an openness towards the future.

Bibliographic references

- ADORNO T.W., *Aesthetic Theory*, trans. R. Hullot-Kentor, Continuum, London 2002.
- BERTRAM G.W., *Kunst als menschliche Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2014.
- CARROLL N., *Theorizing the Moving Image*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- GADAMER H.G., *The Relevance of the Beautiful*, in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, ed. Robert Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 3–53.
- , *Truth and Method*, trans. revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London 2004.
- HEIDEGGER M., *The Origin of the Work of Art*, in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, Harper and Row, New York 1971, pp. 163–186.
- NIETZSCHE F., *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, in R. Geuss, R. Speirs (eds.), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. I–II6.
- PAREYSON L., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988.
- VATTIMO G., *Art's Claim to Truth*, Columbia University Press, New York 2008.

Praxis and the Impossibility of Hermeneutics?*

Reflections on Vattimo's *Beyond Interpretation*
and "The Future of Hermeneutics"

NICHOLAS DAVEY**

Ever tried? Ever failed? No matter.
Try Again. Fail again. Fail better.

S. BECKETT

ABSTRACT: Stefan Böhm wrote of Theodor Adorno, "Negative dialectics designates a position which includes its own failure, i.e. which produces the truth-effect through its own failure" (Böhm 2006 p.188). This essay suggests that key humanistic truth-effects arise from the inevitable "failure" of Vattimo's fundamentally "enlightenment" mode of hermeneutics. Is the inevitable consequence of Vattimo's philosophical endeavour the "weakening" of hermeneutics itself? Must hermeneutics fail to succeed? This argument is not so much critical of Vattimo's account of the relation between hermeneutics and *praxis* as a thinking with and through his reasoning. The approach acknowledges the enormous achievement of Vattimo's *The End of Modernity* which allowed Nietzsche's nihilism as a post-Kantian metaphysical scepticism to become tractable as a vehicle of historico-philosophical critique. Nietzsche, the first modern philosopher to make a career from deploying the concept of interpretation, initiates a movement of thought which through Vattimo's singular mediation comes, by implication, to question the possibility of hermeneutics itself. In addressing the very possibility of hermeneutics, or rather, its (inevitable) failure, our argument concerns fundamental horizon-questions concerning the future of hermeneutics. Would hermeneutics as an intellectual orientation prosper better if it were to pass over or to fall silent about the key questions of meaning and truth? As a "hermeneutical essay" the argument which follows is inevitably provisional. The concluding claim suggests that hermeneutics, as conceived by Vattimo should endure its own *kenosis* and that its defining concern with meaning and interpretation be abandoned in favour of participatory epistemology.

KEYWORDS: hermeneutics, failure, finitude, understanding, practice.

* See G. VATTIMO, *Beyond Interpretation*, trans. David Webb, London, Polity, 1997, originally published as *Oltre l'interpretazione*, Laterza and Figli, Roma-Bari 1994, and G. VATTIMO, "The Future of Hermeneutics", in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander, Routledge, London 2015, p. 721–728.

** Professor of Philosophy at the University of Dundee (jrndavey@dundee.ac.uk).

1. The Meaning of Hermeneutics: Early Questions, Later Answers

Beyond Interpretation is a provocative title. Hermeneutically speaking, there is always a “beyond” to interpretation, that is, more interpretation. This is the principle of hermeneutic excess: no interpretation will exhaust the possible determinations of meaning within its chosen target subject–matter: there is always more to be said. A substantive point is that only because we interpret, can the presence of what lies beyond it be disclosed as that which has yet to be interpreted. Put differently, the meaning of what interpretation brings to light will always lie ahead of itself, in what it reveals as the yet to be revealed. In effect, the beyond (*oltre*) of interpretation keeps interpretation open and goads it towards a future where it might be graced by the disclosure of the insight it craves.

The beyondness and futurity of interpretation bring two of Vattimo’s essays on hermeneutics into productive alignment: *Beyond Interpretation* and “The Future of Hermeneutics” which provides (ominously so for the hermeneutically minded) “The Conclusion” to Routledge’s *Handbook of Hermeneutics*. If, as *Beyond Interpretation* suggests, meaning lies in what surpasses interpretation, that is, in one of its as yet unrealised determinations, then, the meaning of hermeneutics does indeed reside in a disclosure already approaching. It is this spectre which Vattimo discusses as the “The Future of Hermeneutics.” This is not suggesting that he seeks to colonise that future. To the contrary, Gadamer’s reasoning seems to shape the argument: our present hermeneutic practices are implicitly guided by and drawn towards what they project as anticipations of their completeness. We will explore both the arc of Vattimo’s argument that links the 1997 volume and the 2015 essay and reflect on the implications of the conclusion of the latter essay, namely, that the future of hermeneutics must involve its transformation into a practical philosophy or philosophy of *praxis*.

The future of hermeneutics must take the form of the transformation of hermeneutics into a practical philosophy or philosophy of *praxis* [...]

There is no object proper to hermeneutical thought that is better understood, described or represented (as) through the development of hermeneutics into an explicit philosophy of *praxis*. (Vattimo, 2015, p. 727)

In important respects, Vattimo’s development of hermeneutics into an explicit philosophy of *praxis* is a response to a challenge laid down by Gadamer. In the essay of 1974, “Classical and Philosophical Hermeneutics”, an essay invited by editors of the Italian publication *Enciclopedia del Novecento* (1977), he writes,

Hermeneutics understood in this wider universal sense moves into the region of “practical philosophy,” a region which Joachim Ritter and his school, finding themselves situated in the midst of the German tradition of transcendental philosophy, tried to revive. Philosophical hermeneutics is aware of what it could mean to move in this direction. A theory of the praxis of understanding is obviously theory and not practice, but a theory of practices is still not some kind of technique, nor is it an effort to make societal practice more scientific. Rather, hermeneutics offers a philosophical reflection on the limits of all scientific and technical control of nature and of society. These limits are truths that need to be defended against the modern concept of science, and defending these truths is one of the most important tasks of philosophical hermeneutics. (Gadamer, 2007, p. 71)

Vattimo too infers that a “poetics” of hermeneutical reason offers soft-power resistance to the dictatorial tendencies of managerial thinking. However, the above passage reveals a Gadamerian prejudice that is not unproblematic for Vattimo’s espousal of hermeneutics as a philosophy of *praxis*. Hermeneutical reasoning may define itself by placing the (epistemological) “limits” of both science and technology into question but what of its own limits? If understanding is related to limit-experiences, how is *praxis* itself to be understood? What are its limits?

The question of limit shapes our discussion. We shall suggest (1) that the limits of *praxis* lie in what comes to us as future experiences of negativity. (2) Experiences of limit or, in Vattimo’s terms, moments of “weakening”, mark, we suggest, *both* the birth of “hermeneutic reflection” *and* the end of hermeneutics as a distinct method or mode of philosophy. Vattimo associates his philosophy of weakening with the transition of hermeneutics from “a rationally grounded understanding of texts” to “the thinking of a general ontology” (Vattimo, 2015, p. 727). Our substantive claim is that in the two essays under discussion Vattimo succeeds in a certain way of going “beyond” Vattimo. With all due consistency, Vattimo’s nihilistic reduction of metaphysics culminates in the weakening of hermeneutics itself.

Our thesis is simply stated: the formal impossibilities of hermeneutic practice culminate in the birth of hermeneutic reflection and, furthermore, that this birth marks the end of methodical hermeneutics as traditionally conceived. Vattimo’s argument that hermeneutics must become an explicit philosophy of praxis will, in its very exposition, dissolve any conception of hermeneutics as a specific method or conceptual device. Whereas Gadamer claims that hermeneutical philosophy dissolves itself into praxis, Vattimo’s position implies that praxis dissolves hermeneutical “philosophy” understood in any substantive sense. The implication is clear, the consequence of saying goodbye to truth and meaning is also having to bid a “farewell” to hermeneutics. How final this addio is, we shall see.

This essay will explore how the questions asked in the 1997 essay about “the beyond of interpretation” culminate in the principal claim of the 2014

essay that the future of hermeneutics resides in its transformation into a philosophy of *praxis*. For reasons that become increasingly clear, this paper is positively disposed to the practice–turn in hermeneutics. However, the conclusion of the 2014 essay that hermeneutics re–thought as a philosophy of practice that “will draw the world ever closer to being what for Hegel (and afterwards for Marx) is the place of the spirit, where the spirit feels itself finally (but never thoroughly) at home” (Vattimo, 2015, p. 727)¹ is, we shall argue, open to serious challenge. I do not intend to debate whether this remnant of Hegelian thought plays the role of a necessary organising fiction in Vattimo’s hermeneutics (much in the same way that Gadamer’s “anticipation of completeness” does in his). However, I will question whether the centrality of *praxis* in hermeneutics will ever succeed in allowing the hermeneutic agent to ever feel at home in the world. There is, perhaps, an analogy here between Schubert’s *Winterreise* and Vattimo’s argumentation: the consequence of dissolving hermeneutics as method is that the hermeneutical agent (the journeying spirit) can never return to itself. If the aim of *praxis* is to facilitate that return, then the question is simply whether hermeneutics construed as a de–alienating *praxis* is doomed to fail?

What renders Vattimo’s concluding appeal to *praxis* problematic is that (1) there is (literally) a world of difference between turning hermeneutics towards an explicit “philosophy” of practice and recognising the operation of *praxis* within hermeneutics. If the operation of *praxis* is recognised as driving hermeneutics towards the question of future orientated meaning, the future of hermeneutics can never, arguably, conclude. (2) If hermeneutics is turned towards an explicit philosophy of *praxis*, then, will it not have to confront what Gadamer calls “the indissoluble problem of its rational application”? (Gadamer, 2007, p.234). In other words, hermeneutic *praxis* always faces the possibility of its failure. (3) If hermeneutics is to be developed into a “philosophy of *praxis*” how does Vattimo avoid realising precisely the fear articulated in *Beyond Interpretation*, namely, that hermeneutics becomes just one philosophy amongst others? Let us turn directly to some of the key arguments in that text.

1. The conclusion is anticipated in *Farewell to Truth* where Vattimo writes at its close, “The absolute character of the spirit consists, for us, not in the fact (as the still somewhat Cartesian Hegel perhaps thinks) of being near to itself in the most total certainty and self–transparency but in constituting the only end which all objective attainments, the pragmatic truths, may aim as the authentic, never totally given, overcoming of every form of alienation.” p. 140. *A Farewell to Truth*, Columbia University Press, 2011.

2. Beyond Interpretation

Beyond Interpretation opens with an historical observation: in contemporary philosophy, hermeneutics has acquired an ‘ecumenical’ form so vague and generic that it is losing much of its meaning (Vattimo 1997, p. ix). Given the variety of philosophical thinkers associated with hermeneutics, Vattimo confesses that it is hard to avoid the thought that “the contemporary pervasiveness of hermeneutic seems to have come about at the expense of a dilution of its original philosophical meaning” (Vattimo 1997, p. 2). It is, of course, dangerous to invoke the notion of an *original* name for hermeneutics. If the Word was in the beginning, ambiguity, and hence hermeneutics has also been with us from the beginning. A Heideggerian move would be more appropriate: the origin of hermeneutics lies in what it originates. The argument should shift to the productivity of hermeneutics, to reflective on engagement and participation rather than on any notion of hermeneutics as a specific philosophy or method. What hermeneutic reflection occasions are epiphanies of the meaningful arising from the accidents of interpretative practice. However, we need a philosophical route to such a position. The initial steps derive from Vattimo’s question, what is the meaning of hermeneutics for contemporary philosophy?

There is substance to Vattimo’s initial worries. The context of his question concerns the manifest assimilation of hermeneutics within the array of traditional philosophical dogmatics. This renders hermeneutics as one method of interpretation amongst others. Vattimo’s criticism could be harsher. If hermeneutics is one of many methodological tools available to the human subject, it becomes a vehicle of the subject, a tool for over-coming hindrances and obstacles that challenge or, to use Wittgenstein’s phrase, its sense of knowing how to go on. Hermeneutics becomes a problem-solving tool kit. This minimalizes the ability of hermeneutics to put our instrumentalist pre-conceptions to the test. Worse, this “normalisation” of hermeneutics ignores the nihilistic “weakening” of the very subject-based tradition of epistemology that grounds such instrumentalism. Normalisation anaestheticizes “instrumentalist” hermeneutics to its status as a will to power.

The question, “What is the Meaning of Hermeneutics for Philosophy?” is not *ex vacuo*. It emerges from within what Vattimo respectfully appropriates as Nietzsche’s history of nihilism coming to self-awareness.

What I relate is the history of the next centuries: I describe what is coming, what can no longer come differently: the advent of nihilism [...]

What does nihilism mean? That the highest devalue themselves. The aim is lacking; “why?” finds no answer. (Nietzsche, 1968, p. 4 and 9).

Nietzsche is not just concerned with a radical subjectivisation of truth claims. His observation that “a critique of being is still this being” suggests something ontological: critical thinking is enabled by and discloses a historical movement. Nietzsche’s “weakening” or worldly re-appropriation of the metaphysics of being is linked by Vattimo to Heidegger’s notions of weak Being and his related tactic of *Destruktion*. The occurrence of Being in Heidegger’s ontology is presented by Vattimo as a weak force, an unnoticed and marginal back ground event (Vattimo, 1997 p. 2–3). However, (and here the Biblical analogy is appropriate) such “weakness” “inherits” the earth (Vattimo, 1988, p. 86). Heidegger’s return to the question of Being is doubly apocalyptic. (1) *Apokalypsis* meaning “uncovering” is translated literally from the Greek as a disclosure of something hidden. (2) Apocalypse in the Biblical sense refers to the coming millennium of “end of age”. Heidegger’s revelation of the apocalyptic character of Being announces “the end to the age of philosophical modernity”. The related hermeneutics of *Destruktion* clears the edifices of metaphysics, their claims to truth having covered up and placed beyond remembrance the “forgotten question of Being”. The history of metaphysics emerges, then, as a palimpsest revealing many forgotten philosophical *pentimenti*. Vattimo’s hermeneutics similarly “weakens” the edifices of metaphysics, stripping them of their universal claims and exposing them as particular responses to the distinguishing questions of a particular time and age. Recovering the “truth” or the “meaning of hermeneutics” is, then, for Vattimo an act of participation, an act of localising and rendering-particular a contemporary meaning for hermeneutics. It animates a wider received tradition of questioning and is not the recovery of a supposed “authentic” original doctrine. To ask after the meaning of hermeneutics is, then, to turn to its effects, to turn to what it does or brings about as a practise and to participate in what the practice brings discloses. This is true of Gadamer’s hermeneutics. The logic of Vattimo’s case, however, implies a weakening of hermeneutics itself.

The historical logic of weakening (or what might be described as applicative dissemination) implies that hermeneutics, initially received as a philosophical category and then as a method, must itself become subject to weakening through the exercise of its own interpretive practices. In outline, we might say that the nihilistic logic of weakening announces itself with an act of epiphany, an announcement, or an evidential experience. Vattimo follows Pareyson in this respect: “If philosophy is the verbal and speculative translation of revelatory and ontological thought, its task is to vindicate the revelatory and ontological nature that every human activity, including practical action, can have in itself” (Vattimo, 2011, p. 185). However, once an evidentiary truth is hypostasised by philosophical or religious tradition as a substantive truth worthy of assimilation, the process of nihilistic weakening

commences. As Nietzsche understood, it is in the pursuit of truth that the will to truth discovers “truth” to be one of its own interpretations. Vattimo understands that this process neither ends in relativism nor subjectivism. Rather, the re-appropriation of a major philosophical category as having no metaphysical truth independent of its localised usages, renders the term “tractable” in various different discourses. Such usages are no longer dependent upon the general authority of fixed definitions or canons of meaning. Rather, part of a term’s history of weakening is the process of its dissemination into specific communities of debate. Weakening has a theological resonance: *Deus caritas est*. Just as God gave of himself by coming to earth in the form of his son, so too as in the history of weakening, the concepts of metaphysics are brought to earth in pragmatically utilisable ideas (Vattimo, 2011, p. 140). Vattimo claims, accordingly, that the process of weakening in which the “true world” is rendered a fable, does not result in more profound or reliable truth but gives way to a play of interpretations each of which are subject to negotiation and debate. This allows Vattimo to shift hermeneutical engagement towards socio-political contestation. It is a key move and suggests that a commitment to socially engaged interpretive *praxis* is a plausible way of escaping the disabling scepticism of deconstructive theory.

Vattimo’s thesis concerning weakening poses an irony. Both the secularisation of religion and the weakening of metaphysics are customarily associated with Enlightenment critiques of rationalist theology. Yet, “weakening” considered as a historical process reveals itself as a teleology of secularisation. This serves to re-appropriate theology from the negativity of Enlightenment critique and, what is more, to subject the latter to a weakening critique itself. Enlightenment reasoning may have dislodged theology from divine authority but such reasoning is itself tainted with the repressive authority of reason as a will to power. However, once “truth” becomes a matter of negotiation and interpretive exchange, truth as the “thus shall it be” of the powerful is formally weakened and made available to all who participate in social discourse. Enlightenment reasoning is, in effect deconstructed and surpassed by a theological teleology of coming-to earth. If, within this teleology, it is Enlightenment reason that secularises theology, it is a secularised theology which in turn democratises Enlightenment reason and underpins Vattimo’s appeal to *praxis*.

That Vattimo should appeal for a turn from hermeneutic theory to engaged *praxis* is consistent with the notion of the “*intellettuale organico*” or public intellectual, a notion which like that of *praxis* emanates from Antonio Gramsci (Benso and Schroeder, 2010, p. 136). The concept of *praxis* is first articulated in the modern period by August von Cieszkowski in the volume *Prolegomena zur Historosophie* (1838). This is described as “an auto-activity” (*Selbsttätigkeit*), that is, a liberation of action that opens up

the historical space of transformation and self-consciousness (Cassin, 2013, p.825). The connections with the German term *Bildung* are plain. Vattimo's own appeal to a *filosofia della prassi* derives from Gramsci's *Prison Notebooks* (*Quaderni del carcere*, 1926–1937). Core to Gramsci's Hegelian notion of the state as an organically evolving process of cultural hegemony and democratisation, is the idea of an unfinished and uneven process concerned with bringing about a collective *praxis* (*ibid*). Jan Luis Segundo suggests that if thinkers are to be considered “organic intellectuals” of the common people they must be charged with understanding popular democratic aspirations and religious faith: the “intellettuale organico aims to understand a people's understanding of their political and religious faith and to explore and act on the social possibilities that reside within it” (Rowland, 1999, p. 133). Étienne Balibar comments,

It (*praxis*) essentially takes the form of a tendential transition between the passivity that class dominate imposes on “subaltern” social groups (what Gramsci calls “the economico–corporative stage”) and the “intellectual and moral reform” that is supposed to allow them to become actors in their own history (and in this sense seems to return strictly to the Aristotelian definition of motion: “The fulfilment of what is potential as potential. . .”). (Cassin, 2013, pp. 827–28).

The connection with Vattimo's history of weakening is clear. The role of the hermeneutic practitioner is to engage with the historical process of weakening religious and metaphysical ideas so as to allow them to be used locally and with emancipatory effect amongst the full diversity of the human community. An analogy with Liberation Theology is clear: whereas speaking in the name of the poor Liberation Theology uses the Bible “to dialogue with and engage with the oppressive reality of their community” (Rowlands, 1996, p. 132), Vattimo uses hermeneutic weakening to undo the political authority of received tradition. However, a key question remains.

Must not the dynamics of actual hermeneutic practice resist and undo the teleological framework that Vattimo sets for it? If hermeneutic practice is “an auto-activity” that opens a historical space of transformation and self-consciousness, what guarantees its compliance with the emancipatory framework of reasoning which allegedly guides it? Is it also assumed that “weakening” is inherently progressive? Furthermore, “weakening” is manifestly guided by values related to enlightenment and emancipation but are these terms immune from hermeneutic criticism? Given these questions, the meaning of hermeneutics remains unclear and, given its historical provenance, perhaps appropriately so. Furthermore, in the context of the history of nihilistic weakening, does the hermeneutics itself remain tractable? If meaning and truth become questions of negotiated consensus and communalisation, must we not meet with the dissipation of any universal

hermeneutical “philosophy”? What is more, if hermeneutic practice inevitably fragments, differentiates and disperses fixed meaning, why should it establish a momentum towards overcoming humankind’s alleged alienation from itself? Christopher Rowland describes *praxis* in the following way: “*praxis*: action, a term often used in liberation theology to describe the actions and commitments which provide the context for theological reflection (Rowland, 1999, p. xvii). Gadamer makes a similar point about hermeneutic reflection. However, he does so in such a way as to question the ability of *praxis* to arrive at any pre-conceived goal. All these points present as we shall see certain difficulties for Vattimo’s general position.

The essay *Beyond Interpretation* argues with good cause that hermeneutics is not just one amongst several “methods” of doing philosophy. Nor is it just a history of ideas but something more radical. If hermeneutics concerns itself with the question of meaning, both its own meaning and the meaning of its relation to philosophy must constantly be called into question: its being is always a being-in-question. If hermeneutics has a discernible identity it is a militant self-questioning identity. And yet to raise the question of meaning is to confess, as Heidegger knew, that one is already in and responsive to the wider play of historical and cultural meaning. It is to witness how what is at stake in that implicit play has raised itself explicitly into reflexive consciousness. However, the process of calling into question suggests a distance from what is questioned. This has important consequences for our argument.

The lifting into reflexive consciousness of what is at play in the interplay of interpretive processes, demarcates a point of distanciation. The emergence of reflective consciousness is, arguably, the emergence of hermeneutic awareness. Hermeneutic awareness of the arising of new possibilities in a text or situation is synonymous with the moment an interpretive engagement has failed. Nietzsche provides the precedent: the liberating awareness that anything is possible arises in the moment when traditional modes of approaching “truth” fail. This suggests that reflexive distanciation is a necessary consequence of hermeneutics considered as *praxis*. Gadamer suggests that the incommensurability of Being and knowledge guarantees that *praxis* will fail. Hermeneutic reflection in effect emerges in such moments of emergency. The link between the arguments of the 1997 and 2015 essay concerning the meaning of hermeneutics appeals, then, to a transition within hermeneutics itself, from hermeneutics conceived as a “rationally grounded understanding of texts” to the thinking of a general ontology.” The shift to hermeneutics ontologically conceived allows Vattimo to locate the process of interpretation in the historical, as part of and as an agency in the transformation of metaphysical and theological ideas into forms of socially engaged *praxis*. If so, the move to *praxis* effectively dissolves hermeneutics

as a “philosophy” or a philosophical method and, perhaps, justifiably so. More important, if hermeneutic *praxis* interprets texts of an emancipatory potential it will, as we shall presently argue, inevitably render their key terms problematic. The implications of these points must now be explored.

3. The Saving Weakness of Hermeneutics

Beyond Interpretation argues that hermeneutics is not a simply a poetic vocabulary: “the novelty and importance of hermeneutics ultimately consists in the affirmation that the rational (argumentative) interpretation of history is not scientific in the positivistic sense and yet neither is it purely “aesthetic”. The task of contemporary hermeneutics seems to be that of articulating in an ever more complete and explicit form, this original inspiration; which means furthermore the task of corresponding responsibly to the appeal arising from its inheritance” (Vattimo, 1997, p. III). The conceptual transition at issue is that which passes from accepting hermeneutics as the transmission and application of “received meanings” to regarding hermeneutics as the *praxis* of negotiating the meaningful. Formally, speaking the pursuit of such *praxis* will be compromised by the ontology that sustains it i.e. the incommensurability of Being and knowing. This suggests that in formal respects the “experience” of practice and its limits renders hermeneutics as a methodological *praxis* formally impossible.

Scepticism is not new to hermeneutics. What Ricoeur calls the hermeneutics of suspicion has long been a strong element in hermeneutic thought from Nietzsche, Marx and Freud through to Derrida. We might say that even without deliberating on the question of *praxis*, philosophical hermeneutics remains vulnerable to its own failure. The key points are as follows:

- a) *The Hermeneutical Differential*. To understand a subject–matter is to differentiate my understanding of what is understood from that which is understood. Understanding is not therefore a unitary but rather a differential process: it depends on an unclose–able differential space.
- b) *Hermeneutical Finitude*.
 - All understanding is finite, arrived at from a singular perspective, from a specific tradition, or outlook. It is, therefore, impossible to anticipate all the effects that an object–understood can may have across the range of perspectives that engage with it.
 - Understanding is finite because subject to change. The objects, processes and circumstances of our understanding are always in motion.

- Consciousness can never grasp the totality of the relations of which it is a part: we are always more than we will ever know ourselves to. Whereas for Heidegger, Being precedes and is in excess of the beings that know it, for Gadamer Being is not so much incommensurable with being known but exceeds all knowing.
- c) *Hermeneutical Incompleteness*: If all linguistic meaning is indeterminate, there is always more that can be said of a subject-matter. There is no formal closure to hermeneutics.
- d) *Hermeneutic Remainder*. From the above, follows the axiom of excess or remainder: any statement of “x” will always invoke “x+”, i.e. those unstated (speculative) determinations of meaning which enable any understanding of x (Davey, 2013, p. 110–112.)
- e) *Hermeneutical Incommensurability*: Given that the range of meanings attached to a subject matter is indeterminate, no finite interpretation of a subject-matter can be fully commensurate with its object.

Vattimo acknowledges many of these axioms: “the history of modern hermeneutics and, so far as we can imagine, also its future is a history of excess, the transgression of limits, or, to use another idiom, the history of continuous ‘overflowing’ (Vattimo, 2015, p. 722) These limiting axioms derive from the internal logic of hermeneutic procedures and render impossible any hermeneutic endeavour to make or endorse a universal truth claim or to it render it fully explicable. The purpose, here, is not to establish a hermeneutical *via negativa* but rather to mark its theoretical limits which, interestingly enough, are more discernible because of the key historical mover in Vattimo’s argument, the process of ontologisation itself.

The axioms summarised set the formal limits to hermeneutic reasoning. Because they are not just epistemological limits but ontological limits, they set the limits against which practical wisdom in hermeneutics becomes possible, that is, the wisdom that arises from the experience of hermeneutic failure. What Vattimo’s arguments clarify after Heidegger is that the ontologisation of hermeneutics spells the end of hermeneutics as an epistemological project. Interpretation can never formally overcome that which resists its capture i.e. that excess or remainder which will always taunt interpretation for its incompleteness. However, it could be suggested that the weak point of hermeneutical thought is also its saving grace. Only when practice stumbles on its hermeneutical limits are the humanising truths of practice not so much shown but demonstrated. The collision of hermeneutic’s epistemological projects with their ontological grounding will (inevitably) frustrate them. However, it is precisely at such points of

collision or failure that hermeneutical reflexivity arises. To state the matter more baldly, hermeneutic philosophy (considered as method) must fail in order that hermeneutic reflexivity can emerge. The failure of hermeneutic *praxis* broadly conceived, is the condition of the emergence of hermeneutic reflexivity, or better put, hermeneutic reflexivity is a truth–effect, the saving grace of failed practice.

4. Failures of Practice

The limiting conditions of hermeneutic understanding reveal a human–predicament: we cannot know it all. The epistemological scepticism of hermeneutic thinking stems from an ontological radicalisation of the part–whole relationship: our thinking is indeed part of a whole nexus of relationships which though it grounds our thinking, our thinking cannot grasp. Thus, the limits of hermeneutical thinking are as both Gadamer and Vattimo understand, the limits of managerial planning. Nevertheless, uncertainty drives the need for decisive action. Hermeneutics is always *translational* by nature: to apply the generalised understanding of literature, history, and science to pressing individual situations requires a practical turn. To his credit Vattimo notes how hermeneutics considered as *praxis* is inexorably wedded to the Kantian tradition of practical judgement. He comments,

Of Aesthetic and Hermeneutic rationality: It's a difference that picks up the question of the linkage in Kant between *The Critique of Pure Reason* and *The Critique of Judgement*. Although orthodox Kantians may find the proposition audacious, to me it seems clear that the Kantian intellect can function as an organ of objective knowledge of the world, that is, be universally valid, on the basis of the community that is established, in a manner ever historical and eventual, among subjects who share the aesthetic experience. Not just in their appreciation of the same works of art or natural beauty but in the acknowledgment of the same civil, religious and mythical models [...] (Vattimo, 2008, p. 136).

This observation is not developed though it offers clear philosophical grounds for the important claim that technical and practical judgement is more closely linked to aesthetical and rhetorical modes of judgement than is commonly supposed. Indeed, as Habermas understood, when it comes to social and cultural application, technology and science are dependent upon rhetorical judgements. Yet all practical judgements are fallible and not just because of the ontological limitations that circumscribe any action.

All practical judgements are, by definition, vulnerable to failure for three reasons. (1) Practice is obliged to treat the knowledge available to

it as complete and certain and, in consequence, always runs the risk of getting its judgements wrong. (2) Practice involves choice and decision between possibilities: such decisions are always potentially subject to refutation by events. (3) Practice delivers its products into an uncertainty of uses over which it does not preside (Gadamer, 1977, p. 201). This can lead to unexpected successes as well as unintended consequences: “every addition to knowledge is, regarding its significance and consequences, unpredictable” (Gadamer, 1996, p. 24). Particular practical judgements can always produce, in principle, entirely unexpected effects.

These observations suggest why any hermeneutical practice considered either as the application of a technique or as a method of understanding will always be potentially subject to possible failure. They imply that the moment of hermeneutic reflexivity coming into being is the moment when hermeneutic techniques or applied practices are experienced as failing. Put more strongly, hermeneutic reflexivity is a truth–effect of hermeneutic failure. In this respect, hermeneutics has something in common with Adorno’s thought: “Negative dialectics (hermeneutics) designates a position which includes its own failure, i.e. which produces the truth–effect through its own failure” (Böhm, 2006, p. 188). Gadamer’s account of the negativity of experience is, in this context, telling.

Any evidential experience or insight is inseparable from a moment of conscious experience. This is always an experience of self–consciousness — the “experience” is the experience that consciousness has of itself (Gadamer, 1989, 318). In this moment, the experiencer becomes aware of her experience, she becomes experienced (*ibid*). Heidegger, Gadamer and Vattimo all accept that in the experience of Being, art, poetry or music something fundamental is announced. Yet there is always something negative in such epiphanic events: “experience is always negative” and embodies the ancient axiom *pathei mathos* (learning through suffering). Thus, coming to self reflection, to hermeneutical reflection and to the experience of distancing are all the emergent consequences of practical failure. “Every experience worthy of the name,” Gadamer suggests, runs counter to expectation” (Gadamer 1989, p.318). We come to see things that we sense we should have seen and, simultaneously, become aware of our both our ignorance and of our arrogance. The formal asymmetry of Being and knowing underwrites the inevitability of practical failure and places a major qualification against Vattimo’s optimism that hermeneutic *praxis* offers a route to the overcoming of alienation. Not only is hermeneutical reflexivity born of practical failure but in its pursuit of *praxis* it is unavoidably subject to the possibility of further failure. The possibility of hermeneutic reflection is premised on the (formal) impossibility of hermeneutic practice.

Yet there is a positivity in the negative dialectic of hermeneutic experience. The moment of failure (which is also the moment of consciousness becoming self-aware) marks another truth-effect: the emergence of practical wisdom. The negativity of experience is synonymous with humans becoming aware of their finitude. In this, the limits of self-knowledge and practical reasoning are discovered (Gadamer, 1989, p. 321). In these moments of failure we do not so much as catch but become caught out by what is at play within our practices. In so many words, failure discloses the extent of the practical ignorance that underlies our practical engagements. We become undone by the incommensurabilities between being and knowing, between being and our conscious doing. The wise practitioner has, then, become aware of the extent of his past practical ignorance, of his blindness to what was and is at play in those judgements. The emergence of practical wisdom can be characterised, then, as the truth-effect of failed practice which has knowingly arrived at its limits. However, the wise practitioner also knows that he or she has become *knowingly* ignorant, that, all future practice must remain wisely circumspect of its limits and of the unavoidable likelihood of failure. According to this line of argument and contrary to Vattimo's own, hermeneutic reflexivity is born of the very practices that are meant to resolve alienation and distancing. However, the sporadic emergence of practical wisdom will, collectively, have one effect — the grounding of a democracy of failure.

If success in modern popular culture individuates, failure promises a collective bond. In this respect, Vattimo and Gadamer are similarly orientated "spiritually." For Gadamer, failures of judgement and an attendant awareness of previous short-sightedness brings what he defines as a "religious experience": the human is stripped bare and revealed in all its fragility (Gadamer, 1989, p. 357). Whereas he emphasises the Classical dimensions of the experience — "it is ultimately a religious insight — the kind of insight that gave birth of Greek Tragedy" — Vattimo stresses the Christian — the nakedness of all humans before their weakness. Let us return to our main theme.

Hermeneutical reflection has to be thought of as emerging from and being a consequence of moments of failure within that practice. It is neither a meta-reflection on practical involvements nor a separate commentary on them. The value of Vattimo's approach to hermeneutics is that it offers a "weakening" of hermeneutics, a dissolution of its status as a methodological tool and a revaluation of it as a speculative revelation of our mode of being. It is not, therefore, a question of "a hermeneutics of practice" but rather of a "hermeneutical thinking" (a dwelling on the meaning, purpose or direction of one's practices), thinking that is an element of and an essential accompaniment to practice and its disclosures. Adapting one of Gadamer's remarks,

we might say that, Hermeneutic) reflection is the capacity to adopt a certain distance towards oneself and is not the same as a relation of opposition towards an object. Rather, hermeneutic reflection is brought into play in such a way that *it accompanies the lived performance of task*: hermeneutic reflection is a capacity to sustain thought *along with* the performance of a task. A tangential remark is also made by Gadamer in the 1983 essay “Citizens of Two Worlds”: hermeneutics as

practical philosophy is not the application of theory to *praxis* [...] but arises itself from the experience of *praxis* due to the reason and reasonableness inherent in it (Gadamer, 1992, p. 217).

Hermeneutic reflection is, then, the coming to be reflectively aware of what is performatively at play in the *practical* experience of understanding (Gadamer, 1996, p.245). This implies that the experience of distancing, alienation and failure is in-dissociable from reflexive hermeneutic consciousness. Yet Gadamer insists, “this distance [...] is what closest to us as human beings: “it is the distance within which we live.” (Gadamer, 1996, p. 58). The conclusion is problematic for Vattimo’s optimism. If hermeneutical reflection arises as a “truth effect of practice”, there is no resolution to nor an over-coming of the differences and the distanciations that are at the root of practice. If hermeneutic reflection cannot dissolve the excess and incommensurability that it depends on for its being, Vattimo’s dream for hermeneutics as a philosophy of *praxis* is challenged. Since differentiation, excess and incommensurability constitute the very being of hermeneutic reflection, there is, it would seem, no way that such reflection “will draw the world ever closer to being what Hegel (and afterwards for Marx) is the place of the spirit, where the spirit feels itself finally but never thoroughly at home” (Vattimo, 2016 p. 727)

Conclusion: The Practice that Makes a Difference

Perhaps it is Vattimo’s strong allegiance to Heidegger’s notion of a destiny of Being that prompts him to choose his “authenticity” as residing with commitment within and hence furthering the “destiny-tradition” of post-metaphysical (Christian) secular thought. Given Vattimo’s insight into the *cul-de-sac* of deconstructive hermeneutics — the anything-goes nihilism of indifference — his commitment to a hermeneutics of *praxis* is not without justification. If *Beyond Interpretation* culminates in the *scepsis* there is only interpretation, the question becomes what interpretation do we knowingly chose? Vattimo argues we are already essentially involved in a process into

which we are always already thrown — the history of weakening which is the destiny of Being — and that we have to remain true (authentic) to this process. “The theoretical choice for hermeneutics and the specific choices of our interpretive activity have to be guided by listening attentively to the messages of the *Schickung*” (Vattimo, 1997, 109). This is the context in which the 2014 essay on “The Future of Hermeneutics” commits to a philosophy of *praxis* which is presented as a willful and engaged continuance of the process of opening which constitutes an on-going emancipation from the repressive structures of religion, metaphysics and politics. On one level, Vattimo is surely right. Choice and commitment is always demanded of human beings. Only loyalty to chosen values offers an escape from deconstructive scepticism in which anything can be said about anything. But is a commitment to the values of post-Christian Enlightenment secularism the only a viable response to Heidegger’s announcement of the event of Being? Even if it were, would that commitment not be constantly undermined by the internal dynamics of the very hermeneutic practices employed to realise those values? However, although Vattimo can claim that this commitment to a post-Christian Enlightenment secularism is a legitimate outcome of a history of weakening, that history is but one reading of that event. Heidegger certainly associates the eventual nature of Being with the inauguration of historical epochs but it is precisely that eventual nature (and its associated doctrine of the withheld) which installs the incommensurability between Being and knowing. This suggests another understanding of Being, one which is closer to the process-philosophies of Heraclitus, Nietzsche and Nishitani and one which emphasises the fact that Being is essentially a *mysterium* which though it may reveal itself *post-factum* in history, nevertheless, escapes all historical reduction? The incommensurability between Being and knowing which Gadamer quietly insists on is bound to question (as it clearly does) the folly of all human planning and social prediction and to ask in consequence whether a Marxist conception of social organisation is but another managerial form? In contrast, the notion of nothingness which is at the heart of Buddhist approach to eventual Being is ethically open to the wonder and mystery of *all* beings in their joys and suffering independent of historical or social circumstance. These points reveal a more fundamental contrast between Vattimo’s and Gadamer’s conception of hermeneutic practice over the issue of whether tradition is to be mobilised politically or whether tradition is something that we participate in but can never instrumentalize.

In *Beyond Interpretation* Vattimo argues,

If hermeneutics has no source of validity beyond its belonging to an *Überlieferung* which is specifically that of modern thought, its relation with this tradition will

have to be thought in different and far more positive terms than those which characterise Gadamer's position in *Truth and Method*. (Vattimo, 1997, p. 109).

Vattimo argues that hermeneutics must be conceived as an attempt to grasp the meaning of the transformation (of the idea) of Being that has been produced as a techno-scientific rationalisation of our world. He concedes that the meaning of history is not a fact to be recognised. Nevertheless, "the guiding thread of history appears, is given, only in an act of interpretation that is confirmed in dialogue with other possible interpretations and that, in the final analysis, leads to a modification of the actual situation in a way that makes the interpretation 'true'" (Vattimo, 1997, p. 109). However, despite the qualification, the argument still amounts to the appropriation of a tradition by a populist majority and what it conceives as the emancipatory end of its collective history or destiny. As Kolokovski warns any instrumentalisation by the majority has a hint of authoritarianism about it. Gadamer overtly avoids such instrumentalism and rightly so (see Kolakowski, 1972)

Tradition for Gadamer is the world already at play within our experiences of culture and language. Tradition broadly conceived as the transmitted enabling pre-conceptions of our thinking and speaking transcends both but can never be contained by either. Though it may be moderated post-factum by the judgements that it facilitates, Gadamer's notion of tradition represents a structure more radical than that which Vattimo claims to guide modernity. Despite his debt to Heidegger, Vattimo remains socially and politically an Enlightenment figure. Gadamer's response to history is at once both more classical and more protestant, classical in the sense that he is concerned with how the historical past challenges our contemporary pre-conceptions and protestant in as much as he eschews any collective response to those challenges. Not only does Gadamer's overwhelming sense of historical finitude make him sceptical of any form of organised social planning but his emphasis on dialogue neither aims at consensus nor at a collectively agreed "truth". Rather, participating in collective debate is to be brought to a point whereby we may begin to conceive of our individual horizons differently. Gadamer's philosophical hermeneutics remains dominated by the classical virtue of reflective distance. Vattimo's hermeneutics is shaped by a different virtue: its *praxis* aims to articulate and fulfil a historical drive towards the elimination of distancing and alienation. In such matters, Vattimo's and Gadamer's notion of hermeneutic practice are profoundly at odds.

Before we turn to the positive inheritance of Vattimo's argument, a concern about the idealistic dimensions of his emancipatory *praxis* remains. How does Vattimo protect it against disillusion and disappointment? In *The Birth of Tragedy* Nietzsche speaks of the "disaster slumbering in the womb of theoretical culture." This concerns arriving at what is, in effect, a

hermeneutic limit. Nietzsche knows that the circles of meaning attached to key subject-matters such as Being, truth, Enlightenment or emancipation from suffering, offer no point from which they can be definitely surveyed and grasped. Their meaning can never be fully realised. Logic seemingly coils up at such boundaries: interpretation can never grasp its object. The limit of the intelligible marks the beginning of the unintelligible: promises of truth and the socially transformative are forever postponed and compromised. There is an irreducible if not tragic tension in Vattimo's conception of hermeneutic *praxis*. On the one hand, whilst hermeneutic weakening moves towards the ideals of an emancipated rational society free of alienation, the very hermeneutic practices which seek to realise those ideals will inevitably problematise them. The viability of Vattimo's emancipatory hermeneutics of *praxis* depends on how and to what extent this tension can positively negotiated without engendering the disillusionment and despair that Nietzsche foresaw as the destiny for such projects.

However, there remains much in Vattimo's late appeal to a hermeneutics of *praxis* that is of value. The hermeneutics of *praxis* is of value not because of its aspiration towards a social enlightenment but because of the points where interpretive practices fail. Only by participation in the unrealisable practices of hermeneutics can we be brought to see beyond our immediate horizons and be forced to confront the unexpected. The life of understanding lies in its constant and unpredictable motion: any end-point would inevitably bring an end to the life that depends on such movement. The key point is knowing what hermeneutic *praxis* does, what its effects are. *Praxis* moves to fail better: failure is not refutation, but the uncovering of previously unseen possibilities in the way we grasp our concerns. Here we get to the crux of our argument. It is the adjunctive failures of *praxis* that are key to opening other possibilities for understanding and breaking the complacent habits of expectancy. In this context, pursuing a political *praxis* certainly has value in galvanising a programme for action but hermeneutically speaking the political aims of the *praxis* are secondary to its consequent and unexpected effects. The value of a practice is not what it aims at but what its inevitable failure will give rise to regarding both the emergence of tempering wisdom and the unexpected transformative insight it brings. In this respect, practice makes a difference because its failure allows to understand differently. Emphasising the political aims of a *praxis* must, hermeneutically, bring disappointment. By way of contrast, promoting engagement in a *praxis* because of the indirect changes in understanding it might effect, always holds the promise of educative and spiritual transformation. Which is emphasised by a practice makes, hermeneutically speaking, all the difference.

Bibliographic references

- BENSO S. & SCHROEDER B., *Between Nihilism and Politics; The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, 2010, Albany, State University of New York 2011.
- BÖHM S., *Repositioning Organisation Theory*, Palgrave Macmillan, London 2006.
- CAISSON B., “Praxis” in the *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, 2013, p. 825.
- DAVEY N., *Unfinished Worlds*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.
- GADAMER H.G., *Philosophical Hermeneutics*, trans. D. Linge, University of California Press, Berkeley 1977.
- , *Truth and Method*, Sheed and Ward, 1989.
- , “Citizens of Two Worlds”, in *On Education, Poetry, and History, Applied Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press 1992.
- , *The Enigma of Health*, Polity, London 1996.
- , “Hermeneutics as Practical Philosophy”, *The Gadamer Reader*, trans. R. Palmer, Evanston, North Western University Press, 1996.
- , “Classical and Philosophical Hermeneutics”, *The Gadamer Reader*, ed. R. Palmer, Evanston, 2007.
- Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy, From Hume to the Vienna Circle*, Penguin, London 1972.
- ROWLAND C. (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- VATTIMO G., *Beyond Interpretation*, trans. David Webb, Polity, London 1997.
- , *A Farewell to Truth*, Columbia University, New York 2008, p. 136.
- , “The Future of Hermeneutics”, in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas and Hans–Helmuth Gander, Routledge, London 2015, p. 721–728.

The Dialogue of Experience

DORTHE JØRGENSEN*

ABSTRACT: In “The Dialogue of Experience,” Dorthe Jørgensen presents Gianni Vattimo’s understanding, expressed in his *The Responsibility of the Philosopher*, of what it means to be a philosopher. According to Jørgensen, Vattimo’s work as a philosopher is an example of ‘world-engaged philosophy’ as distinct from ‘school philosophy’ or ‘applied philosophy.’ The concept of ‘world-engaged philosophy’ is associated with Jørgensen’s concept of ‘world poetry’: that the immanent world is ambiguous; it occasions experiences of a surplus of meaning, traditionally called beauty. Furthermore, both concepts are associated with her concept of ‘basic experience’ and with her understanding of it as characterized by an immanent ‘dialogue’ between sensation, faith, and comprehension. According to Jørgensen, all experiences are rooted in sensation, faith, and comprehension; art, religion, and thought, or aesthetics, theology, and philosophy, are thus interrelated. ‘Experience’ and ‘dialogue’ also play crucial roles in Vattimo’s understanding of philosophy, and recent works such as *Hermeneutic Communism* confirm that his thought continues to be world-engaged. Jørgensen’s philosophy of experience allows for a development of the systematic consequences — for the relationship between aesthetics and philosophy, for instance, and in terms of the possibility of understanding theoretical thinking as a practice in itself.

KEYWORDS: philosophy of experience, the philosopher’s vocation, dialogical conversation, basic experience, world-engaged philosophy.

Without language, there would probably be no philosophy, for the concept is the medium of philosophical thought. But philosophy is produced in various languages and is therefore subject to varied conditions. The specific languages open different perspectives and set individual limits on what can be conceived. In German, it is possible to distinguish between *Erlebnis* and *Erfahrung*, and this distinction can be translated into Danish using the words ‘oplevelse’ and ‘erfaring.’ In English, however, both *Erlebnis* and *Erfahrung* are referred to as ‘experience.’ Since the concept of experience is central to philosophical hermeneutics, this lack of distinction is a problem for anyone who wants to speak in English about hermeneutics, and perhaps even wants

* Professor of Philosophy and the History of Ideas at Aarhus University in Denmark (id-edj@cas.au.dk).

to think in a hermeneutic way in this language. It is necessary to manipulate the English language, develop its philosophical terminology, to approach the degree of precision which is much more easily reached in German and related languages [200B?][200B?] such as Danish. One might, for example, choose to abstain from using the word ‘experience’ to designate something that is just an *Erlebnis*; find another term for *Erlebnis*, for instance ‘impression,’ and distinguish systematically between ‘impression’ and ‘experience.’ This problem concerning ‘experience’ is just one of several problems that appear when philosophical thought worded in German (or Danish) is to be translated into English. But in the present context it is the most relevant example, because ‘experience’ is an important word in my work as a philosopher, and because experience also plays a major role for Gianni Vattimo, both in his philosophy as such and in his book *The Responsibility of the Philosopher*, which is the point of departure in what follows.

For many years I have been engaged in developing a *philosophy of experience*, at the core of which one finds the concepts of religious and aesthetic experience, and the relationship between theory and practice. I believe that theory, understood as thought, is a practice in itself — it is an *art* — and that we are not attentive enough to the art and craft of thinking beautifully. Since the 1980s I have published numerous monographs focusing not only on the philosophy of experience, but also on, for example, the theory of modernity, philosophy of history, the intellectuals, philosophy of beauty, philosophical aesthetics, hermeneutic phenomenology, the philosophy of religion, and educational philosophy. These publications have led to extensive collaboration with theologians, artists, teachers, politicians, dramaturges, and education researchers, among others. In this presentation, I will mention some of my books, especially *Beautiful Thinking* (Den skønne tænkning) from 2014, and I will apply some of the concepts I have coined in these books, including my concepts of ‘basic experience,’ ‘the intermediate world,’ ‘world poetry,’ and ‘world-engaged philosophy.’¹

1. Contingency and Necessity

“[O]ne isn’t born a philosopher,” Gianni Vattimo writes in *The Responsibility of the Philosopher*, “it’s something one becomes” (Vattimo 2010: 112). The process of becoming a philosopher is a random one, so the profession of the philosopher is also associated with contingency. Since the philosopher could have become something else, the connection between him and his

1. *Beautiful Thinking* was published in Danish, but contains an English summary (pp. 947–965). See also footnote 4 for a description of the aim and the contents of the book.

employment is not inevitable. It would not ruin his life were he to practice another profession. But that does not mean that nothing matters, for as Vattimo also writes: “Fortuitous circumstances, though, are mostly just the start of a trajectory that is driven much more by necessity, in form and in detail, than it may appear to be at the outset. There is a *contingency* in every professional vocation that transforms in part, or may transform, into *necessity*. For example there is a certain determinism in the affinities that one goes on to discover, or forge” (Vattimo 2010: 112).

So, ultimately it would probably still be a problem if a philosopher could no longer practice philosophy — for example, because of increasing difficulties finding the right words to use. He might have become something else, but has now become one with thought. Thinking has become his way of being in the world, and if it were taken from him, not much else would be left. However, I am not referring to the philosopher’s vocation as a professional philosopher, his position as an employee at a university. On the contrary, I am referring to philosophical thinking and the way of life associated with this thinking. It is not the profession, but this thinking and this being in the world that become constitutive of someone who ends up as a philosopher. That is what becomes necessity, even if it started in contingency.

And even the philosopher’s *profession* is associated with necessity. Not in the sense of the duties imposed on professors as university employees, but in the sense of the commitment permeating their performance of these duties, provided they are ‘intellectuals’. ‘Intellectuals’ is Edward W. Said’s designation, in *Representations of the Intellectuals*, for people who think about things, ask questions, and side with the weak in society; such is the responsibility of the intellectual. In contrast, ‘professionals’ is what Said calls academics who prioritize their careers, value their competence more highly than universal values [200B?][200B?] such as truth and freedom, and cultivate a postmodernism that is nothing but one big concession of their own “lazy incapacities, perhaps even indifference” (Said 1994: 18). For the sake of their careers, professionals are busy “not rocking the boat, not straying outside the accepted paradigms or limits, making [themselves] marketable and above all presentable, hence uncontroversial and unpolitical and ‘objective’” (Said 1994: 74). According to Said, this mentality has spread from academia to the media and to the cultural sphere, where we are presented with positivist knowledge and subjective opinions, but no reflection on key issues. Much would be gained if more people refused to do as expected, and asked why one does what one does, and whom it benefits. If it were not the need to bask in the limelight that made their mouths run, but “love for and unquenchable interest in the larger picture, in making connections across lines and barriers, in refusing to be tied down to a specialty, in caring for

ideas and values despite the restrictions of a profession” (Said 1994: 76).

Whereas Said’s book is about the responsibility of the *intellectual*, Vattimo’s is about the *philosopher’s* responsibility; but expressed in Said’s terminology, Vattimo speaks precisely as an *intellectual* when he speaks of the teaching and communication that are part of his job as a *philosopher*. “I have to perform well as a philosophy professor, because it’s my job,” he writes. “But ultimately ‘because it’s my job’ just means: because I am of service to someone” (Vattimo 2010: 102). His occupation involves more than the job, and is actually not work, but doing, which expresses itself in his way of understanding and managing his job. The job, his position as a philosophy professor, is contingent, but the doing is necessary, and it serves the salvation of others, rather than of himself — that is, of the students, the general public, the European community. His doing is not for the benefit of the institution or his career, but for something larger that demands *dialogue* and *thinking*. “Actually, in my considered view, there is no difference between what I do when I am teaching in the university, and what I do when I write a column for a newspaper,” he says (Vattimo 2010: 101). And as a teacher and columnist he does not only educate, he also engages in *Bildung* (formation), for “in philosophy I believe that some political good is always at stake, some question of political community. That is what justifies philosophy as teaching, philosophy in the newspapers, and philosophy in politics too” (Vattimo 2010: 105).

2. The Importance of Dialogue

Vattimo thinks of “the philosophical vocation as profoundly grounded in the *polis*,” from which the hermeneutical idea of [200B?][200B?]the importance of dialogue was inherited (Vattimo 2010: 107). Socrates is the classic example of the conversational philosopher who, in dialogue with other people, explores questions aroused by wonder, and to whom conversation is the medium for his thinking. Here, we find the source of the idea that not only does thinking take place *through* conversation, but also that thinking *is* conversation — an idea that has taken on various forms throughout the course of history. Socrates had conversations not only with his fellow citizens, but also with both the goddess Diotima and with himself, his own daemon. As a writer of philosophical dialogues, Plato was in conversation with both the historical Socrates and Plato’s literary manifestation of Socrates, and thus also with a whole gallery of other people. To Christian philosophers, thinking has unfolded as a conversation with God, and for this same reason it has been difficult to distinguish it from prayer. Therefore, it is perhaps unsurprising that not only religion, but thought, too, got into trou-

ble when philosophers such as Immanuel Kant reduced prayer to foolish monologue (Kant 2005: 186). The conversation became one that was based on the premises of the modern sciences. Previously, it was characterized by a desire for religious and philosophical insight; now it took the form of a quest for scientific knowledge, and the art evaporated from the art of conversation, as it turned into knowledge sharing.

The foregoing development was not only applauded, but also thwarted — by the early German Romantics, Søren Kierkegaard, and Friedrich Nietzsche, among others. To them, Socrates was not necessarily exemplary, but their philosophical forms of presentation were related to Plato's, thanks to the literary devices they made use of. Since then, especially the philosophical hermeneutics of the 20th century has tried to save the art of conversation, in hermeneutics through the dialogue with tradition in particular, about which Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer were concerned, which they practiced, and whose importance they also articulated. However, in recent years the academic world has been unfavorable to hermeneutics. Professorships in philosophical hermeneutics are being discontinued in favor of something that is often of an analytic philosophical or cognitive-scientific character. At the same time, hermeneutics is also being discredited in other humanistic disciplines, for example by literary scholars who — misled by polemicists such as Hans-Ulrich Gumbrecht — reject it on the basis of a reductionist understanding of what hermeneutics is.² They see hermeneutics as 'passive reception' — as distinct from the creative practice in the form of 'creative writing,' for example, which they regard as the opposite of hermeneutics, and which they believe should be prioritized in the curriculum.³ The students do not need to interpret texts or other phenomena, but to express themselves — no matter how they are to become good at this, including having something to say, if they do not learn how to 'read the world.'

The humanist rejection of hermeneutics is fatal to the Humanities. This rejection has been facilitated by too little and too poor dialogue between professional philosophers and other humanist scholars, but it cannot be explained solely with reference to philosophical introversion. The rejection is also due to a general contemporary humanist aversion to genuine philosophical thinking, and that is why it is dangerous. The Humanities can do without philosophy as a discipline, at least in principle, but they cannot

2. Gumbrecht's polemical-reductionist approach to hermeneutics disfigures his *Production of Presence*. See my discussion of Gumbrecht in the chapter "Presence and Somaesthetics" (Nærvær og somaestetik) in my book *Beautiful Thinking*. See also footnote 4.

3. E.g., B.M. Thomsen's contribution, "Arts as Cultural Studies — a Humanistic Angle," at the conference "Cultural Studies at Arts — Identity and Strategy" at Aarhus University, December 14, 2015.

do without philosophical thinking. Besides wonder, philosophical thinking requires the creation of a connection between the part and the whole. Without an eye for the universal in the particular, it is not possible to gain insight into what things mean to us; one is confined to simply registering what is before us. Insight requires interpretation, and interpretation demands the gaze that both Vattimo and others have described as characterized by totality understood as an orientation towards the whole.

3. The Orientation towards the Whole

“[T]he life of the spirit is a unity that specificates in the individual vocations and yet maintains a certain continuity,” Vattimo writes, referring to Wilhelm Dilthey and Luigi Pareyson (Vattimo 2010: 110). Whatever one does, one expresses all one’s spirituality, and thus the task is to “maintain the unity of the spiritual life while knowingly accepting one’s own finiteness, and therefore choosing and accepting one’s own specialization” (Vattimo 2010: 110). However, in extension of this, Vattimo also writes that: “It is sometimes said that the characteristic of philosophers is that they have a certain rapport (which may even be critical) with totality. Georg Simmel depicted the philosopher as ‘he who possesses an organ that perceives and reacts to the totality of Being’ [...] the philosopher has ‘a sense for the wholeness of things and life’” (Vattimo 2010: 111–112).

Vattimo’s statement that one is not born a philosopher probably concerns not only the profession, but also this sense of wholeness. So, no one is born thinking holistically, but one may learn to think like that, and that is why the activities of teaching and communication associated with the job of a philosophy professor are so important. The task is not just to share one’s knowledge with others, and to make sure that they acquire more knowledge of the things about which it is possible to have knowledge, for example the history of philosophy, the characteristics of various positions, the meanings of concepts, and the use of logical formulas. The task is also to help others to develop their ability to think holistically, so that they can connect varied knowledge rather than just archiving what they know, and so that they can interpret their knowledge rather than resorting to subjective opinion-making. And to this I add that if the point is not only to educate but also to form, it must be because there *is* something to form — to cultivate. There *is* something that is innate — and this is true of not just some, but all — namely, the *possibility* of becoming someone who knows how to think holistically, also called a philosopher.

It is the afore-mentioned possibility that is being ignored by the ‘professionals.’ The intellectual not only masters a profession, but also manages

to rise above the knowledge she gains through her profession, and therefore she is not limited by her knowledge, but is able to use it to serve the common good. As a cultural–analytical literary scholar at an American university in the 1990s, Said could not refer to intellectuals as *philosophers*, and probably could not see them in this light either. However, this shortcoming is merely an expression of historical contingency. If he had been living a century earlier in Central Europe, his vocabulary would have been different, but the object would have been the same: holistic thinking, without which we are only producers of knowledge and opinion makers. Vattimo expresses this clearly when he writes that “nobody can seriously ‘specialize’ unless they are permanently alive to the totality of spiritual life: that is what’s ‘philosophical’ in every human life” (Vattimo 2010: 113).

According to Vattimo, the desire to practice the kind of thinking made possible by the sense for wholeness, and to pursue the goals it implies — namely, to focus on the salvation of others, to side with the weak — is what motivates the philosopher, and according to Said, it is what drives the intellectual. This desire is not only the precondition of philosophical thought, but also what justifies it: “[. . .] I believe that, in any case, if you forget what drew you into your field, if you forget the political interest that spurred you, the religious interest, the emancipatory interest in general, you end up reproducing ‘the crisis of the European sciences,’” Vattimo writes. That is, “once again theory can’t (in the best of cases) be anything more than a simple literary exercise, or artistic–philosophical experimentation, or (more commonly), an exercise in individualism for its own sake, serving private interests and power” (Vattimo 2010: 108).

4. The Experience of Beauty

As a consequence, the thinking of the intellectual is *philosophical*. That is why she takes political responsibility — because she thinks holistically, not the other way round. And it is this responsibility, that is, the responsibility of the *intellectual*, which the philosopher exhibits when he not only fulfils his function as a professor, but also thinks philosophically. Philosophical thinking, whose orientation towards wholeness and political responsibility the philosopher and the intellectual thus share, may be understood as a *dialogue* — and as a conversation not only between two, but between several participants. Thinking is a conversation with the daemon in the individual, which Christians may find meaningful to perceive as God’s voice, also called ‘the conscience.’ But thinking is also a conversation with the collective of other people that, in the written expression of the individual’s thoughts, is manifested as the imagined reader who co–writes the text. And in addi-

tion to these two dialogues, there is also a third dialogue of significance to thought, namely, 'the dialogue of experience.' I am not referring only to the conversation *about* experience that philosophy is to hermeneutic philosophers, but to a conversation *in* the experience: a dialogue between different aspects of the experience, without which both the conversation with the daemon and the conversation with other people would be unthinkable.

In order to describe the dialogue in the experience, I will now introduce my concept of 'basic experience' and its three-fold structure. The concept of 'basic experience' is from my book *Beautiful Thinking*: it comes from the book's religio-philosophical implementation of philosophical aesthetics, hermeneutic phenomenology, and the connections between aesthetics, phenomenology, and hermeneutics.⁴ In order to introduce the concept of basic experience, I must also explain what I mean by words such as 'aesthetics' and 'aesthetic.' This is necessary because of a widespread tendency to confuse philosophical aesthetics with the philosophy of art. In brief, the central topic of philosophical aesthetics is not art but the aesthetic experience, and the aesthetic experience is not identical to the experience of art. Instead, it is the experience of beauty that is the epitome of aesthetic experience, but not understood as an experience of something nice and neat, and not understood as an experience that only art can occasion. On the contrary, beauty is everything that has a value in itself, and philosophical aesthetics is about our experience of this 'having-a-value-in-itself.'

Philosophical aesthetics was introduced by Alexander Gottlieb Baumgarten, and conceived within the framework of a philosophy of abilities. Therefore, I have updated aesthetics based on a way of thinking inspired by phenomenology and hermeneutics, among other approaches. So I do not think of the experience of beauty as something that we ourselves have (that is, 'do'), but as something that happens to us, the source of which is not to be found in ourselves, in specific abilities, but in the encounter between us and the occasion (not the object) of the experience. In Baumgarten's work, the so-called lower cognitive abilities are the subjective source of

4. The overall aim of *Beautiful Thinking* is to develop, with a point of departure in philosophical aesthetics and hermeneutic phenomenology, a philosophy of experience for all kinds of experience of transcendence (aesthetic, religious, and metaphysical experiences). At the same time, the ambition of the book is also to provide a basis for theological aesthetics with a proper philosophical grounding, i.e., theological aesthetics that is well rooted in philosophical aesthetics and not just in, for example, art theory. *Beautiful Thinking* thus provides detailed interpretations of both older and newer theorists, especially A.G. Baumgarten, Immanuel Kant, Walter Benjamin, Martin Heidegger, but also, for example, Hans-Ulrich Gumbrecht, Hermann Schmitz, Gernot Böhme, Wolfgang Iser, Martin Heidegger, and Richard Schusterman. Furthermore, the book contains a comprehensive religio-philosophical implementation of aesthetics discussing other theorists, including Jean-Louis Chrétien, Eugenio Trias, K.E. Løgstrup, H.U. von Balthasar, Eberhard Jüngel, Klaas Huizing, Mark C. Taylor, Hannah Arendt, Hans Joas, and Dieter Henrich.

the experience of beauty. In *Beautiful Thinking* I translate Baumgarten's terminology into 'feeling, sensation, and presentiment,' and I also have a new interpretation of the topic, according to which it is no longer about a subject's sensitive abilities, but subjectivity in the sense of sensitivity. The experience of beauty happens in this sensitivity, that is, at a level at which subject and object are not yet constituted. Therefore, the experience of beauty may be categorized as neither purely subjective nor purely objective; on the contrary, it transcends such distinctions. For the same reason, I do not understand the experience of beauty as an experience of something *specific* having a value in itself, let alone as an experience of *what* value that something is supposed to have. On the contrary, I interpret the experience of beauty as an experience of the very fact *that* anything at all may be valuable in itself.

5. The Basic Experience

Intellectually, we necessarily approach the sensitivity in which the experience of beauty occurs from the level of the understanding's subject/object-structured way of thinking. Therefore, to us this sensitivity appears as an *intermediate world*, and in *Beautiful Thinking* I thus give it this name. It is at the sensitive and therefore aesthetic level of experience constituted by the intermediate world that things start to appear. This aesthetic-sensitive level of experience is the precondition making it possible for phenomena to appear as well as permitting the understanding generated by their appearance. Thus, in *Beautiful Thinking* I conclude that what was understood as 'phenomenological' or 'hermeneutic' experience in the 20th century had already been discussed earlier in history, but as 'aesthetic' experience. Furthermore, this kinship not only indicates what hermeneutic and phenomenological thinkers such as Heidegger and Gadamer could not see, namely that their philosophies were not critical alternatives but creative updates of philosophical aesthetics, but is also an argument in favor of considering what I refer to as 'basic experience' as something that is aesthetic in the sense of being *sensitively sensuous*.

When I use the expression 'basic experience,' I am referring to a level of experience, not to any specific experience. It does not concern any particular single experience, but the attentive beginning of all perception, without which we would have no experience, nor would we have any knowledge. The concept 'basic experience' thus denotes our very sensitively sensuous 'being-there-in-the-universe-together-with-whatever-else-there-is,' without which there would be no consciousness. As mentioned before, this existence called basic experience is *sensitive* — in it we sense the exis-

tent: ourselves in our being present, and that with which we are together in this presence. In early philosophical aesthetics it was already explained that sensitive experiences provide cognition, but of a different kind than understanding's logical or pure cognition; therefore I would rather refer to it as 'insight.' And in *Beautiful Thinking* I add that the insight associated with sensitive experience is not only due to its *sensitivity*, but also to the *faith*, in the sense of *trust*, with which we respond to the sensitively provided *insight*. Therefore, the basic experience includes not only the duality of sensitivity and insight of which philosophical aesthetics was already aware. On the contrary, the basic experience is characterized by a three-fold structure, for besides sensitivity and insight, it also includes trust. In *Beautiful Thinking* this is referred to as the trinity of *sensation*, *faith*, and *comprehension*, and it is among these three aspects of the experience that an immanent dialogue unfolds.

Thanks to *sensation* we sensitively comprehend ourselves, one another, and the world around us, and we spontaneously have *faith* in what we *comprehend*: we trust the insight we receive through our sensitive experience. We sense, comprehend, and have faith in what we comprehend when our experience is something that *happens* to us, instead of being something we, ourselves, *do*. This exchange, in which sensation includes comprehension that gives insight which produces meaning because we rely on the insight provided by the sensation — this 'dialogue' in the experience — may be described using the ancient aesthetic concept of 'unity in diversity.' However, such a use of this concept presupposes that we reinterpret the concept so it does not represent a reduction of the different to the same, but an association of something that is and will remain different. Our use of the concept of unity in diversity to describe the dialogue in experience requires that we do not understand unity as a synthesis that eliminates the uniqueness of the individual elements connected by it — instead, we must see unity as a joining of something that retains its uniqueness in the association. For the three aspects of basic experience, that is, sensation, faith, and comprehension, are not in a hierarchical relationship with one another as are the religious, the aesthetic, and the philosophical in G.W.F. Hegel's phenomenology. Sensation, faith, and comprehension are rather equiprimordial, as are attunement and understanding in Heidegger's ontology.

6. World Poetry

According to Walter Benjamin, philosophical thinking is qualified, unlike rational cognition, through its presentation of ideas and interpretation of phenomena. Slightly akin to the idea referenced by Vattimo, that philosophi-

cal thinking is characterized by an orientation towards the whole, Benjamin thought that philosophy strives to present ideas, but without aiming directly at its goal. Instead, philosophy digresses to the phenomena; this is the way it tries to present ideas. The orientation towards ideas, which is thus a contributing factor in philosophy's contemplation of phenomena, means that philosophy is not just descriptive, but interpretive: Its effort to present ideas gives perspective to its handling of phenomena. So, philosophical thinking is oriented towards a different level than those of phenomena and concepts, namely, the level of ideas. However, we should not look for this level somewhere else, in a distant transcendence, but in the phenomenal world, that is, in immanence. The ideas 'inhabit' the phenomena, in which they do not act as fixed entities, however, but as potential for experience and knowledge that must be actualized by philosophy, whose medium is the concept. This is precisely why philosophy's presentation of ideas is both necessary and infinite, and it is also the reason why the presentation elevates philosophy's handling of phenomena from mere description to interpretation that gives insight.

Or to put this slightly differently: "Reality is ambiguous: It has several layers," I wrote in the preface to a book entitled *World Poetry* (Jørgensen 2011: 73).⁵ "This does not concern the ancient idea that there is another world to be found somewhere else. On the contrary, this concerns the world here being multidimensional. The sensual world is sprinkled with super-sensual meaning. There is a surplus of meaning for those who seize the moment, when the sun splits the clouds, or the door is left ajar" (Jørgensen 2011: 5). From the preface, it also appears that the experience just described is an experience of a surplus of meaning, and that it is universal to human beings. "It is the experience that something may have a value in itself, formerly called beauty," the preface says. "Art and philosophy are both able to intercept and shape this experience which emerges from the poetic perception of the world. A perception which is important to the individual as well as to community: It induces us to live — in harmony" (Jørgensen 2011: 73).

The ontologies articulated in Benjamin's theory of ideas and in the preface of *World Poetry*, respectively, are interrelated as follows: The kind of

5. This book, whose text is in both English and Danish, was published parallel to an exhibition that carried the same title. The book and the exhibition were the results of my collaboration with a visual artist and of a joint research stay in Damascus (spring 2010). Both book and exhibition consisted of oil paintings and thought-images (in the exhibition written on white banners that hung alongside the paintings). The texts did not comment on the paintings, and the paintings did not illustrate the texts. Both the texts and the paintings were works in their own right, but they communicated with each other thanks to their common starting point in the above-mentioned stay in Damascus and the understanding of reality reflected in the book's preface, which also served as the introduction to the exhibition.

experience that is depicted in the preface is not just subjective, nor is it simply objective. Instead, it is a subjective actualization of objectively given potential for experience — a potential that constitutes a ‘more’ in the world, and is perceived as a poetic surplus in it. This is precisely why reality is ambiguous. It is both material and immaterial; the material is ‘inhabited’ by immateriality; the world is packed with potential to experience a surplus, also called beauty. Or rather, the intermediate world contains this potential for experience, and it is also where it is actualized, namely, when those experiences happen which the potential makes possible. Hence, in the intermediate world we are presented with something we ourselves did not create, but to whose appearance and activity we do contribute. We contribute without being subjects of what is happening, for in our susceptibility we not only perceive potential not created by us; this reception is itself productive, as it *actualizes the potential as experience*.

7. World-engaged Philosophy

I will gather together the inspiration from Benjamin and the idea of world poetry in an argument for ‘world-engaged philosophy,’ which is applicable, I think, to Vattimo’s lifelong work as an intellectually responsible philosopher. Today, you often get the impression that there are only two options: ‘school philosophy’ and ‘applied philosophy.’ School philosophy clings in a reactionary way to the ivory tower, whereas applied philosophy relates opportunistically to current trends and demands, which it sees as an opportunity to escape the tower. But there is a third option as well: ‘world-engaged philosophy,’ which is philosophy that honors its own name by unfolding as free, open, and questioning thought, and which practices this *philosophia* in a contemporary way by being attentive to our experiences. World-engaged philosophy engages an exploration of the experiences of oneself and others in a freely reflecting and thus openly questioning way. It tries to find and articulate the universal in the specific experience without losing sight of the uniqueness of what is individual, which requires both that the experience be dwelt on responsively, and the courage to interpret. In this way, world-engaged philosophy contributes the most important thing philosophy can deliver, which is the understanding-seeking actualization of not-yet-actualized potential for interpretation, and the critical perspectivization of the existent — a truism-subversive reflection — constituted by this actualization.

The concept of basic experience contributes to the practice of world-engaged philosophy, however theoretical the concept itself is. The idea of a dialogue between sensation, faith, and comprehension at the level of basic

experience implies that *art*, *religion*, and *thought* are ontologically linked, despite their historical divorce caused by the modernization process. Art, religion, and thought are products of different aspects of a common experiential spring, that is, *sensation*, *faith*, and *comprehension*, which explains why many concrete experiences of a surplus of meaning are often categorized as both religious and aesthetic. It also explains the ease with which not only the beautiful, but also the true and the good, were previously referred to using the same terminology, that is, the terminology of the philosophy of beauty. Indeed, God was not only true and good, but also beautiful; he was the unity of the true, the good, and the beautiful manifested in his beauty, which was thus *not* allegorical. Furthermore, the concept 'basic experience' and the philosophy of experience, within which it is conceived, make it possible to contribute to various disciplines and professions, for example, the study of art, theology, and the philosophy of science, and both practical and philosophical pedagogy, in ways that facilitate dialogue across borders which are otherwise apparently insurmountable. Over time, much power has been wasted on arguing in a hierarchy-producing way for the prevailing status of belief or understanding, compared to sensuality and emotionality, thus fortifying the borders drawn by modernity. In contrast, the philosophy of experience from which I have now lifted the veil a little appeals to an exploration of the dialogue between art, religion, and thought, which human existence invites thanks to the equiprimordial relationship between sensation, faith, and comprehension, and the dialogue unfolding in experience.

8. Theory and Practice

After the publication of *The Responsibility of the Philosopher*, Vattimo and Santiago Zabala have committed themselves to what they call 'hermeneutic communism.' This commitment does not only show that Vattimo's work as a philosopher remains world-engaged. It also reveals how closely connected theory and practice are to him, and it agrees with my view mentioned in the introduction of this presentation, namely that theory in the sense of thought is a practice in itself. In *Hermeneutic Communism*, Vattimo and Zabala differentiate between 'the weak and those in power,' not between 'the weak and the strong,' for the weak are strong thanks to the 'weak thought' they share with their hermeneutic communist allies. Those in power encompass the owners of capital as well as ruling politicians and 'professionals;' in *Hermeneutic Communism*, the latter are identical to the majority of university philosophers. Those in power lean on the metaphysics they reproduce and refer to in order to legitimize their exercise of power. This metaphysics is the

notion that reality is identical to the given, which epistemologically means that reality is limited to what can be known scientifically. In the perspective of the philosophy of history, it also means that the past could not have been any different and that the future is predictable, as per the ‘policy of necessity’ and the current absence of alternative future scenarios. According to Vattimo and Zabala, this ‘metaphysical realism’ is an expression of the fact that the people in power are not *thinking*, as well as being the reason why they are not thinking, for to think is not to act or to describe, but to interpret. However, interpretations change the interpreted, and thought thus has a practical effect — not only as theory put into practice, but precisely as *thought*. Thought changes the world by interpreting it; according to Vattimo and Zabala, it is therefore pointless to criticize hermeneutics for being conservative. Hermeneutics is rather anarchic thanks to the ‘recovery’ of metaphysical realism that it provides by being interpretive — a recovery that is the ‘strong weakening’ which hermeneutics shares with the weak, to whom the given is never a matter of course but a constant challenge.⁶

In accordance with this understanding of the relationship between theory and practice, Vattimo and Zabala have not formulated a political program for subsequent translation into political action. Their preparation of *Hermeneutic Communism* is a political act in itself, insofar as the book manifests the hermeneutics it deals with: an interpretive rather than descriptive and thus not conservative but recovering way of thinking. Furthermore, their book is also political in the sense that being a manifestation of such interpretive and, therefore, critical thought, it tries to awaken and release the potential for something similar *outside* the book itself — in its readers and in society. According to *Hermeneutic Communism*, it is also generally the case that the task of thought is *not* to provide programs and action instructions available for a practice which is thus exhibited as thoughtless and ‘theoriebedürftig.’ On the contrary, the task is to mobilize the political power that thought itself makes out — to mobilize it in favor of releasing the potential for thinking that the practical world offers, incarnated in the weak (understood both as the oppressed groups of society and as that which is overlooked because it is marginalized by the prevailing view). Such a reflexively provided release of the reflexive potential of society is the way to recover metaphysical realism, and this recovery is a prerequisite for being able to articulate alternative future scenarios, and thus also to encourage something else than what is promoted by the policy of necessity. So there

6. Heidegger distinguished between *überkommen* (getting over in the sense of leaving something behind) and *verwinden* (getting over in the sense of coming to terms with it). The latter is translated ‘recovering.’ According to Heidegger, metaphysics (the predominant ontological structures) will not disappear, but perhaps recover (i.e. recover from itself, from the oblivion of its own essence as metaphysics) (Heidegger 1999: 313 ff.).

is no need for new theory seen as a basis for another practice. But there is a need to think differently — then practice will also change, because thought itself is practical, as said above. Thought is even the crucial practice. It determines the future, because the way in which we think defines the limits of what we can imagine, and thus also of what we do.

9. ‘Samtale’ or ‘konversation’

If the attempt of hermeneutic communism to free the political power of thought is to be truly world-engaged, it is not enough, however, that the hermeneutic thinker conceptualizes this option. He must also listen to the thought expressed in the thinking articulated by the weak. So in order to be world-engaged, hermeneutic communism must be *dialogical*, but that is also the precondition for it being *hermeneutical*. Or as Vattimo writes in *The Responsibility of the Philosopher*: “The only emancipation I can conceive is an eternal life in charity, a life of heeding others and responding to others in dialogue” (Vattimo 2010: 97).

Nevertheless, Vattimo has also opposed dialogue, supposedly fearing that it dominates all conflict thanks to an inherent will to consensus.⁷ But it is wrong to link dialogue with harmonism. Literary history informs us that dialogue is related to the philosophical essay, and that they are both distinguished by being polyphonic media for the searching reflection called ‘aesthetic’ by Kant and Baumgarten. Both the dialogue and the essay are thus open forms that do not just explain what they treat but want to understand it. What they treat is not just described and determined, but explored and interpreted, and as seen above, interpretation is a critical practice. Interpretation is critical both in the sense of the word articulated by Kant — its quest for understanding implies a study of the limits of understanding — and in the sense highlighted in *Hermeneutic Communism*: The interpretation is ‘metaphysics–recovering,’ which means that it sides with the weak by definition. And when someone sides against those in power, there is *not* just peace and harmony. Understood as a medium of the interpretive practice represented by the common thinking practiced through dialogue, the dialogue challenges the powerful, and it does not only allow for the critical element missed by Vattimo. The dialogue is itself a source of criticism.

The dialogue is the above-mentioned source; it is also a framework for

7. An opinion of this kind was expressed by Vattimo in the discussion following my presentation “The Dialogue of Experience” at the conference “Effetti d’interpretazione” at the University of Turin, March 16–17, 2016.

and a manifestation of critical thought, and it is a critical counter-image: a listening — offering time, ear, and understanding — that does *not* distinguish the current procedural democracy, but without which democracies are not democratic. It is not in dialogue but in conversation and in conversational democracy that the will to consensus threatens to dominate everything conflictual and to blur the power relations. In Danish, the English word ‘conversation’ can be translated both as ‘samtale’ and as ‘konversation,’ and these two words have different connotations. This duality is revealing; it points out both the gift and the risk associated with conversation. It is the term ‘samtale’ that in Danish is used for serious exchanges between people: schools invite parents to parents’ evenings which are known as ‘school-home samtaler,’ psychiatrists have developed ‘samtaler’ for the relatives of their patients, and priests offer ‘pastoral-care samtaler.’ These ‘samtaler’ fail if they are not dialogical, but the same cannot be said of ‘konversationer.’ On the contrary, ‘konversationer’ tend to be monological, regardless of the number of participants, and they become something else, namely ‘samtaler,’ if they become dialogical. As an example of a ‘konversation,’ one might think of the small talk taking place around a dinner table at which people who are strangers to each other are seated. At such a table there is not only the risk of monological self-promotion, but also of monologue that in addition to being empty and non-committal is also conflict-avoiding. That is precisely the danger of democracy: that it descends into ‘konversation.’ This risk is not hypothetical but real — it is known from the ‘aesthetization’ of politics that has blurred the difference between talk show and political debate by staging the debate as a show. In the show the participants yell and use big gestures, they swear, insinuate, and offer lewd comments, but none of them take any of it seriously, and they all cloud the real conflicts. The show is harmless and does not change the world because it is devoid of dialogue and thus of thinking.

10. Democracy as Event

When philosophers are intellectual rather than professional, they practice world-engaged philosophy, not school philosophy or applied philosophy. Intellectual philosophers do not just describe the world but interpret it, and according to *The Responsibility of the Philosopher* dialogue is the way to achieve the kind of emancipation that is driven by interpretation, because interpretation recovers the metaphysical realism discussed in *Hermeneutic Communism*. Dialogues are open and polyphonic thanks to the searching reflection by which they are constituted; so dialogue is the medium of interpretive thinking. But in the words of Kant and Baumgarten, this means

that the reflection unfolding in dialogue is ‘aesthetic’ rather than ‘determining.’ Intellectual philosophers think *aesthetically*, whereas the professionals’ descriptive monologues simply identify observed phenomena without reflecting upon them.

The foregoing confirms the interpretation of hermeneutics previously alluded to. I am referring to my interpretation presented in *Beautiful Thinking*, according to which hermeneutics is *not* the alternative to aesthetics that hermeneutic philosophers present it to be. Like hermeneutic phenomenology (Heidegger), philosophical hermeneutics (Gadamer) is a ‘reinvention’ of philosophical aesthetics. This statement does not reflect a diminution of phenomenology and hermeneutics; in *Beautiful Thinking*, the word ‘reinvention’ is not used in a pejorative way. Instead, the point is that the hermeneutic phenomenology and philosophical hermeneutics of the 20th century neither simply dismissed 18th century philosophical aesthetics nor merely repeated it. Phenomenology and hermeneutics actualized aesthetics on the historical conditions with which 20th century thought was presented. According to *Beautiful Thinking*, there is thus greater kinship between aesthetics, phenomenology, and hermeneutics than phenomenology and hermeneutics have recognized and acknowledged; but the book also shows that aesthetics was changed by its reinvention. The latter means, *inter alia*, that it was in a desubjectivized form that aesthetic thinking had a ‘comeback.’ Unlike in the 18th century, aesthetic thinking was no longer something done by a subject, but rather something happening to existence: aesthetic thinking was actualized as *experience*, and the experience as *event*.

The responsiveness of the world-engaged philosopher must precisely serve the possibility that the ‘event’ can happen — that genuine experience can occur, not only for the individual philosopher but also among people. World-engaged philosophers engage in dialogue with the outside world, but not to agree on what is right and wrong. Instead, they seek to hear the thought expressed in that which is articulated by the oppressed and the marginalized. They lend voice to the weak, but in recognition of their strength. Being responsive, the world-engaged philosopher creates space for the event — the happening kind of experience — that thought is if it is beautiful, that is, if it is free, open, and questioning. That is the task of the intellectual of our day: to create such spaces in a society that despite its formal democracy renders beautiful thinking, and thus genuine democracy, impossible because of metaphysical realism. Formal democracy is *not* a guarantee of genuine democracy. But democracy of the genuine and true kind occurs locally and momentarily as people listen in the aesthetic-sensitive way that allows them to hear the idea of [200B?][200B?] what is said, and thus to apprehend the universal (as opposed to the general) that can be shared (because it both exceeds and retains what is individual). World-

engaged philosophers who understand thought as the practice it is, and who therefore listen and interpret rather than applying theories given in advance, draw magic circles around themselves and the participants of the dialogues they engage in. Together they and their interlocutors embody the democracy which is otherwise non-existent, except as a caricature in contemporary media, parliaments, schools, and universities.

Bibliographic references

- GUMBRECHT H.U., *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2004.
- HEIDEGGER M., "On the Question of Being," *Pathmarks*, edited by W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 291–322.
- JØRGENSEN D., *Den skønne tænkning: Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet* [Beautiful Thinking: Pathways to Metaphysics of Experience. Religio-philosophically Implemented], Aarhus University Press, Aarhus 2014.
- JØRGENSEN D. & B. WINKELMANN, *Verdenspoesi: Malerier og tankebilleder* [World Poetry: Paintings and Thought-Images], Kvindemuseet, Aarhus 2011.
- KANT I., *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, edited and translated by A. Wood and G.D. Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2005.
- SAID E.W., *Representations of the Intellectual: The Reith Lectures*, Vintage Books, New York 1994.
- VATTIMO G. & S. ZABALA, *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, New York 2011.
- VATTIMO G., *The Responsibility of the Philosopher*, edited by F. D'Agostini, translated by W. Mccuaig, Columbia University Press, New York 2010.

Con Gianni Vattimo

Ontologia ermeneutica e nichilismo alla fine della modernità

TERESA OÑATE*

ENGLISH TITLE: *With Gianni Vattimo. Hermeneutical Ontology and Nihilism at the End of Modernity*

ABSTRACT: In this text I remember Gianni Vattimo's *The End of the Modernity* (1985), in which he puts the Ontological Event (*Ereignis*) and Truth (*Alétheia*) in the middle of the discussion between Modernity and Postmodernity. The central question is to study the philosophical effects and changes that these concepts produce in **the** hermeneutical and historical ontology and the scope and the limits that the question of Nihilism requires; not only in the critical (methodological) sense, but also in an alternative one. We analyze then the keywords of Heidegger's *The Origin of the Artwork* (1936): World and Earth. We show that the Earth can never be assimilated to Nothing, or to Death, but rather to the Potential Possibility of the Future; we can this way understand also the *léthe* (occulted, silenced, blinded and covered) as the tensional Alterity of non-given (*Ungedachte, Umgesachte*). Summarizing, we suggest that *léthe* must be interpreted as the Earth, that is, as the living limit of Being. All this constellation of sense (mystery, occulted, silence, non-given, reserve...) name the living soil and the roots of the Ontological Difference, and provide the possibility of all historical becoming. In conclusion: Nihilism has to be limited to his critical and methodological uses.

KEYWORDS: ontological truth, nihilism, Earth, potential possibility, *alétheia*.

1. Postmodernità: una ontologia storica del limite

Letto in spagnolo (*Al final de la Modernidad*), il titolo del libro di Gianni Vattimo *La fine della modernità* (1985) oscilla in una bella ambiguità propria delle ontologie e topologie del limite, perché segnala a un tempo che, sebbene ci troviamo "alla fine" della modernità, perché quest'epoca dell'occidente è giunta al suo

* Professore ordinario presso la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) di Madrid, esperta in Filosofia greca antica in rapporto con le attuali correnti occidentali (teresao@fsf.uned.es).

compimento e alla sua consumazione, non possiamo però **ont**repassarla o superarla *modernamente* (senza ripeterla), ma dobbiamo abitare in questo finale paradossale, restando nel suo limite come suoi testimoni, appartenendo tuttavia già al suo altro lato: all'alterità e alla differenza della postmodernità, non tanto come un "post", bensì come qualcosa di *distinto*, che implica una diversa ontologia del tempo, dello spazio e della differenza–alterità, aprendosi a una epocalità altra e persino a un'altra storicità e a un'altra comprensione politico–teologica del divino. Dimensioni *ontologico–estetiche* (dell'essere del linguaggio, dello spazio–tempo e della sua percezione: *aisthesis–noesis*) che non lasciano indifferente la filosofia della storia, né la teologia politica che supporta la storia della salvezza di origine cristiana (agostiniana, platonica e paolina: così vituperata da Nietzsche), le quali fondano (mitologicamente o narrativamente) la storia della secolarizzazione illuminista e la storia dell'emancipazione in corso. L'ontologia estetica dello spazio–tempo e della *noesis* è la linea di ricerca che, seguendo Vattimo, ho aperto nel campo della filosofia dello spirito, per mostrare come in essa convergano, a partire da Nietzsche, le principali correnti del pensiero post–metafisico: l'ermeneutica critica, il post–strutturalismo, la decostruzione e il neopragmatismo. Così ho fatto in vari libri e articoli, tra cui ricordo in particolare quello della Conferenza inaugurale delle Prime Giornate Internazionali di ermeneutica, celebrate nella Università di Buenos Aires nel maggio 2009: "El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio–tiempo". In tutti questi scritti si sottolinea che il nostro contesto storico è un luogo del tramonto e del declino, aperto, allo stesso tempo, alla "filosofia del mattino", perché non dimentichi l'oblio, né la notte, l'assenza, il limite e la morte. Un luogo–tempo nichilista, nel quale, come insegna Gianni Vattimo, seguendo Heidegger e Nietzsche, non possiamo se non essere dei convalescenti che assumono l'infermità della storia con il buon temperamento di una allegria tragica: quella che corrisponde all'interpretazione vattimiana dello *Übermensch* o oltreuomo, che giunge dopo la morte del dio metafisico. Assunzione convalescente della storia dell'oblio dell'essere (per dirlo ora con il secondo Heidegger, dopo la *Kehre*, la conversione, la svolta, il tornante, del suo pensiero), che non può ripetere il suo spirito bellicoso una volta scoperto che questo non era se non uno spirito di vendetta di una dialettica illimitata e senza fine, posta contro il tempo della vita mortale. Una vendetta senza fine, che schiaccia la differenza di ogni storicità nel bagno di sangue di una ripetizione tanto più atroce quanto equivalente e indifferente, che si erge contro il tempo e il "suo passare"; contro il tempo e il suo "fu", come nucleo elementare della violenza reattiva, *umana troppo umana*, dei mortali, che dobbiamo indebolire. Il che compete alla nostra epocalità storica, la postmodernità: indebolire in tutti i modi possibili.

Molti parametri del pensiero debole di Gianni Vattimo e dei vattimiani e delle vattimiane che seguiamo si formano qui, proprio qui, riassunte in

queste righe, e risuonano in questo libro: *La fine della modernità*, con un ampio respiro storico e filosofico–ermeneutico. Chissà che non sia questo il miglior libro di Gianni Vattimo: altri come *Il soggetto e la maschera* o *Le avventure della differenza* o *La società trasparente*, nel primo periodo della sua produzione, così come *Crede di credere* o *Della realtà*, dopo la *Kehre* teologico–politica e religiosa del catto–comunismo ermeneutico che egli sperimenta, possono sembrare a volte più sobri ed essere alquanto più intelligenti, riflessivi o belli, però pochi sono tanto incisivi e rapidi da aver dato luogo a una svolta storica: al grande movimento di trasformazione epocale che precisamente sta al centro interpretativo della *pietas* del futuro e che articola le pagine e i capitoli di *La fine della modernità*. *Nihilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*.

2. Critica del positivismo e dello storicismo

Le figure che ora abbandoniamo criticamente e che non possiamo più seguire nel contesto postmoderno dell'ontologia attuale, per dirlo con Vattimo e con Michel Foucault, sono, fondamentalmente, il positivismo e lo storicismo. Il primo: il positivismo “realista” per essere brutalmente impositivo e riduttivo dei linguaggi e delle ragioni plurali all'egemonia razionalista e dogmatica delle scienze metodologiche e delle sue tecnologie specialiste, aliene ed estranee al giudizio della società civile. Una naturalizzazione violenta della razionalità che si crede superiore, e però disconosce la sua limitatezza di prospettiva e ignora tutti i restanti linguaggi: retorici e persuasivi, giuridici, teologici, storici e riflessivi, che sono propri delle scienze interpretative dello spirito delle azioni comunitarie (da Aristotele a Hegel, Gadamer, Ricoeur e Vattimo), scienze sociali o umansitiche propriamente partecipative, politiche, nel senso del *logos* come ragione comune, linguaggio e legame civile. Certamente questo paradigma “positivista” ha perso vigore e oggi perfino le scienze matematiche si riconoscono interpretative e storiche. Il che continua ad essere un risultato del carattere diffuso dell'*ermeneutica come nuova koiné*: linguaggio comune, lingua franca e spazio pubblico di incontro e dissenso per le correnti attuali e interdisciplinari del pensiero dell'Occidente postmoderno, poste in intercomunicazione, in dialogo dinamico e traduzioni reciproche, nel mezzo dell'era del *logos* telematico della globalizzazione, sempre più cosciente della necessità di salvaguardare la ricchezza bioecologica delle varietà pluraliste ospitate in lingue diverse e nei diversi mondi della vita. Il congedo dal positivismo è insieme il congedo dal realismo dogmatico e dalla sua riduzione del senso dell'essere all'ente, inteso come oggetto disponibile per la conoscenza e l'utilizzazione da parte del soggetto conoscente consumista, cosicché minare criticamente tali “pre-

giudizi” comporta anche indebolire i fondamenti metafisici che sottostanno al capitalismo del consumismo illimitato.

La seconda delle figure irripetibili della modernità, che non possiamo proseguire senza indebolirla, è lo “storicismo”, che pure è “positivista” in quanto riduce il tempo al presente e dimentica l’assenza di ogni presenza, compreso l’essere del passato e del futuro, che la lettura ontica del tempo colloca nella linea del movimento fisico misurabile secondo il prima e il dopo, come già insegnava l’Aristotele greco, per distinguere tali movimenti cronologici del divenire da un’altra differente temporalità: quella estatica o sincronica, propria delle azioni causali intensive (non estensive) comunitarie. Questa figura, lo “storicismo”, è, ciò nonostante, molto più completa del precedente “positivismo”; però una volta minato il primo non può più restare in piedi, perché se non si opera la riduzione dell’essere all’ente, non è neanche possibile assimilare la temporalità al mero presente. Le implicazioni colonialiste ed etnocentriche dello storicismo votato allo sviluppo si lasciano riunire senza difficoltà nella massima violenza esercitata contro le altre culture animate della terra, considerate sotto-sviluppate e primitive, selvagge e barbare, così come contro le altre epoche o culture storiche dello stesso Occidente, sottostimate e “superate”: lasciate da parte come qualcosa di già consumato e inservibile. Gadamer chiama questo oblio brutale, che incorona l’ignoranza soddisfatta del “nuovo” e dimentica finanche il culto dei morti, *empietà*, sottolineando il vettore giuridico dell’orfinità analfabeta che risulta efficace per i nostri tempi moderni, privati del lascito dell’eredità storica dei suoi passati possibili e aperti. Ma non si tratta solo di non poter “superare” la modernità illuminista senza ripeterla, bensì anche del fatto che non vogliamo farlo, precisamente per adempierla: per portare a compimento, in altro modo, la sua volontà di sapere.

L’alternativa a entrambe le figure della metafisica–scienza–tecnica e al suo violento progresso onnipotente è la stessa: il *logos* pluralista interpretativo (partecipativo, comprensivo, ricettivo, ricreativo, ritrasmittivo) dell’ermeneutica critica; la quale, solo restando fedele, innanzi tutto, allo statuto interpretativo del senso dei linguaggi delle azioni (e delle opere) poste in gioco dalle diverse comunità dei mondi della vita, riesce a mettere in campo la sua capacità di diminuzione della violenza impositiva e dell’esclusione sociale, al fine di misurare lo statuto progressista e reattivo (con i suoi gradi) di una cultura coltivata come età storica matura.

3. La questione del nichilismo

Così dunque, nell’essenza–provenienza della critica del positivismo e dello storicismo della modernità, si pone quella che Heidegger ha chiamato

“differenza ontologica” tra essere ed ente; tempo e presente, con i loro relativi modi linguistici. La pietra di paragone di questa critica, come alternativa ermeneutica, affonda le sue radici vive nella questione ontologica del nichilismo e del suo legame con la questione dell’umanismo antropocentrico. Perché, “nel finale della metafisica (scienza–tecnica)” come storia progressiva dell’oblio dell’essere in Occidente, dell’essere non ne è più nulla (come succede, secondo Nietzsche, Heidegger e Vattimo, tra la morte di Dio, annunciata da Hegel, e il deserto della sua ombra che cresce, per mano di una delle interpretazioni–applicazioni più abominevoli dell’“oltreuomo” trasformato in staffetta del fondamento–soggetto onnipotente e senza alcuna legge, che non sia l’imposizione della sua forza); allora è la questione del nichilismo quella su cui occorre soffermarsi a pensare. La sua ambiguità risalta, tra le righe, in maniera profonda. Vediamo: da un lato, indebolire i linguaggi “realisti” naturalizzati e la loro violenza perentoria, impositiva ed escludente, convoglia le implicazioni della critica in un nichilismo attivo, di esercizio interpretativo costante; mentre, da un altro lato, l’assumere che l’invio storico del nostro compito risiede precisamente nella diminuzione e nell’indebolimento della violenza dei fondamenti e soggetti o linguaggi forti, dispregiativi e perentori, che non permettono la dialogicità, la domanda e risposta, affetta comunque l’orientamento della nozione di “progresso” e sembra ri–situare il nichilismo critico nel mezzo di una storicità che si rifiuta di realizzare lo spirito di vendetta e del risentimento come spirito bellicoso dell’occidente, facendone, ovviamente, il risultato dell’evoluzione storica del progressivo oblio dell’essere e della sua riduzione o sostituzione da parte dell’ente: soggetto–oggetto, è comunque nichilista, giacché alla fine della metafisica, dell’essere non ne è più niente. E allora, a che cosa possiamo attenerci?

Le coordinate essenziali del libro di Vattimo che qui ci occupa potrebbero essere tracciate, indubbiamente, in molti altri modi, però credo che, alla fine, risulterebbero convergenti con i parametri e le costellazioni qui descritte, in maniera da fungere da contesto sufficiente per i problemi filosofici di grande profondità che Vattimo pone in queste pagine decisive. Pagine che hanno fatto storia, sia in Europa sia in America, e specialmente, dal mio punto di vista, nell’ambito latino–americano della sua ricezione e trasmissione.

4. La *Heidegger–Renaissance* propiziata da Vattimo

Già Nietzsche aveva sperimentato una “Nietzsche–Renaissance” di carattere critico e di sinistra, in mano ai movimenti del maggio del 68, che seppero incontrare nel suo pensiero innumerevoli istanze a partire dalle quali aprire

il “realismo socialista” sovietico a una vera rivoluzione culturale, estetica ed ermeneutica: e ora era il turno di Heidegger, per mano di Gianni Vattimo.

Effettivamente, se il post-marxismo, grazie a Nietzsche, proseguiva una serrata critica del capitalismo borghese, liberato della zavorra violenta del fondamentalismo dogmatico, ora, in parallelo con il post-strutturalismo francese di Deleuze, Guattari e Foucault, Vattimo partecipava della medesima operazione, sebbene in un modo tanto originale e anticipatore, reso possibile dagli usi di Heidegger che, a sua volta, era un continuatore dell’ontologia estetica dello stesso Nietzsche, sullo stesso sentiero ermeneutico-critico. Vattimo otteneva così l’apertura della sinistra heideggeriana, dotata di un potenziale trasformativo immenso: la via probabilmente più capace di minare i fondamenti della violenza della metafisica e del capitalismo illimitato del consumismo moderno (relativista, neoliberale) e dell’uso metafisico del linguaggio e della tecnica. Di modo che, se le potenze del falso nell’arte, nella letteratura, nella post-psicoanalisi e nel post-strutturalismo e post-marxismo venivano ad arricchire il Nietzsche-Marx, dapprima francese, e poi ampiamente occidentale, aprendo la via della sinistra nietzscheana, le stesse potenze, unite con quelle storico-politiche, che a partire dalla critica a Hegel venivano già esprimendosi negli esistenzialismi, nei linguaggi della secolarizzazione del sacro comunitario e dell’arte pubblica, giungevano, con la *Verwindung* (distorsione, spiazzamento) di Vattimo-Heidegger a confluire ora nella riproposizione latina dell’esperienza del cattolicesimo interpretativo, anti-ecclesiastico e compromesso con le sinistre degli esclusi e con la lotta operaia. Con Vattimo, la filosofia della storia europea giungeva a intrecciarsi con la critica di Heidegger all’umanesimo antropocentrico tecnocratico e con l’ontificazione reificante dell’esserci. Tutto ciò confluisce nell’apertura di una sinistra heideggeriana capace di dar luogo, aprire uno spazio e rendere possibile un’altra epocalità, a partire da una filosofia dello spirito post-hegeliana (che deve molto, in Vattimo, all’apporto di Gadamer, Pareyson e Ricoeur), diversa e alquanto inedita: quella che si esprime nelle genealogie del fenomeno che ho chiamato “I figli/le figlie di Nietzsche”, sfociando, fondamentalmente per mano di Heidegger-Vattimo, nell’emergere di un’altra teologia politica e un’altra filosofia della storia nella postmodernità, che appartiene alla Differenza.

Se si tiene conto, inoltre, delle convergenze del post-strutturalismo e dell’ermeneutica critica, in quanto correnti essenzialmente anticapitaliste, si misurerà la potenza del vincolo Nietzsche-Heidegger, che Vattimo esplicitamente traccia, per il futuro del post-marxismo; e, per ciò che ora qui ci interessa, si localizzerà nel vettore dell’interpretazione vattimiana della continuità differenziale dell’ontologia di sinistra di Heidegger, dopo la morte di dio e l’irruzione dell’eterno ritorno di Nietzsche, il nervo vivo del libro *La fine della modernità*, che respira al ritmo di un apporto decisivo: la

scoperta vattimiana dell'ontologia alternativa immanente di Heidegger. Se, insomma, con Nietzsche si apre la critica della borghesia e della metafisica moderna, secondo i parametri della dissoluzione del fondamento–origine e della causalità basata nella ipostasi platonizzante del tempo lineare, attraverso la cui delegittimazione o smascheramento si produce la liberazione delle istanze valoriali della creatività affermativa della volontà d'arte, in Heidegger si opera la stessa critica della metafisica moderna giunta a compimento (e consumata) per le contraddizioni dialettiche dell'umanismo tecnocratico del capitalismo reificante del consumismo, che tutto converte in sviluppo della "libera merce", esposta e disponibile; incluso tutto ciò che è vivo e tutto ciò che è "umano", sventrato senza alcun resto di mistero o riserva; senza alcun resto come differenza; immagazzinato come "esistenze" o "risorse umane", ricollocate negli scaffali dei grandi supermercati, dove possiamo essere sostituiti o riciclati o abbandonati o esportati, chissà dove, senza essere nemmeno chiamati a lavorare come esuberanti già inutili e già consumati, giungendo a essere espulsi come residui... Tale è il *Gestell* (ri–posizionamento, ri–collocazione), che costituisce l'essenza e la cifra del nostro mondo, secondo la radicale denuncia heideggeriana della violenza dell'oblio dell'essere–tempo (e della sua assenza–mistero). Una situazione "normalizzata" per la chiusura della differenza ontologica, che comporta l'oblio della verità ontologica (*alétheia*) del pensiero dell'essere. Una situazione estrema, in cui si dissolvono i caratteri dualistici con cui la metafisica aveva contrapposto soggetti e oggetti, di modo che ora, chissà, alla *fine della modernità*, si possa dare un varco, proseguendo, non la storia dell'essere (ontico) ma la storicità dell'*Ereignis*: la storicità dell'accadere della verità o *alétheia* (il dis–velarsi dell'oblio dell'essere e l'epifania del mistero della differenza dell'essere), nel luogo aperto per l'incontro e il velamento dell'essere, con il tempo–spazio del linguaggio del pensiero dell'essere. Al cui cuore sta la *lethe*, ciò che è chiuso, velato, riservato, silente, dimenticato, e che, non dandosi, riservandosi, ritirandosi, differendo, è fonte inesauribile di nuovi incontri e scoprimenti–velamenti (di verità) che accadono come epoche storicamente finite.

5. Verità e differenza ontologica

Siamo ora pronti per ascoltare l'elenco di problemi ontologici che pone questo libro di Gianni Vattimo, in cui il secondo Heidegger, dopo la *Kehre* (svolta, inversione, conversione) del suo pensiero, dis–loca e dis–torce ogni soggettivismo–oggettivismo, al fine di propiziare un'altra storicità (quella dell'*Ereignis*) dell'Occidente, meno violenta.

Quel che succede alla metafisica dei Lumi e include, per mano di “Heidegger l’Oscuro ed Eraclito l’Oscuro”, come alternative alla stessa dialettica trionfante, l’apertura dello spazio possibile per albergare una ontologia storica del limite e dei limiti, in quanto esperienza storica dell’oblio, della notte, dell’oscurità, dell’alterità, della differenza, dell’assenza e della morte; così come il perdono storico che procede dalla scoperta della *lethe* inviata dall’essere stesso che si occulta, situata, come mancanza e riserva, al cuore stesso della verità dell’essere possibile, dell’inesauribile divenire dell’essere e del destino storico dell’*Ereignis*: l’accadere espropriante che ora ci è inviato, per la svolta del limite dell’essere, nella terra dell’occidente, il luogo del ponente, il luogo che già Nietzsche segnalava come il luogo in cui il sole tramonta.

Così allora, se la questione del nichilismo traccia le aporie del passaggio tra modernità e post-modernità, è perché l’apertura del mistero dell’accadere e del velarsi a un tempo della verità ontologica (*aletheia*) del linguaggio, del pensiero del tempo-spazio dell’essere, ci interpella, indicando la direzione in cui proseguire la storicità dell’occidente. Che relazione intrattengono, allora, tra di loro queste due questioni, il nichilismo e la verità ontologica o *aletheia*? Ma prima di affrontare più da presso questo problema, che risulta centrale per una discussione critica anche del testo di Vattimo *La fine della modernità*, conviene ricordare con maggior precisione alcune nozioni chiave dell’ontologia della verità di Heidegger che Vattimo fa sue. Sappiamo già l’essenziale: che il non darsi dell’essere (*lethe*) è condizione della possibilità, tanto del darsi dell’essere (*aletheia*) quanto del dono. Così pure sappiamo che questo darsi (*aletheia*) e velarsi (*lethe*) necessitano di due luoghi differenti dello spazio-tempo concesso al limite dell’essere. Vediamolo con la giusta distanza. Il darsi (dell’essere, non dell’ente) necessita che gli sia restituito il luogo dell’assenza della presenza: il passato possibile, come ciò che già non è presente e tuttavia è possibile come avvenire, che si intrecciano con il possibile del presente, albergati per il fatto di darsi e occupare il luogo del presente stesso. Così quindi il nesso per la differenza disgiuntiva e reciproca tra le tre estasi della temporalità sincronica lo offre l’apertura dello spazio, come quarta dimensione del tempo; però il limite, a partire dal quale si piega e dispiega questa stessa apertura, albergando la differenza che non si dà, lo pone la temporalità come *kairos*: il tempo opportuno della grazia gratuita (*charis*) e dell’amore-carità (*charitas*) del darsi-riguardarsi dell’accadere dell’essere. Questo insegna, essenzialmente, l’ultimo Heidegger: quello di *Zeit und Sein* del 1962 (in cui si compie la *Kehre* di *Sein und Zeit*) e di *Die Kunst und der Raum* del 1964, che Vattimo sta reinterprestando e immettendo nel suo *La fine della modernità*.

6. Origine (e ritorno) dello spazio dell'opera d'arte

Il riferimento allo spazio dell'arte e dell'opera d'arte non è nuovo. Risale all'*Origine dell'opera d'arte* del 1936, l'anno in cui Walter Benjamin pubblica *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, lo stesso anno in cui nasce Gianni Vattimo. Secondo la propria autointerpretazione di Heidegger, la *Kehre* si dà qualche tempo prima ed è documentata–sperimentata nello scritto del 1933 *Vom Wesen der Wahrheit* (*L'essenza della verità*), perché ha a che vedere con il dis–locamento nella verità. Una svolta verso la sua essenza come verità dell'essere (verità ontologica) e libertà, che lascia essere l'essere (*Gelassenheit*). La discussione è con l'essenza della libertà umana di Schelling e con il nichilismo, come lo sarà, in seguito, con il nichilismo di Nietzsche, a cui Heidegger rimprovera di essere “l'ultimo metafisico”, in quanto, portando a compimento la volontà d'arte come essenza del nichilismo europeo, si propone pertanto di “imprimere all'essere i caratteri del divenire”. Solo lo Zarathustra di Nietzsche, il maestro dell'eterno ritorno — prosegue Heidegger —, ci conduce a saltare al tempo–spazio che produce la svolta (*Kehre*) verso l'accadere del linguaggio della verità dell'essere nell'arte–*techne*, così come insegna Heidegger, già senza indugi, a partire dall'*Origine dell'opera d'arte* del 1936; opera in cui si afferma la meritatamente famosa sentenza: “l'arte è la messa in opera della verità”. Una sentenza che modifica tanto la essenza–provenienza dell'arte (non irrazionale, né sentimentale, ecc.) quanto l'essenza della verità (che ora è dell'essere: ontologica o *aletheia*), nonché l'essenza dell'opera, che si interpreta riproponendo l'antica alleanza ellenica: *logos kai ergon*, così come si esprime nell'*energeia* dell'Aristotele greco, come unità intensiva riunificatrice (*logos*) dei movimenti. Tale è la *frase modale*, la frase del divenire dell'essere (diverso dal movimento), in cui si esprime l'unità intensiva indivisibile, come modo causale dell'essere–*logos* in Aristotele: *praxis–energeia–aletheia–entelecheia*, che si segnala per una differente temporalità, una temporalità *sincronica*, posta in gioco dall'irrompere o dall'accadere della verità, a cui corrisponde il comprendere interpretativo del *noein* e la temporalità dell'*aion* o istante eterno, come limite indivisibile intensivo, differente dal *chronos* seriale e cinetico o esteso, *divisibile*. Una questione che permette di comprendere e di dar conto della dimensione rivoluzionaria di ogni verità ontologica, nel senso di sottolineare come la sua condizione sia quella di interrompere gli abiti, le opinioni o i costumi (*doxai*) e la loro sintassi abituale. Nel ricordarlo, Heidegger sta pensando (la verità) di molto tempo fa: che dall'Aristotele greco (*Met.* IX 6–10), che non è stato recepito, va fino all'*aletheia* divina del Poema didascalico di Parmenide di Elea, prima di Socrate e Platone; seguendo le indicazioni di Nietzsche e di Hölderlin, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: è la verità dei presocratici. Tuttavia, che cosa mai si può dire della dimensione

della verità–*aletheia* che è propriamente posta in gioco nell’opera d’arte? Qui entra in gioco Eraclito, e Heidegger spiega che la relazione tra *aletheia* e *lethe*, dis–velamento e velamento, ciò che chiama rispettivamente “Mondo” e “Terra”, è un *polemos*, è una relazione di differenza tensionale (si può tradurre con “lotta agonistica”, come quella di due amanti nelle braccia di Eros, non quindi con guerra senza amore né desiderio dell’altro). I due estremi si co–appartengono mutuamente senza dar luogo a una sintesi. La condizione del loro legame (*logos*) è la loro reciproca e aperta differenza intensiva, distante ed estrema, nello spazio del libero gioco del *fra*, aperto dalla sola differenza. Uno spazio–tempo così estremo e teso e aperto o *dispiegato*, che quasi si ribalta, si piega e si occulta subito nel limite. Tanto estremo come è il desiderio della differenza in quanto alterità costituente, situata tra i limiti massimi della distruzione e della creatività. Il Mondo, come sistema di segni referenziali che rinviano gli uni agli altri, coltiva la Terra che, come potenza inesauribile, differisce e rifrange, disfa e altera, manifestandosi come epifania del mistero che re–installa nel limite. La Terra–Mondo è anche, in quanto *physis*, vita autolegislatrice, una unità diffratta spontanea e sovrana. Di qui il *logos* diffratto di Eraclito può dirsi “Da cose a caso sparse la struttura bellissima del cosmo” (Fr. 47). Il pensiero presocratico, ai cui testi Heidegger si sta rivolgendo, conosce la Terra come principio dionisiaco di alterità, che non è indeterminato né determinato, ma è una modalità potenziale condizionante: differenziale e possibilitante di ogni interpretazione apollinea. Limite in grado di dis–fare la sintesi e di preservare la possibilità di continuare con il gioco di altre interpretazioni possibili. Ci sono molti aforismi di Eraclito che raccolgono questo senso potenziale della differenza come alterità e mistero inesauribile, simbolizzato dalla diffrazione di Dioniso e Apollo: uno di questi presenta Dioniso bambino che gioca con i suoi giocattoli, tra i quali uno specchio, e dice: “Quando Dioniso bambino si guarda nello specchio, quel che vede è il mondo”.

7. La differenza della differenza

Heidegger andrà ancora più in profondità in questa alternativa ontologica, che gira o svolta verso la differenza, nel seno dell’essenza–provenienza dell’opera d’arte–tecnica, tornando verso il mistero inesauribile del divenire dell’essere, come alterazione critica del nichilismo umanista. Lo farà nel corso di tutta la sua opera, a partire dalla *Kehre* e fino alla fine della sua produzione. Una delle dottrine di Heidegger più nitide al riguardo è quella offerta dallo scritto “Costruire, abitare, pensare”, contenuto nella raccolta *Vorträge und Aufsätze* (1954). Già il titolo di questo scritto è un palinsenso dell’Aristotele greco: costruire (*techne*), abitare (etica–politica degli *ethoi* o

abiti come luoghi sociali), pensare (*noein*); che colloca queste tre istanze in un ordine inverso che dovrebbe correggere la critica metodologica secondo la quale “l’ultimo per noi è il primo secondo le condizioni causali”, come dice Aristotele. Una critica metodologica che consiste nel sostituire il tempo cronologico seriale con il tempo sincronico causale–condizionale. Così allora si deve costruire un ordine da poter abitare, in maniera tale che sia possibile pensare. Di questo *abitare* tratta il *Ge-viert* di “cielo, terra, mortali, immortali”, differenti, tesi e posti in co–appartenenza sincronica di reciproco riferimento dallo spazio–tempo intensivo dei linguaggi, che si lascia costituire da tali limiti. Uno spazio–linguaggio epocale, ecologico, che riconosce l’alterità costituente e che, come Heidegger approfondirà in “Poeticamente abita l’uomo”, nella stessa raccolta di scritti, dipende dal *metron*, dal criterio del poeta, poiché è questo che *misura* la dimensione, che rileva la distanza completa tra cielo e terra, i mortali e gli immortali, per il fatto che non prova invidia della divinità eterna e abita tuttavia la grazia del *kairos* (l’unità intensiva indivisibile, del modo proprio di essere dell’unità, che è anteriore e condizionale di qualsiasi numero ciclico), unito al suo cuore: il poeta che può riconoscere il divino costituente del mortale, come sua alterità, senza invidia né rancore per il fatto di essere mortale. Colui che può riconoscere il limite differenziale affermativo e costituente e collocarlo in alto: cielo, guardandolo dal basso: terra. Essendo il cielo il mondo storico: kosmos, ordine apollineo, e la terra la potenza inesauribile di possibilità inedite a venire. Che alberga la memoria e la traccia dell’avvenire.

La questione dell’apertura, tanto per Heidegger come per Vattimo, riguarda dunque la necessaria dimensione estetica dell’ontologia ermeneutica. Si tenga in considerazione che per Heidegger la poesia è l’essenza di ogni opera d’arte; e va ricordato anche che già il dibattito intorno alla *paideia* politica del disegno della soggettivazione nella Grecia classica contemplava “l’espulsione dei poeti dalla città”, come stabiliva la *Repubblica* di Platone, dovuto al fatto che la metretica del criterio doveva stare nelle mani dei politici dialettici (pitagorici), che nel dialogo *Il politico*, dello stesso Platone, erano paragonati ai macellai che sapevano dove tagliare le articolazioni, ai tessitori che sapevano dove annodare i tessuti. Mentre per Protagora, il sofista di Abdera, l’uomo era la misura, il metro di tutte le cose, e per l’enologia modale, finalmente, della filosofia prima di Aristotele, si collocava, come metro e modo d’essere dell’uno–limite, nella massima distanza tra i mortali e i divini, che condividono la stessa specie (appartenenza alla vita del linguaggio) e divergono per la massima diversità di genere (mortali e immortali, Libro X della *Filosofia prima*). La dimensione che fa accadere l’essere posta in opera o in scena dalla *paideia* ricreativa dello spazio pubblico, aperto da e per la poetica della tragedia attica.

8. La portata storico-politica dell'ontologia poetica

L'ontologia ermeneutica è, quindi, necessariamente un'ontologia storica, estetica e poetica, nichilista in quanto alla critica, che si apre la via nella postmodernità attraverso la crisi dell'umanesimo. Così è manifestamente affermato nella sezione seconda di *La fine della modernità* di Gianni Vattimo, "La verità dell'arte", riallacciando la sezione prima dedicata al "Nichilismo" con la sezione terza, dedicata a "La verità ontologica ermeneutica". Se si fa un elenco dei problemi ontologici che tratta questo libro imprescindibile di Vattimo vi ritroveremo le tematiche già menzionate:

- a) la relazione–*polemos* Mondo/Terra nell'*Origine dell'opera d'arte* di Heidegger;
- b) l'arte come messa in opera della verità, nello stesso testo heideggeriano;
- c) la questione del *Ge–viert*: mortali/immortali, cielo/terra;
- d) la trattazione dello spazio–tempo in *Tempo ed essere*, e in *Arte e spazio*;
- e) l'*Andenken* come *Gedanken*, *Danken*, *Dichten*, in quanto esplicazione del *noein* (pensiero spirituale) greco e il *Verstehen* della comprensione–interpretazione ermeneutica;
- f) l'ontologia del limite, misura e criterio, *metron*, come alternativa "poetica" del *Ge–viert* al *Ge–stell* tecnico–metafisico del capitalismo di soggetti–oggetti, nel mondo della *hybris* o della dismisura;
- g) la poesia come metretica del non rancore né risentimento davanti all'eterno divino, come alterità costituente del mortale e misura della distanza dell'uomo che non chiede di essere dio;
- h) la filosofia della storia interpretata a partire dal vincolo della morte, come possibilità della possibilità, per il *Dasein*, nel primo emiciclo dell'opera di Heidegger, intorno a *Essere e tempo*, e non–dato: *lethe*, assenza, riserva o differenza dalla *aletheia*, situata al cuore occulto e possibilante delle opere del secondo emiciclo, dopo la *Kehre*;
- i) la discussione di come l'*Andenken*, in quanto linguaggio del pensare e verità dell'essere storicamente situato a favore della diminuzione della violenza, non richieda un linguaggio qualsiasi né un qualsiasi passato, né qualsiasi storia;
- j) il debolezza dei deboli come limite infrangibile del relativismo e del neoliberalismo cinetista–trascendentista, in cui culmina la modernità borghese, e come limite del nichilismo critico;
- k) la *Verwindung* come dislocamento, frattura, distorsione, che inverte la tendenza metafisica "oltrepassante" e acritica dell'uomo reattivo basato sulla forza.

Tali sono le problematiche heideggeriane, magistralmente affrontate da *La fine della modernità* di Gianni Vattimo, poste precocemente in relazione (nell'anno 1985) con la crescente attualità del dibattito modernità/postmodernità e con le possibilità alternative della critica storica del presente, egemonicamente sovradeterminato dal capitalismo consumista, cosiddetto nichilista. C'è però un punto di dissenso, che già abbiamo ripetutamente registrato e che riguarda la portata del nichilismo in questo libro di Vattimo. Si concentra nelle dieci pagine 126–136 della sua prima edizione italiana, e consiste fondamentalmente in questo: nel fatto che, contro la lettera e lo spirito di Vattimo in questo libro, la Terra (*Erde*) del secondo Heidegger non è la morte, né il nulla, ma la potenza di alterità inesauribile della vita e della sua creatività, vivificando l'alterità desiderante della materia feconda, gravida di passato e di futuri possibili. La differenza che protegge il non-detto e il non-pensato nel detto e nel pensato. La *lethe* del silenzio è l'oblio che permette il linguaggio e la memoria. E in alcune delle sue accezioni più vicine, il massimamente femminile e fecondo dell'essere, che dis-fa tutte le configurazioni fissiste ontiche e permette il fluido inafferrabile del pensare della differenza e dell'alterità dalla sorgente occulta del desiderio della differenza ontologica. La potenza del limite possibilitante, che non appartiene all'estensione, ma che eccede come un transfinito intensivo, e si piega nel limite, che occulta per la pienezza della possibilità. La potenza dell'avvenire.

Da questo punto di vista, il nichilismo, in contrasto con la verità ontologica, non traccia un arco di continuità tra il primo e il secondo Heidegger, se procediamo nella discussione con Vattimo. Perché non è lo stesso la morte, come possibilità della possibilità, come trascendentale del *Dasein*, in quanto mantiene, per il fatto di non darsi, il limite finito delle possibilità realizzabili e assegnabili "a me", aperte in quanto possibili, precisamente perché sono mortale, la morte che non si realizza, ma è limite ineludibile. Non è lo stesso la morte del mortale, e la *lethe* dell'*aletheia* nell'*Ereignis*, o la Terra nel secondo Heidegger: qui sta precisamente la differenza a cui la *Kehre* ci educa. Nessuna delle due (né la morte né la differenza) sono il nulla, comunque. Però qui, nella differenza della differenza del secondo Heidegger, si tratta ancor più, invece, della potenza inesauribile della vita più intima della creatività dell'essere, come mistero: alterazione e possibilità che non si dà (ma che si serba nel limite); che non si dà se non come assenza e silenzio, a favore del darsi del dono finito, percettibile, a un tempo; il quale basta e avanza, affinché l'essere come possibile sia immediatamente plurale, originariamente, senza alcuna necessità del non-essere (il nulla assoluto) erroneamente collocato (con conseguenze violente) nell'ambito dei primi principi ontologici dalle metafisiche dualiste. Ciò non impedisce che il nulla sia relativo e referenziale; però non può essere confuso con la possibilità possibilitante dell'essere, né con la sua differenza.

9. Però all'alba si ode la voce della Terra

In conclusione: il nichilismo attivo come critica (metodologica) della chiusura della differenza ontologica incontra una lucida espressione nel debolismo vattimiano, che minimizza e dissolve o *indebolisce* tutte le imposizioni perentorie dell'ente. Però, in quanto alla potenza alternativa propositiva, e in accordo con l'ontologia del limite del capitalismo consumistico egemone, non è il nichilismo, ma l'accadere della differenza (*lethe*) nell'*Ereignis* dell'essere-tempo e il linguaggio del pensare ermeneutico della sua storicità quel che ci interpella a comprendere la Terra con sottrazione necessaria, che limita le *epoché* o le epoche dell'invio di una tale storicità finita e transfinita, aprendo–occultando lo spazio differenziale dell'alternativo e pregno del futuro possibile, come futuro anteriore. A favore di una tale interpretazione opera anche il *Gleichen* dell'eterno ritorno di Nietzsche, come principio di isonomia per la verità raggiunta egualmente da tutte le vette delle differenti epoche storiche. Allo stesso modo, forse per questo, la *Kehre* di Vattimo, dopo *Credere di credere* (1996), si volge verso l'affermazione dell'accadere ermeneutico (biblico e storico–letterario) del *kairós* del dio dell'amore–carità, che scende chenoticamente fino alla benedizione del più deboli della terra, aprendo lo spazio della massima distanza limite, sostenuta dalla croce tensionale: quella che si svolge ora, nella piega del mistero della grazia (del darsi) dell'incarnazione, come tempo storico di redenzione dei maltrattati e degli esclusi per l'ingiusta razionalità umana. In questo la teologia politica greco–latina e cristiana, contro–mitologica, si sottrae alla tentazione della supposta libertà (forse democratica) operata dalla critica smisurata a ogni configurazione parziale: la tentazione del nichilismo. Per il secondo Heidegger, e per Vattimo, per concludere, non è solo la sfida della Terra, quel che è in gioco, ma la sfida a rinominare il divino e il sacro immanenti, come appello del linguaggio (*logos*) dell'essere, che esige il riconoscimento dell'alterità costitutiva del limite del mortale. Per il momento, lo spazio-tempo del gioco stesso resta aperto (e velato) nel passaggio dalla legittimità della modernità antropocentrica e agnostica all'era (meno violenta) della post–modernità, ed è accompagnato dai molteplici segnali che annunciano il fragile cominciamento storico dei suoi mondi e della sua sacralità. Che un tale passaggio, d'altronde, sia diventato da impossibile più o meno transitabile, senza questo libro che trasforma in essere, storia e messaggio l'*Ereignis* di Heidegger, *alla fine della modernità*, non può che risvegliare in noi una profonda gratitudine storica: quella che, seguendo i passi del ripido pensiero della non–vendetta dell'eterno ritorno di Nietzsche, si traduce nella critica politica della filosofia dell'amicizia del mio maestro Gianni Vattimo, esperto nel rendere accessibili ai più deboli e semplici le più ardue e profonde verità.

Riferimenti bibliografici*

El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo, Alderabán, Madrid 2000.

Ética de las Verdades hoy, Homenaje a Gianni Vattimo, Aula Abierta – UNED, Madrid 2006.

El Mito del Uno: Horizontes de Latinidad, Dykinson, Madrid 2007.

Politeísmo y encuentro con el Islam, Dykinson, Madrid 2008.

Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Con Prólogo de Félix Duque, Dykinson, Madrid 2009.

El Retorno Teológico–Político de la Inocencia. Con Prólogo de Gianni Vattimo, Dykinson, Madrid 2010.

El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Torino, Ed. Alderabán, Cuenca 2010.

Acontecer y Comprender. 10 Años sin Gadamer, Dykinson, Madrid 2012.

El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología, Dykinson, Madrid 2012.

Crítica y Crisis de Occidente. Al Encuentro de las Interpretaciones, Dykinson, Madrid 2013.

La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo, Ed. Bonallettera Acompas, Barcelona 2015.

* Bibliografía di scritti di Teresa Oñate su Gianni Vattimo.

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* »¹.

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?”»².

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”»³. 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”?»⁴.

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»⁵.

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?»⁶.

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 »⁷.

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? »⁸.

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? »⁹. 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*)¹⁰. 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*)¹¹. « Ciò, che definisco così come buona fede, è quello che Hegel chiamerebbe *l'immediato* »¹², 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 »¹³, — 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 *Credere 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 *Credere di credere* sostanzialmente alla considerazione della secolarizzazione e del nichilismo, non qualifica, tuttavia, come nichilistica la suddetta espressione. Nel libro *Dopo la cristianità*¹⁴ 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*) »¹⁵. 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.¹⁶

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*¹⁷, 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”¹⁸. 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.

Saggi

Tempo e/è concetto

Storia degli effetti di una virgola

SAŠA HRNJEZ*

ENGLISH TITLE: *Time and/is Concept. The Effective History of a Comma*

ABSTRACT: This article examines the relation between time and concept in Hegel, with a particular attention to the final pages of *Phenomenology of Spirit* where the cancellation of time is discussed. The main objective of our analysis is to delineate two possible identifications of time and concept in the context of Italian translation of the sentence: “Time is the concept itself that exists there” (*Zeit ist der Begriff, der da ist*). The problematization begins with the question whether omission of the comma in Italian translation leads to the ontological radicalization of Hegel’s thought. Having firstly taken into consideration Kojève’s reading of the identity between time and concept, and secondly Vattimo’s translation of Gadamer’s sentence “Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, the paper points out that “translating without a comma” introduces a hermeneutical dimension of Hegel’s absolute knowing through which there is no conceptuality beyond temporality. On the other side, this conclusion will shed new light on the theme of cancellation or annihilation of time: what is annihilated is not time as such, but a certain modus of time, allowing exactly the passage to the history and its constitution as *begriffene Geschichte*. In that regard the paper also deals with Heidegger’s critique of the vulgar conception of time and with Derrida’s readings as well.

KEYWORDS: time, concept, spirit, history, comma.

1. Introduzione al problema: le due possibili identificazioni tra tempo e concetto

In apertura del suo saggio *Ousia e grammé*, Jacques Derrida, affrontando i compiti e i propositi di *Essere e tempo* di Heidegger, riconosce che il cosiddetto concetto volgare del tempo è stato sempre il bersaglio primario nella distruzione dell’ontologia classica, la quale non si può distruggere se

* Ricercatore presso il Philosophisches Seminar, Heidelberg University (shrnjez@gmail.com).

non «ripetendo o interrogando il suo rapporto col problema del tempo» (Derrida 1997: 61). La storia dell'ontologia è dunque da sempre governata da una certa concezione del tempo che determina il senso dell'essere. In questo stesso testo Derrida affronta questo argomento prendendo in esame le letture di Heidegger, il quale pensava che da Aristotele (anzi, già da Parmenide) fino a Hegel ha prevalso una certa determinazione dell'essere, quella dell'*ousia*, che trae origine da una certa determinazione del tempo, quella della presenza (*Anwesenheit*) e del presente (*Gegenwart*). Il privilegio del presente dunque determina l'essere come *ousia*, sostanza, cioè come ciò che rimane e persiste nella sua presenza. La temporalità che ne sta a fondo è quella coerentemente esplicitata da Aristotele nella sua *Fisica* come tempo cosmico, il tempo della natura. Anche Hegel, secondo Heidegger, dunque, non ha fatto altro che far derivare la propria concezione del tempo dal contesto dell'ontologia della natura di Aristotele — semplicemente una parafrasi della trattazione aristotelica del tempo (cfr. Heidegger 1976: 537). Ciò che fa Derrida con la sua analisi potrebbe riassumersi come “andare in un'altra direzione”, cioè cercare e rintracciare, a partire dal testo di Aristotele stesso, quei luoghi e quelle tracce dove viene in superficie un'idea del tempo che non è dominata dal presente. In altri termini, la questione è se all'interno della storia dell'ontologia ci sono già delle tracce della sua distruzione lasciate per di più dagli stessi maestri dell'ontologia. La medesima questione possiamo porre nei confronti di Hegel: il tempo hegeliano è davvero quello omogeneo basato sul dominio del presente (eterno), oppure in tutto ciò c'è qualcos'altro? Se Derrida partiva da una nota di Heidegger rapportata sulle ultime pagine di *Sein und Zeit*, noi possiamo partire da una nota di Derrida dove egli ammette che il tempo hegeliano non può essere ridotto al tempo della filosofia della natura (cfr. Derrida 1997: 78). Anzi, potremmo aggiungere che prendere Hegel come sinonimo della *vulgäre Zeitvorstellung* e della metafisica della presenza ha più a che fare con le letture volgarizzate di Hegel che non con Hegel stesso.

La frase di Hegel più citata e più ripetuta quando si tratta di inserire Hegel nella storia delle concezioni volgari del tempo è quella che si trova alla fine della *Fenomenologia*. È il passo dove si parla della distruzione o dell'eliminazione del tempo. Ciò che faremo è dunque nient'altro che tornare a questi passi per ripetere e interrogare, come spiegava Derrida, il rapporto di Hegel col problema del tempo:

Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst *erfaßt*, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen. (Hegel 1986: 584)

Il tempo è il concetto stesso, che c'è, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota; è per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo fino a quando non coglie il suo puro concetto: vale a dire, fino a quando appunto non cancella il tempo. Il tempo è il puro Sé esteriore intuito, ma non colto dal Sé, è il concetto solamente intuito; quando il concetto coglie se stesso, leva la propria forma temporale, concepisce l'intuire, ed è quell'intuire che è concepito e concepisce. (Hegel 2008: 525)

Ciò che innanzitutto balza agli occhi è l'esordio del brano, cioè l'equiparazione tra tempo e concetto (*Die Zeit ist der Begriff selbst. . .*)¹. Dunque con Hegel non si tratta soltanto di delineare il concetto del concetto dal punto di vista del tempo, e così di inserire la dimensione concettuale (del sapere, del pensiero, della coscienza) nel flusso temporale mettendola in moto, ma anche di far convergere concetto e tempo. Proviamo ora a individuare e scandire i punti analitici del brano citato:

- a) il tempo è uguale al concetto stesso, però non a qualsiasi concetto, non a questo o a quel concetto, bensì il concetto stesso esistente, che c'è e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota;
- b) lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo finché non elimina il tempo, e il tempo sarà eliminato e cancellato (*getilgt*) quando lo spirito giunge a cogliere il suo puro concetto;
- c) inoltre, il tempo è il puro Sé esteriore che non concepisce (ancora), non coglie se stesso, per cui è solo intuito;
- d) allo stesso modo, il tempo è il concetto soltanto intuito;
- e) e quando questo concetto coglie se stesso esso leva (*aufheben*) la propria forma temporale e diventa l'intuire concepito che concepisce.

Questi cinque punti sviluppano in modo denso il rapporto tra tempo, concetto, spirito e il Sé (soggetto). Insomma, tutte queste asserzioni potrebbero suggerire una concezione fortemente metafisica del tempo e dello spirito, oppure ciò che Heidegger chiamerebbe una “comprensione volgare

1. La traduzione citata della *Fenomenologia* è quella di Gianluca Garelli. Le altre traduzioni italiane presentano non poche differenze. Nella traduzione di De Negri: « Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1973: 298). Nella traduzione di Cicero: « Il tempo è il Concetto stesso che, nella sua esistenza, si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1995: 1063). Nella traduzione di Pagano: « Il tempo è il concetto stesso che esiste in modo determinato e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1996: 149). Come si vede, mentre sulla seconda parte della frase i traduttori comunque sembrano esser d'accordo, ciò che si lascia interpretare diversamente è l'inizio della frase, proprio il concetto del *Begriff selbst der da ist*.

del tempo”, anzi la sua più radicale formulazione (cfr. Heidegger 1976: 511)².

Sofferamoci innanzitutto sul primo punto, quello che riguarda l’equiparazione del tempo col concetto: « Il tempo è il concetto stesso, che c’è, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota »³. Se scriviamo la frase di Hegel in un altro modo, con un ordine delle parole diverso, il suo senso sarà forse messo meglio in risalto: *Der Begriff selbst, der da ist, ist die Zeit*; e la corrispondente traduzione in italiano sarebbe: il concetto stesso, che c’è, è il tempo. Scritto in questo modo, dunque con due virgole le quali specificano sotto forma di apposizione il significato del termine “concetto” identificandolo con il tempo, il senso della frase si lascia interpretare come un’identificazione relativa tra concetto e tempo. In altri termini, le virgole indicano che *solo* quel concetto, che appunto c’è, si può uguagliare al tempo, per cui rimane in sospeso (“dietro le virgole”) che ci sarebbe un altro tipo di concetto (non *daseiende*) che sfugge al tempo. Dall’altra parte, l’omissione delle virgole potrebbe indicare un’identificazione di concetto e tempo senza residui: il tempo è il concetto stesso che c’è. Hegel scrive la sua sentenza proprio secondo questo ordine delle parole, però con una virgola, seguendo le regole della sintassi tedesca. Si può allora parlare di un’identificazione relativa e un’identificazione assoluta, cioè chiara e univoca: tempo = concetto esistente? E quali conseguenze interpretative avrebbe questa identificazione?

2. L’uomo e la morte naturale del tempo (lettura di Kojève)

Uno dei primi che ha messo in evidenza l’identificazione tra concetto e tempo è stato Kojève nelle sue celebri lezioni su Hegel⁴. La frase sul tempo–concetto dalle ultime pagine della *Fenomenologia* è per Kojève un riassunto efficace di tutta la filosofia hegeliana: l’identificazione di tempo e concetto è la garanzia ontologica della storicità al punto da affermare che senza una tale equiparazione non è possibile spiegare la storia umana⁵. La lettura kojè-viana, assai antropologizzante, nonostante i suoi ovvi limiti, ci lascia però in eredità delle conclusioni interessanti che bisogna affrontare. Innanzitutto, dire che il tempo è il concetto non è lo stesso come dire che il concetto

2. In altri luoghi Heidegger è ancora più severo, dicendo che dalla concezione hegeliana del tempo non c’è nulla da aspettarsi e nulla da imparare (cfr. Heidegger 1976a: 257).

3. La stessa riflessione si trova anche nella Prefazione alla *Fenomenologia*: « Quanto al tempo [...] esso è il concetto stesso nel suo esistere [*so ist sie der daseiende Begriff selbst*] » (Hegel 2008: 33). Potremmo dunque dire che il circolo fenomenologico si apre e si chiude con questa definizione insolita e di primo acchito impenetrabile.

4. Cfr. KOJÈVE, 1996.

5. « [I] filosofi che non identificano Concetto e Tempo non possono render conto della Storia, cioè dell’esistenza dell’uomo che ciascuno di noi crede di essere, cioè dell’individuo libero e storico » (Kojève 1996: 454).

è temporale (tra l'altro, limitarsi a dire che il concetto è temporale vuol dire negare la possibilità dell'*episteme*, nel senso aristotelico, del sapere, e rimanere nel dominio della *doxa*, dell'empirismo e del realismo *naïve*). Lo schema storico della caratterizzazione del concetto rispetto al suo rapporto con il tempo/l'eternità serve a Kojève per illustrare e interpretare tutta la storia della metafisica occidentale da Platone fino a Hegel. Non ci addentriamo in tutte le sfumature di questo schema kojèviano, ma ci limitiamo solo alla conclusione che, con Hegel, il concetto viene finalmente sganciato dall'eternità (e dunque il concetto non è né l'eternità stessa, come in Parmenide e Spinoza, né una relazione eterna con il temporale — cioè con l'esperienza — come in Kant). L'identificazione tra Concetto e Tempo (Kojève preferisce la scrittura con le maiuscole) è dunque senza precedenti e va esaminata alla luce della grande scoperta hegeliana che pone i fondamenti per una prospettiva storica dell'ontologia, e in fin dei conti pone i fondamenti ontologici della storia stessa. Il tempo che è il concetto vuol dire che fuori dell'uomo non c'è un Dio, o un'eternità come garante ontologico dell'esistenza umana. Nella lettura antropocentrica di Kojève il concetto che c'è (*der daseiende Begriff*) è lo stesso uomo, l'esistenza umana nel mondo, determinata e concreta. In questa prospettiva il tempo di cui si parla deve essere solo la storia, cioè il tempo dell'uomo come tempo del desiderio e del lavoro, della negazione della natura e del reale. Il concetto può esistere soltanto se esiste il tempo che c'è (*die daseiende Zeit*), e il tempo che c'è è il tempo determinato dall'attività creatrice dell'uomo. Non senza notevoli influenze heideggeriane questo tempo è contrassegnato dal primato della dimensione del futuro⁶. Kojève ammette che la figura del desiderio e la figura del lavoro, come proprie dell'esistenza umana, sono determinate dal futuro in modo tale che non si potrebbero spiegare senza di esso. Se è così, allora il tempo in quanto tale è radicalmente sganciato dalla sua naturalità e consegnato al dominio dello spirito (a dire il vero, Kojève rimprovera a Hegel di essere molto meno radicale in altri suoi scritti, perché riconosce l'esistenza di un tempo cosmico). Ciò che caratterizza il tempo in quanto storia è il movimento dal futuro verso il presente, attraverso il passato (la differenza tra un atto o una decisione storica e il puro sognare è che l'atto storico viene mediato dal passato, e dunque ha un rapporto concreto con tutto ciò che è già successo). Il merito di Kojève sta nell'attirare l'attenzione a questa struttura "umana" del tempo, per cui l'identificazione tra il concetto e il tempo ha proprio questo senso: il tempo è umano e si esprime in un progetto (*Entwurf*) del futuro affinché il presente sia negato. Anche se questa lettura non è del tutto sbagliata, ci sono dei punti che vanno sottoposti a critica: Kojève troppo frettolosamente identifica il tempo con la storia

6. Sull'emergere dell'ora presente dal futuro in Hegel si veda TRAWNY 2000: 17; KOYRÉ 1980: 157.

e non riconosce il fatto che il tempo in Hegel non è univoco e, per di più, che il testo hegeliano offre all'interpretazione diversi livelli della temporalità nel percorso fenomenologico, come se ogni stadio del percorso dello spirito avesse un suo proprio tempo⁷. Se non si riconosce ciò, la fine della *Fenomenologia* può veramente sembrare come fine del tempo (e dunque della storia). E poi risulterebbe anche che l'identificazione del tempo con il concetto, se da una parte porta all'ulteriore affermazione della dimensione umana, e dunque finita, del concetto, dall'altra prevederebbe un punto fermo, la chiusura del tempo. Questo punto fermo si collocherebbe allora nel sapere assoluto, ossia nel momento in cui l'opposizione tra oggetto e soggetto viene abolita. Kojève — e proprio qui si vedono i limiti della sua lettura “antropologizzante”, che poi rimane anche metafisica — interpreta questa opposizione (estrapolando le figure del desiderio e del lavoro per poi generalizzarle) come opposizione tra uomo e natura. Finché c'è il tempo c'è la lotta, e c'è l'attività del desiderio e della negazione della natura da parte dell'uomo. Una volta terminata l'opposizione tra natura e uomo, non c'è più né desiderio, né lavoro, e dunque lo stesso tempo (cioè la storia) termina. Perciò agli occhi di Kojève la fine del tempo è anche la fine dell'uomo. In Hegel invece accade proprio il contrario: eguagliare il concetto e il tempo vuol dire che anche lo stesso tempo deve diventare, perché esso ha un suo sviluppo, delle fasi e diverse dimensioni (concettuali).

Alla fine della *Fenomenologia*, proprio con lo spirito assoluto, si arriva finalmente alla piena coscienza del tempo storico (e in tal senso alla piena autocoscienza). Questo in nessun modo significa la fine del tempo in quanto tale; significa invece la fine del tempo della natura e l'apertura della e alla storia. Dunque non basta dire, come fa Kojève, che il tempo è negazione dello spazio, e dunque negazione della natura, ma che la storia anche è una sorta della negazione, una *Aufhebung* del tempo. E le righe sulla “cancellazione” del tempo vanno intese proprio in questo senso: affinché l'apertura della storia accada, il tempo, inteso come ordine lineare omogeneo e indifferente, va cancellato. Dunque: non morte naturale del tempo, per rivelare l'eternità, come in Kojève, bensì una sorta di “uccisione” del tempo ogni volta che accade qualcosa di storico⁸. Ciò che nell'idea della “fine del tempo” giunge a

7. Nella sua acuta analisi della temporalità nella *Fenomenologia* Roberto Morani individua tre modalità della *Zeitlichkeit*: il tempo della natura, il tempo escatologico e il tempo concepito del sapere assoluto (cfr. Morani 2007: 331–364). La determinazione del tempo è tutt'altro che univoca. Solo la prima modalità, quella quantitativa, composta dalla successione di “punti-ora” si attaglia alla critica di Heidegger. Alle altre due Heidegger semplicemente non arriva e così non può vedere che il tempo del sapere assoluto è il *tempo etico*, « caratterizzato dalla libertà imprevedibile, dallo slancio verso il nuovo, dall'apertura alla soluzione della continuità, dall'azzardo dell'interruzione del corso storico consolidato, dal rischio del fallimento » (Morani 2007: 364).

8. Se identifichiamo unilateralmente tempo e storia, da una parte, e poi tempo–storia con concetto, dall'altra, ciò che rimane inspiegabile è proprio la seconda parte della frase in cui Hegel

termine è dunque la sua astrazione e il valore esterno del tempo rispetto alla coscienza. E proprio in quel momento comincia la storia. Il sapere assoluto, dunque, non è l'ultimo momento del tempo con cui si raggiunge l'eternità — ancora un pregiudizio che da Kojève sarà trasmesso ed ereditato da molti altri —, ma l'ultimo momento di una certa modalità del tempo, e dunque del tempo astratto e omogeneo, per raggiungere poi l'autocoscienza storica: il sapere è finalmente in grado di guardare a se stesso nel suo sviluppo storico.

3. Radicalizzazione e legittimazione ontologica: la virgola nella traduzione vattimiana di Gadamer

Questa breve esposizione della lettura kojèvia ci serve a capire l'importanza della formula tempo=concetto, ma anche a ravvisare i limiti delle letture che fanno un salto precoce al problema della storia, come esattamente fa Kojève. Ciò che va elaborato è proprio il *divenire* della storia dall'identità di tempo e concetto: in altre parole, per una prospettiva storica non basta identificare tempo e concetto dicendo che nel concetto si tratta dell'uomo e che nel tempo si tratta della storia delle attività umane. Bisogna eseguire e legittimare *ontologicamente* il passaggio alla storia e al concetto della storia *concettualmente intesa*.

Ciò che invece prendiamo in prestito dalla lettura kojèvia è proprio l'identificazione tra tempo e concetto senza residui, dunque quel che possiamo chiamare "identità senza virgola". In Kojève cerchiamo il sostegno per l'idea che la frase di Hegel dovrebbe essere scritta (in italiano) nel modo seguente: il tempo è il concetto stesso che c'è. Riconoscendo questo fatto, comunque, bisogna fornire altri argomenti e andare avanti con la nostra interpretazione.

Riassumiamo il discorso che abbiamo iniziato a proposito del modo di scrivere e tradurre la frase di Hegel. In italiano, se la scriviamo con una virgola, l'identità tra concetto e tempo non è totale, e dunque lascia la possibilità che ci sia concetto senza tempo, che forse potrebbe sfuggire alla determinazione temporale. Se invece eliminiamo la virgola, trasfigurando la

segue questa identificazione: il tempo si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota. E proprio questo momento crea non pochi problemi a Kojève, perché se Hegel parla del tempo come intuizione vuota (il riferimento a Kant non è casuale) non si può dire così facilmente che qui si tratta della storia. Kojève ne esce dicendo che il tempo è sempre astratto (e dunque la storia è sempre astratta), perché essenzialmente legato alla posizione della coscienza e della sua opposizione alla realtà. Finché c'è questa opposizione, c'è tempo, e dunque c'è tempo, finché esso è astratto. Sebbene sia vero che il tempo è legato alla coscienza, e porti decisamente in sé i caratteri dell'astratto, questa è soltanto una parte del senso della riflessione hegeliana: va detto anche che per la storia non vale lo stesso ragionamento. La storia non è astratta, e anzi si fonda proprio su azioni concrete e su un altro rapporto tra soggetto e oggetto.

frase in una formula del tipo “il tempo uguale al concetto esistente”, ciò che si mette in evidenza è il fatto che non esiste concetto al di fuori del tempo, perché appunto il concetto che c’è è il tempo, *esiste* come tempo. In altri termini il concetto è *sempre* determinato, collocato, nella propria dimensione esteriore, e in quanto tale irrevocabilmente ha a che fare con la temporalità. Inoltre, non sarebbe nemmeno possibile esprimere il fatto che qualcosa sia *sempre* determinato, senza chiamare in causa una determinazione temporale, quella dell’essere *sempre*.

L’argomentazione concernente la virgola e i due modi di tradurre Hegel in italiano si dimostra decisamente analoga al discorso che Vattimo fa riguardo alla sua traduzione della frase di Gadamer: « *Das Sein, das verstanden werden kann, ist die Sprache* » (Gadamer 1986: 478). Secondo Vattimo, questa frase, se scritta in tedesco senza virgole, non dimostra il peso ontologico della sua traduzione in italiano. Tradotta in italiano senza virgole essa rivela una direzione verso la “radicalizzazione ontologica e nichilistica” del pensiero di Gadamer. O come scrive Vattimo: « Se dico “l’essere che può essere compreso è linguaggio” faccio un’affermazione relativamente pacifica, identifico l’ambito degli enti che si offrono alla comprensione con quello del linguaggio; se dico: l’essere, che può essere compreso, è linguaggio, l’espressione in italiano significa: l’essere è linguaggio, e tra le sue caratteristiche c’è quella di poter essere compreso » (Vattimo 2000: 322). A tal proposito Vattimo rimprovera a Gadamer di aver mantenuto un insuperato residuo metafisico, perché voleva salvare l’essere dalla sua totale immersione nella dimensione linguistica, cioè salvare l’essere come qualcosa di esterno, come un oggetto dato, contrapposto alla coscienza, e dunque al linguaggio. Le virgole “salvano” l’essere, o salvano per lo meno la sua dimensione metafisica, perché nascondono la possibilità di un essere fuori del suo darsi nel linguaggio. Il peso ontologico della traduzione vattimiana, senza virgole, consiste dunque nella dissoluzione dell’essere nel linguaggio, cioè nell’affermazione della sua ulteriore e irrimediabile linguisticità. L’aspetto marginale di una virgola viene dunque valorizzato come centrale per una lettura “non-realistica” di Gadamer, che rifiuta l’idea dell’essere come datità o oggettività indipendente.

Di conseguenza, il linguaggio non può essere più uno strumento di cui ci avvaliamo per trovare la parola adeguata che rispecchia qualche cosa esterna da descrivere. Ciò che qui viene a cadere è anche la stessa idea dell’adeguatezza, che viene sostituita con una sorta di coerenza all’interno del proprio progetto (*Entwurf*) e della propria tradizione. Ciò a cui si cor-risponde⁹ non è dunque una realtà al di fuori, che va adeguatamente descritta o espressa,

9. Sulla teoria della corrispondenza, e sulla verità come *adequatio*, in una prospettiva ermeneutica, rimandiamo a Chiurazzi 2011.

bensi una molteplicità di voci del passato in quanto *proprio* passato mediato linguisticamente (cfr. Vattimo 2000: 327). Dunque non c'è un salto fuori dal linguaggio, perché davanti al linguaggio non sta una realtà pura e indipendente. L'interpretazione/traduzione delle virgole, cioè più precisamente la loro omissione, accentua la dissoluzione di questa contrapposizione tra il linguaggio e l'essere, e dunque afferma, come abbiamo detto, l'irriducibile linguisticità dell'essere¹⁰. Detto hegelianamente, il sapere assoluto come sapere riferito a se stesso e alla propria storia — il sapere che finalmente toglie ogni opposizione con l'oggetto, perché lo vede nella sua genesi concettuale riferita al processo dell'autocoscienza — è proprio quel sapere in grado di esprimere un'identità come quella tra linguaggio ed essere. Per il sapere assoluto non c'è nessun oggetto fuori di se stesso, perché l'oggetto è diventato concetto; per il sapere ermeneutico non c'è nessun oggetto fuori del linguaggio, perché l'oggetto non si dà se non attraverso il linguaggio. Se — dicendolo con Paul Redding¹¹ — raggiungere lo stadio dello spirito assoluto vuol dire diventare l'Io parlante autocosciente, allora possiamo aggiungere che questo parlare dell'Io parlante non è semplicemente un discorso *sul* mondo al di fuori, ma è costitutivo del mondo; per di più, è l'autocoscienza del mondo stesso, reso accessibile a se stesso proprio attraverso il parlare, cioè attraverso il linguaggio.

Bisogna spingere i *claims* di Gadamer oltre gli esiti di Gadamer stesso, scriveva Vattimo nel suo articolo (Vattimo 2000: 330)¹². Ciò significa anche intraprendere (e sviluppare) il confronto tra Gadamer e Heidegger. Vattimo continua questo dialogo tra i due filosofi leggendo la tesi gadameriana sull'essere-linguaggio alla luce dei passi di *Sein und Zeit* dove Heidegger dice che « C'è [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa è soltanto in quanto e fin tanto che l'Esserci è » (Heidegger 1976: 281–282). La differenza ontologica, sottolineata da un decisivo *non* in questa frase (essere e *non* ente), introduce la dimensione linguistica attraverso il nesso: essere — verità — esserci. Come spiega Vattimo: « L'essere è costitutivamente comprensibilità e linguaggio perché non è *Seiendes*, non è, anzitutto autenticamente, ente » (Vattimo 2000: 331). La tesi di Gadamer si può dunque riformulare dicendo che l'essere può essere compreso perché

10. Tra le varie interpretazioni della frase di Gadamer si stagliano quelle che vedono in essa un "coerente realismo" oppure un "realismo prospettivista" (cfr. Wachterhauser 1994), poi quelle che leggono come una sorta di nominalismo antiontologico (cfr. Rorty 2001), o ancora come una tesi epistemologica con una minima implicazione metafisica (D'Agostini 2005), nel senso che l'essere si dà (a comprendere) nel linguaggio e non che l'essere sia linguaggio. Si potrebbe obiettare che queste interpretazioni, in un modo o nell'altro, non riconoscono pienamente proprio l'aspetto ontologico che richiede l'equiparazione tra essere e linguaggio. Si rimanda anche all'articolo di Marino 2013; e anche a Di Cesare 2001.

11. Cfr. Redding 1996: 142.

12. Cfr. Bernstein 1983: 150.

è linguaggio e dunque si dà nel linguaggio. Per concepirsi però come linguaggio l'essere deve mostrarsi nella sua differenza (ontologica) dall'ente. Oppure detto in altri termini: l'essere si dà nella misura in cui l'ente si nega (cfr. Vattimo 2000: 331) e l'ente si nega non nel senso che sparisce in quanto tale, ma nel senso che rimanda a qualcos'altro oltre se stesso, cioè rimanda alla possibilità della propria trasformazione. Perciò, sia la formula di Gadamer sull'essere–linguaggio sia l'ermeneutica che prende le mosse da Heidegger sfociano per Vattimo in una progettualità d'impronta senz'altro etica e politica. “Oltrepassamento del reale” è la vocazione che dipende dalla differenza ontologica: l'essere non è l'ente, e dunque c'è uno scarto tra l'essere e l'ente stesso (ma anche tra l'ente e l'ente). Ossia: “il destino” delle cose e della cosiddetta realtà potrebbe essere diverso perché non si esaurisce nella loro ovvietà e nella loro presenza immediata. Per Vattimo, la vocazione dell'oltrepassamento del reale, come “la vocazione dell'essere vero”, significa innanzitutto assumere radicalmente la propria storicità (vedere la propria eredità piuttosto come trasmissione storica, come accadimento dell'essere e non come tradizione pietrificata) e prendere la decisione nella situazione effettiva. È proprio in virtù di questa decisione che l'essere accade: l'essere dunque non è l'oggetto di una descrizione, ma l'apertura di una nuova possibilità che oltrepassa il reale (nega l'ente), cioè lo apre verso determinazioni storicamente diverse. Nell'interpretazione vattimiana, l'assimilazione di tutto l'essere al linguaggio in ultima istanza conduce, sulla scia di Heidegger, alla comprensione dell'essere come *Seinsgeschichte*, cioè come un evento che accade di volta in volta, e accade soprattutto in virtù di un certo atteggiamento decidente dell'esserci. Solo in questo senso si riesce a capire perché la differenza tra *Seiendes* e *Sein* per Vattimo implichi uno « sforzo verso l'essere » (cfr. Vattimo 2000: 333). Se l'essere è “la meta” di uno sforzo, vuol dire che anche la stessa differenza ontologica non va intesa come descrizione di che cosa l'ente e l'essere sarebbero “veramente” (Vattimo invece parla di un'indicazione teleologica; cfr. Vattimo 2001: 59). Per certi versi la differenza ontologica richiede di essere sempre e di nuovo riaffermata all'interno di un progetto decidente dell'esserci. Lo sforzo verso l'essere è dunque necessariamente uno sforzo verso il linguaggio, non come ricerca della parola adeguata nella descrizione giusta della cosa, ma come sforzo di interpretare e dunque di trasformare la realtà, a partire dall'appello che arriva dalla propria trasmissione storico–culturale (*Überlieferung*): *Weltverstehen* è *Weltverändern*. Così intesa, l'ontologia ermeneutica, secondo Vattimo, si può illustrare anche come erede legittima della miglior tradizione della filosofia classica tedesca (Vattimo 2011: 59): comprensione, linguaggio o spirito (cfr. Vattimo 2000: 334) sono i fondamenti ontologici per una nozione diversa della realtà (dunque, ripensamento e non rifiuto della realtà, come tra l'altro fraintendono e interpretano superficialmente i co-

siddetti neorealisti)¹³. Questo vuol dire che anche l'ermeneutica stessa non si può ridurre a una teoria dell'insormontabile finitezza (*unüberwindliche Endlichkeit*) della comprensione, ma, se assunta autenticamente e radicalmente, essa è anche la fondamentale rivoluzione dell'ontologia (cfr. Vattimo 2001:53).

4. Cancellazione del tempo e costituzione della storia

La domanda che ci chiediamo ora è se anche il testo hegeliano possa ricevere la stessa radicalizzazione ontologica, proprio a partire da una possibile traduzione italiana della sentenza di Hegel di cui ci siamo occupati sopra. La marginalità di una virgola riveste anche qui un ruolo centrale: togliendo le virgole facciamo emergere una dimensione ontologica ed ermeneutica di Hegel che a prima vista sembra esclusa. La domanda dunque si ripete: quale sarebbe la differenza tra “il tempo è il concetto stesso che c'è” e “il tempo è il concetto stesso, che c'è” (oppure nella sua versione invertita: “il concetto, che c'è, è il tempo”)?

Nel primo caso il tempo è identificato col concetto, il quale *intrinsecamente* c'è, ed esiste attraverso una determinazione che lo colloca a un certo posto (il significato della particella *da*)¹⁴. È un concetto finito, potremmo dire, e, come abbiamo già sostenuto, non si tratta di questo o di quel concetto, ma della concettualità in quanto tale e dunque della sua finitezza. Il concetto è dunque il tempo. Sullo sfondo di questa definizione però non è lasciata nessuna possibilità che ci sarebbe un'altra concettualità non identificabile col tempo. In altri termini, il tempo è il concetto che c'è perché il concetto si dia sempre nel tempo (non si tratta soltanto della finitezza ma anche del suo *Grund*, affinché la finitezza sia tale). D'altronde, il tempo che si dà è il concetto, e dunque non ci sarebbe un'altra dimensione temporale che starebbe fuori della portata concettuale. Ciò che il concetto può afferrare e comprendere è nel tempo, dunque finito, determinato, perché lo stesso concetto è il tempo. Però il concetto può afferrare anche questo stesso afferrare delle “cose finite”, e proprio per questo esso non può essere ridotto alla sua

13. È più che chiaro che la frase “l'essere è linguaggio” non vuol dire in nessun modo che tutto è il linguaggio, cioè che ogni cosa esistente sarebbe un elemento linguistico, oppure che ogni cosa espressa linguisticamente esiste (le critiche “realiste” dunque si ostinano contro un nemico inesistente, o per lo meno banalizzato, per essere criticato facilmente). La differenza ontologica ci insegna di non confondere i due piani: il piano dell'essere e il piano dell'ente. Nonostante ciò questi due piani interagiscono nel senso che l'essere-linguaggio è la condizione per cui l'ente è accessibile, e anche trasformabile. Il linguaggio è dunque la condizione anche della sua storicità, nella quale la realtà composta da una pluralità di enti potrebbe assumere diverse figure e configurazioni.

14. Secondo Meulen in questo “da” (qui) risiede il momento della negazione e della differenza, e dunque un rapporto all'altro (Meulen 1953: 90).

dimensione temporale (come qualcosa nel tempo), perché d'altronde ne sta a fondo come la sua potenza (cfr. Hegel 2002: 113).

Nel secondo caso o modo di scrivere la traduzione usando le virgole abbiamo una restrizione, una definizione specifica del concetto stesso (*Begriff selbst*), e solo all'interno di una tale restrizione è possibile parlare del tempo. Questa restrizione comunque lascia una possibilità, ed è quella che indica un'altra concettualità, non assimilabile alla temporalità: se il tempo è *quel* concetto, che c'è, che esiste, allora il tempo non è la concettualità in quanto tale, ma una certa determinazione del concetto, per cui ci sarebbero altre determinazioni del concetto che non coincidono col tempo, e presumibilmente stanno fuori di esso. Dunque le virgole "salvano" il concetto dalla sua totale immersione nel tempo. Già da questa spiegazione, che partiva dal caso marginale di una virgola, è facile notare perché tra le due possibili interpretazioni la prima si presti facilmente a una lettura più ermeneutica della identificazione tra tempo e concetto.

Tuttavia Hegel dice che il tempo va eliminato, e ciò nel momento in cui lo spirito che appare nel tempo comprende il suo concetto. Se il tempo deve essere cancellato, allora la dimensione concettuale perde la sua finitezza lasciandosi superare nell'ambito dell'eternità e del fuori-tempo? Quando il concetto coglie se stesso non è che, come dice Kojève, il tempo (e per lui anche il tempo storico umano) termini e si produca un'eternità del *logos* e dell'autocoscienza piena? Le letture che in Hegel vedono il supremo atto della metafisica occidentale insistono su questo punto dove il tempo (e dunque la fenomenologia dello spirito) termina per lasciare lo spazio al *logos* eterno¹⁵.

Un'altra interpretazione, però, si fa avanti se il brano di Hegel viene letto insieme ad alcuni altri dell'*Enciclopedia*¹⁶, e anche dell'*Estetica*¹⁷. In questi brani viene ancora sottolineato ciò che già era presente nella *Fenomenologia*: oltre all'identità tra tempo e concetto, c'è anche quella tra tempo e autocoscienza. Il tempo è il principio dell'autocoscienza nella sua exteriorità, ovvero, il Sé nella sua forma esteriore, intuibile. Va notato che Heidegger nel suo *Kantbuch* dimostrava, a proposito dell'appercezione trascendentale, pro-

15. E secondo Heidegger, infatti, il tempo volgare, cioè il tempo determinato da una successione formalizzata e livellata degli "ora", ha la sua verità soltanto nell'idea dell'eternità, come il vero presente intemporale (Heidegger 1976: 514)

16. « Il tempo è il medesimo principio dell'Io=Io della pura autocoscienza; ma è il medesimo principio o il concetto semplice ancora nella sua intera exteriorità e astrazione — come il *divenire* soltanto intuito, il puro essere in sé come semplicemente un venire fuori di sé [...] Ma il concetto, nella sua identità esistente liberamente per sé, Io=Io, è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà, e quindi il tempo non è la potenza a cui esso soggiace, né il concetto è nel tempo o qualcosa di temporale, ma è piuttosto la potenza del tempo, che è soltanto questa negatività come exteriorità » (Hegel 2002: 112–113).

17. « L'io è nel tempo e il tempo è l'essere del soggetto stesso » (Hegel 1978: 1196).

prio questo: il tempo è la più profonda radice del soggetto trascendentale e dunque la forma sia dell'autocoscienza che dell'immaginazione. Rimane da chiedersi perché Heidegger non si sia accorto della prossimità della propria analisi con quella di Hegel¹⁸. Sulla dialettica tra tempo e concetto, e tra Sé–autocoscienza e tempo si è espresso anche Manfred Riedel (cfr. Riedel 1973), sostenendo che solo attraverso questa dialettica diventa possibile introdurre il principio della libertà nella storia. Altrimenti la storia ci appare o come destino o come un insensato campo di casualità caduche, altrettanto invariabili.

Dunque, il concetto, il Sé, coglie il tempo come ciò che prima era *solo* intuito, dunque come *solo* il proprio esserci esteriore, “naturale”, e *attraverso* questo cogliere riflettente leva la propria forma temporale. Da notare che “levare” è una delle traduzioni italiane per l'*Aufhebung* hegeliana, e dunque il tempo stesso subisce questo processo di trasformazione: il tempo si libera dalla propria formalità e dunque dalla datità esteriore alla quale funge da forma. Ciò che si raggiunge così, però, non è l'eternità extra-temporale di stampo metafisico, bensì qualcos'altro. Anche Koyré, nel suo influente saggio *Hegel a Jena*, dice che la cancellazione del tempo non deve essere intesa come se il tempo cessasse di esistere:

[è] la 'nozione', vuota e astratta, del tempo che Hegel cerca di distruggere mostrandoci e descrivendoci come si costituisce il tempo nella realtà vivente dello spirito. Deduzione del tempo? Costruzione? Entrambi i termini sono impropri [...] Non si tratta affatto, lo ripetiamo, di un'analisi della nozione (astratta) del tempo (astratto), di quel tempo esibito dalla fisica, tempo newtoniano e kantiano, il tempo in linea retta delle formule e degli orologi. Si tratta di ben altro: del tempo stesso, della realtà spirituale del tempo (Koyré 1980:155–156).

Dunque, abbiamo a che fare con una critica e con il superamento di Kant e della sua estetica trascendentale: il tempo smette di essere pura forma, pura intuizione vuota, ma non smette di esistere in quanto tale, perché si rivela come una sorta di tempo riempito¹⁹, cioè come esperienza storica, e in ultima istanza come *begriffene Geschichte* (storia concettualmente intesa,

18. Lo nota però Derrida (Derrida 1997: 76). Sulle altre prossimità tra Hegel e Heidegger (come ad esempio quella tra *Aufhebung* e *Destruktion*), messe in risalto da Derrida, nonché sul ruolo che il pensiero hegeliano ha avuto per Derrida negli anni Sessanta (Hegel come lente attraverso cui Derrida legge Heidegger, rifiutando le letture che Kojève ha dato sia di Hegel sia di Heidegger), si veda Gratton 2015.

19. Nella sua *Filosofia dello spirito* jenesi del 1805–1806 Hegel dice perfino che prima del tempo riempito, cioè prima della storia, il tempo in quanto tale non esiste: « Il tempo è il concetto puro — il vuoto Sé intuito nel suo movimento, così come lo spazio [è il vuoto Sé intuito] nella sua quiete. Prima di essere il tempo riempito, il tempo non è affatto. Il suo riempimento è il reale ritornato in sé dal vuoto tempo — la sua intuizione di se stesso è il tempo — il non–oggettivo. Ma se noi diciamo: prima del mondo (noi intendiamo:) tempo senza riempimento — il pensiero del tempo, appunto il pensante, il riflesso in sé. È necessario trascendere questo tempo [...] » (Hegel 2008a: 175).

secondo la traduzione di Garelli e De Negri, oppure la storia compresa concettualmente, secondo la traduzione di Cicero). Il concetto della storia concepita, cioè compresa concettualmente, viene fuori proprio nelle ultime righe della *Fenomenologia*, nel punto dove lo spirito ha raggiunto il proprio concetto, cioè non c'è più nessun contenuto che gli sta davanti, come datità, o come sostanza, perché ora è in grado di vedere se stesso in un qualsiasi contenuto esterno, il quale viene colto come *propria* esteriorizzazione.

La lingua italiana ci permette un gioco di parole che in altre lingue forse non sarebbe possibile (non almeno in tedesco): la storia concepita è la storia iniziata, generata nel e con il concetto (per il doppio significato del verbo “concepire”, che significa generare, creare, dare il germe di una nova vita, ma anche cominciare a sentire, provare). La storia concepita, dunque, si genera col concetto che coglie se stesso e così leva la propria forma temporale *cominciando a esperire* il tempo non più come forma esteriore ma come propria storia colma di esperienze dove ciascuna è un momento del concetto²⁰. È nient'altro che il divenire dello spirito nel tempo; e allorché esso si sa come spirito *nel tempo*, ossia quando sa se stesso come libertà temporalizzata, esso è pronto a costituirsi *come* storia. Dunque la cancellazione del tempo non è la “rivincità” della staticità e dell'eterno che finalmente prevale sulla dinamicità terminando il movimento, ma è un cambiamento nel carattere del movimento stesso (nonché dell'eternità stessa), che ora possiede un contenuto concettuale, un senso, oppure una profondità storica. Perciò il concetto che sa se stesso come tale, e non vede più il tempo come qualcosa al di fuori da intuire e misurare, è costitutivo della storia. Sarebbe forse opportuno notare che il termine “storia concettualmente intesa” è quasi un pleonaso, ovvero una ridondanza: non c'è storia che non sia *begriffene*. È necessaria la mediazione del senso, del *logos*, del pensiero, che nella serie degli eventi non vede soltanto « un movimento greve e una lenta successione di spiriti » (Hegel 2008: 530), ma anche un lavoro dello spirito, ossia un prodotto della libertà. La storia è perciò il tempo cancellato come necessità o come “destino” e affermato come libertà. Lo spirito appare comunque nel tempo, ma non è, potremmo dire, sottomesso al tempo. Il tempo non è il suo destino. È solo la forma esteriore sotto la quale lo spirito appare, ma quando esso coglie il suo concetto, cioè quando lo spirito coglie se stesso come concetto del tempo²¹, il tempo passa alla storia, cioè diventa l'orizzonte della libertà. Questo processo va illustrato come disalienazione

20. « La coscienza filosofica cancella il tempo solo nel senso che raccoglie il frutto delle esperienze fatte e le trasmuta in momenti del Concetto, o della scienza » (Dottori 2007: 268).

21. L'idea dello spirito come tempo (*Der Geist ist Zeit*) viene esplicitamente espressa negli scritti jenesi (Hegel 1976: 5): la natura è *nello* spazio, e tutto ciò che è successo rimane presente, mentre lo spirito è il tempo, e ha annientato il suo passato.

del tempo²²: finché rimane naturale, il tempo è il tempo alienato; in seguito, il tempo viene soppresso nella sua esteriorità, come tempo-forma del corso naturale delle cose, come una serie lineare dei casi singoli e indifferenti. Con la sua soppressione è inaugurato il passaggio dalla natura alla storia. Gli atti e i fenomeni dello spirito non si danno come figure naturali determinate da qualche legge universale, che si susseguono l'uno dopo l'altra nella successione temporale, ma come formazioni storiche suscettibili di trasformazioni profonde e soggette sempre a un cambiamento radicale.

Insomma, tutto il discorso sul levare (*Aufhebung*) del tempo va interpretato come costituirsi della storia: il tempo è *aufgehoben*, superato, divenuto storia, per cui smette di essere formale e vuoto, kantiano, potremmo dire. La temporalità che si toglie in questo modo è un certo tipo di temporalità, o un certo modo di intenderla, il che è, potremmo dire, proprio il modo volgare di intendere il tempo: il tempo della natura, il tempo lineare, intuito, misurabile ecc²³. Alla fine, il tempo divenuto storia è il tempo divenuto un mondo, determinato culturalmente, storicamente e politicamente — un mondo che è sempre nel divenire, dunque sempre aperto alle possibilità del suo cambiamento.

5. La differenziazione del tempo: il riemergere di una virgola?

Abbiamo visto che nella lettura di Vattimo la sentenza gadameriana si spiegava attraverso la differenza ontologica tra essere ed ente: l'essere è linguaggio, proprio perché non è ente. Potremmo affermare che anche in Hegel, con l'identificazione tra concetto e tempo, e poi attraverso l'*Aufhebung* del tempo, entra in gioco una differenza — e non è azzardato dire “differenza ontologica” — tra storia e tempo. La storia non è il mero tempo in cui una contingenza si perde lasciando il posto a un'altra contingenza successiva, senza nessun rapporto reciproco e nessuna determinazione interiore; la storia non è una tale temporalità (tra l'altro dominata dal Presente), perché il tempo è già concetto, e tutto il suo sviluppo (e anche la sua *Aufhebung*) si svolge nel *medium* del concetto e dell'autocoscienza. Dunque c'è una differenza tra storia e tempo che va portata avanti prendendo le mosse

22. Che nel sapere assoluto si tratti di un superamento del “tempo di alienazione” lo afferma Catherine Malabou (Malabou 2005: 128).

23. In una nota del suo saggio *Ousia e grammé* Derrida sostiene che « sarebbe molto frettoloso e semplicatorio dire che il concetto hegeliano di tempo è preso a prestito da una “fisica” o da una “filosofia della natura”, e che esso passa così senza modifiche essenziali in una “filosofia dello spirito” o in una “filosofia della storia”. Il tempo è anche questo passaggio stesso » (Derrida 1997: 78). La critica è chiaramente rivolta a Heidegger (cfr. Heidegger 1976: 537; e anche Heidegger 1988: 208).

dalla loro identificazione col concetto²⁴. E anch'essa non è descrittiva, non è la differenza *fattuale* tra storia e tempo; anzi essa va sempre ribadita e riaffermata nella prassi concreta storica: cioè, la differenza tra storia e tempo assume la forma di un oltrepassamento del reale e del presente nella prassi. Potremmo dire che ogni atto storico, o per lo meno ogni grande evento, come ad esempio la Rivoluzione francese, è una ripetuta cancellazione del tempo naturale e formale e altrettanto la riaffermazione dell'apertura alla storia, al possibile e al nuovo. La storia dunque si costituisce come una rottura, una discontinuità, rispetto alla mera successione temporale e all'immediatezza del dato, per cui ogni dato si rivela un *fatto* storico: ciò che è fatto, prodotto, mediato dall'attività di un soggetto, e pertanto anche concretizzato nel contesto che determina il suo senso. Questo vuol dire anche che il senso degli eventi storici non risiede fuori, in qualche trascendenza, sia essa divina o no, oppure in qualche piano della natura. Il senso della storia è immanente alla storia stessa e dunque si può dispiegare soltanto a partire dalla prassi storica e mediante l'autocoscienza che essa porta avanti: è la storia stessa che si dà il proprio senso, o meno. L'identità hegeliana tra tempo, concetto e autocoscienza, all'interno dell'orizzonte della *Geschichtlichkeit*, va interpretata anche come affermazione dell'assoluta immanenza della storia e del senso della storia.

La differenza tra storia e tempo è analoga dunque alla differenza *ontologica*: affinché ci sia la storia, il tempo va negato, cancellato e superato, al pari dell'essere che si dà nella misura in cui l'ente si nega (cfr. Vattimo 2000: 331). Però in Hegel questo movimento della negazione si struttura piuttosto come autonegazione. Il piano dell'immanenza così viene affermato ulteriormente: è il tempo stesso che deve tornare a se stesso dalla sua forma alienante ed esteriore del tempo lineare e omogeneo. Dunque la storia non esiste accanto alla natura, ma si costituisce in seno alla natura (e infatti, l'essere umano diventando storico non perde tutti i caratteri del suo essere naturale). Analogamente alla costituzione dell'autocoscienza in Hegel, il quale è il movimento della stessa coscienza oggettiva che torna a sé dalla sua immersione nell'oggetto esteriore, il costituirsi della storia è automovimento del tempo stesso, che si autonega attraverso la mediazione dello spirito nell'atto del sapere. La storia è dunque l'autocoscienza del

24. Anche quelle letture di Hegel — come ad esempio tra alcuni autori della scuola jugoslava *Praxis* —, che comunque insistevano sull'apertura dell'orizzonte storico in Hegel e sulla linea Hegel-Marx, sorvolavano sul fatto che il rapporto tra tempo e storia è molto più complesso e non si può ridurre a una semplice identificazione tempo=storia, accanto alla quale c'è spazio=natura (Cfr. Kangrga 1984). Tra l'altro, queste affermazioni contravvengono a Hegel stesso, il quale dice che soltanto ciò che è naturale è sottoposto al tempo (cfr. Hegel 2002: 113). E dunque l'identificazione unilaterale tra tempo e storia comporterebbe dei problemi nella direzione di una "naturalizzazione" della storia stessa.

tempo, il tempo che sa se stesso nella sua identità con il concetto che c'è. La differenza — ontologica — tra storia e tempo è di tipo speculativo; vale a dire, non esclude la loro identità. La storia è il tempo, però, nella sua dimensione interiore, spirituale (umana, direbbero Kojève, nonché i marxisti jugoslavi della scuola *Praxis*). Dunque, c'è un'identità, ed è in seno a questa identità che si sviluppa la differenza tra storia e tempo. In altri termini, come abbiamo già detto, questa differenza va prodotta, portata avanti: la storia si crea nella sua discontinuità con il mero tempo omogeneo e neutrale²⁵. Il lavoro dello spirito è sempre *nel* tempo *contro* il tempo e *come* tempo; possiamo aggiungere anche *verso* il tempo²⁶. La differenza importante che viene fuori è anche quella tra il tempo e il concetto del tempo²⁷: il concetto del tempo è un risultato del processo del tempo concepito, ma anche il processo stesso, cioè lo spirito storico.

L'identità di tempo e concetto, quindi, potrebbe essere soltanto l'inizio del processo di differenziazione e di produzione della storia e non l'intera verità riassunta in una formula (come per Kojève). Abbiamo proposto di scrivere "il tempo è il concetto che c'è" senza virgola, per ribadire tale identità, e per affermare ulteriormente l'impossibilità di un *ché* al di fuori del concetto che si dà. Però questo non vuol dire che il concetto rimanga uguale a se stesso. Anzi, ciò che gli manca è l'aspetto dell'autocoscienza, dell'autoriflessione: il concetto che solo c'è non riflette se stesso, e dunque non coglie se stesso, per cui il tempo gli appare come esteriore. D'altronde, tutto questo non significa nemmeno che il tempo, nella sua identità col concetto, debba rimanere uguale a se stesso. Il tempo va eliminato, per essere elevato al livello della storia. Ciò che l'identità tra concetto e tempo innesca è proprio il percorso della loro differenza nell'identità.

Se ci atteniamo ancora all'interpretazione "per via di una virgola", viene da chiederci: non è che la differenziazione tra storia e tempo faccia riapparire la virgola in un altro luogo? Abbiamo a che fare con una cancellazione e poi con un ritorno della virgola? Questa sarebbe la virgola che definisce non il concetto, bensì il tempo nel dire: il tempo, che è naturale, esteriore e formale, è il concetto che c'è, ma esso non coglie ancora se stesso. E dunque c'è un'*altra* temporalità che corrisponde meglio alla natura del concetto stesso, anzi essa sarebbe il concetto stesso che si riflette e coglie se stesso.

25. Kojève, nella sua ottica antropologica, direbbe: « L'uomo non emerge dalla natura come un risultato della sua evoluzione 'naturale', ma si *crea* liberamente creando il mondo storico » (Kojève 1980: 288).

26. Dunque non ci si può limitare a dire che lo spirito arriva alla sua essenza attraverso il tempo (*durch die Zeit*, cfr. Dubsky 1961: 78), di modo che una volta arrivato si sbarazza dal tempo. Il rapporto col tempo include tutta una serie delle determinazioni relazionali (contro il tempo, verso il tempo, come il tempo), grazie alle quali lo spirito riesce a concepirsi come storia.

27. Per di più, per Meulen il *concetto* del tempo hegeliano corrisponde alla *Zeitlichkeit* in Heidegger. Si veda Meulen 1953: 89–91.

Anziché dire che c'è un'altra concettualità oltre il tempo (e qui si collocano diverse letture metafisiche o le letture della insuperabile metafisicità di Hegel), bisogna dire che c'è un'altra temporalità, che esprime meglio il movimento del concetto. E questa è la *Geschichtlichkeit*, la storia, che Hegel definisce anche come tempo del concetto, non più la sua estensione (*Nachfolge, Jetztfolge*), ma la sua profondità.

Questo “movimento di una virgola” rispecchia per certi versi la dialettica speculativa che intercorre tra tempo, concetto e storia. Siccome il tempo è il concetto, l'orizzonte della comprensibilità del mondo, cioè il concetto, è temporalizzato. Però questa dialettica non può non influire sulla struttura del tempo stesso, per cui il tempo non è univoco, e non può avere un solo significato. Dire che il tempo è il concetto equivale a dire che anche il tempo va inteso nel suo divenire e nel suo movimento²⁸. “Il riemergere della virgola” che delimita il tempo è dunque la conseguenza dell'omissione della virgola che lascia identificare tempo e concetto senza residui. “Il tempo è il concetto stesso che c'è” va integrato con “il tempo, che è il tempo della natura”, “il tempo, che diventa la storia” e così via. La differenziazione del tempo o dei diversi orizzonti temporali (dal tempo naturale al tempo storico) è inseparabile dalla sua identità col concetto che c'è. Anzi, l'unico modo coerente di interpretare il tempo è di intenderlo come qualcosa a sua volta di temporalizzato e storicizzato. E uno degli esiti ontologico-ermeneutici del sapere assoluto in Hegel, oltre a una sorta di *Verflüssigung der Gegenständlichkeit* che viene finalmente riportata all'autocoscienza, è anche questa “maturazione” del tempo fino a diventare tempo storico.

Che cosa allora significherebbe la chiusura della *Fenomenologia* — se, seguendo le tracce del testo di Derrida, citato all'inizio di questo articolo, diciamo che non si può dare un altro concetto del tempo che non sia metafisico, perché il tempo appartiene alla concettualità metafisica, e il sistema della metafisica offre già le risorse per il suo rovesciamento? Non è forse la costituzione della storia concettualmente intesa proprio quest'altra temporalità — apparentemente altra, perché garantita e sostenuta dallo stesso sistema della metafisica? Cioè: nonostante tutto, il gesto hegeliano rappresenta la conferma della diagnosi derridiana della natura metafisica

28. Ma tutto ciò non è quella temporalizzazione della temporalità di cui parla Heidegger alla fine del paragrafo 82 di *Essere e tempo*? E se lo è, queste conclusioni contraddicono Heidegger stesso nel suo corso su Hegel del 1930–1931: « E se ora Hegel parla del tempo nel contesto della problematica della storia e persino dello spirito, ciò avviene ogni volta in una traslitterazione, formalmente estesa a questi ambiti, del concetto di tempo della filosofia della natura » (Heidegger 1988: 208). Il nostro articolo si proponeva proprio di dimostrare che non c'è alcuna traslitterazione, ma trasfigurazione in quanto temporalizzazione, o meglio, modalizzazione del tempo. D'altronde, sulle congruenze tra Hegel e Heidegger in vista della *Scienza della logica* (la medesimezza tra l'oggettività hegeliana e la *Weltzeit* heideggeriana) rimandiamo a Vitiello 1979: 15–43. Per altri versi anche cfr. Meulen 1953: 92–124.

del concetto di tempo? La sua diagnosi era rivolta soprattutto a Heidegger e alla sua distruzione del tempo volgare in *Sein und Zeit*, la quale comunque si appoggiava sulla differenza tra un tempo originario, autentico, e tempo derivato. E quindi Derrida si chiede giustamente: l'opposizione di derivato e originario non è ancora metafisica? (cfr. Derrida 1997: 99). A tal proposito dobbiamo dire che nel discorso sulla storia concettualmente intesa, nel sapere assoluto, non si tratta né di autenticità né di qualche progetto autentico o della temporalità originaria: lo spirito non è caduto e non si è perso nel tempo come nella sua inautentica esistenza da cui deve emanciparsi. Lo spirito è il tempo stesso, è il movimento della *sua* esteriorizzazione sotto la forma del tempo. « Il negativo è il negativo di se stesso », scriveva Hegel (Hegel 2008: 526), per cui la negatività non può essere vista come *Verfallen* nell'inautenticità da cui si libera con un progetto di esistenza autentica. Il ritorno a se stesso dalla propria esteriorizzazione (svolgendosi nel tempo) deve essere inteso come autoriflessione dell'esteriorizzazione, del negativo che si sa come *negativo di se stesso* e dunque si sa come autonegazione²⁹. In altri termini, lo spirito torna a se stesso quando si coglie come tempo (*als Zeit*) e non più nel tempo (*in der Zeit*). Il passaggio dall'*in der Zeit* all'*als Zeit* è fondamentale per comprendere l'autodeterminazione dello spirito, non come un ritorno all'autenticità, ma come — semmai potremmo dire — un unico percorso dell'inautenticità, dell'errore, del negativo, della contingenza, che alla fine si rivela non diverso dal percorso dell'autenticità, della verità. Non c'è né salto né caduta dall'uno nell'altro. È quel percorso che c'è, in cui siamo coinvolti, e tutte le differenziazioni, le discontinuità e le rotture sono legittimate al suo interno. È quindi difficile vedere qui uno spostamento intrametafisico: sì, si tratta del passaggio da una temporalità a un'altra, ma solo se questo passaggio viene visto come una trasfigurazione della temporalità e produzione della storia. E la differenza dell'una dall'altra riguarda soprattutto la prassi, il momento della decisione³⁰, della nascita del nuovo — per dirla con il giovane Lukács (cfr. Lukács 1977: 392).

Se, per così dire, spingendo le tesi di Hegel oltre gli esiti di Hegel stesso,

29. Il tempo è infatti permeato dalla logica della negazione. Il tempo contiene la determinazione del negativo, dice Hegel in *Die Vernunft in der Geschichte* (cfr. Hegel 1930: 133). E infatti ciò che permette l'identità tra tempo e concetto è la loro comune struttura negativa. Anche il cosiddetto tempo ordinario, definito attraverso l'irreversibile successione lineare, è dominato dalla negatività (ogni momento, ogni 'ora' nega il momento precedente e sarà negato da quello successivo). Il tempo è la negatività assoluta per cui il concetto gli appartiene intrinsecamente come sua potenza. E il ruolo del sapere assoluto sta proprio nel *sapere* questa negatività come propria, togliendo la sua esteriorità, il che corrisponde esattamente al passaggio al tempo storico.

30. Questo tempo storico, concreto, riempito, il tempo della prassi, che si basa sulla decisione che apre verso il nuovo potrebbe essere ricondotto al *Kairos* greco (cfr. Wohlfahrt 1982: 70-73). Allora non è forse la cancellazione del tempo e il passaggio dall'*in Zeit* all'*als Zeit*, e alla storia concettualmente intesa, in effetti il passaggio da *Kronos* a *Kairos*?

la nostra indagine si appoggiava a quella di Vattimo rispetto all'ermeneutica gadameriana, allora non perdiamo l'occasione di ribadire: al pari della tesi sull'essere che è linguaggio, il che non si può ridurre al fatto che l'essere si dà nel linguaggio, cioè si esprime e comprende attraverso il mezzo linguistico, così nemmeno possiamo accontentarci di dire che il concetto è nel tempo. In questo modo si rimane su un piano soggettivistico e anche gnoseologico della questione, perché il linguaggio/il concetto si intendono solo come il tramite della comprensione o dell'esperienza. Bisogna dire che un'interpretazione *ontologica* coerente deve giungere sia all'identità tra essere e linguaggio sia all'identità tra tempo e concetto. Dire che l'essere si manifesta nel linguaggio, e anche che il concetto si manifesta nel tempo, potrebbe essere fuorviante, perché così il carattere stesso dell'essere/linguaggio e del tempo/concetto viene eluso (se ci si limita alla "manifestazione di qualcosa in qualcos'altro" rimane infatti inspiegabile *perché* l'essere si dia nel linguaggio e *perché* il concetto si dia nel tempo). Una tesi ontologica deve adentarsi nei punti di identità e di differenza tra essere e linguaggio/tempo e concetto. E per di più, essa è necessaria per articolare, in modo soddisfacente, la storia e la possibilità della storicità, e quindi il rapporto dialettico tra storia e tempo.

Riferimenti bibliografici

- BERNSTEIN R., *Beyond Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.
- CHIURAZZI G., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano–Udine 2011.
- D'AGOSTINI F., *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005.
- DERRIDA J., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- DI CESARE D., "Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica", in *L'essere, che può essere compreso, è linguaggi. Omaggio a Hans–Georg Gadamer*, a cura di D. Di Cesare, il Melangolo, Genova 2001, pp. 7–27.
- DOTTORI R., *Che cosa è il sapere assoluto?*, Il cannocchiale, 2007, n. 3: 245–282.
- DUBSKY I., „Über Hegels und Heideggers Begriff der Zeit“, 1961, «Hegel–Jahrbuch»: 73–83.
- GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 1*, Tübingen 1986, Mohr (Siebeck).
- HEGEL G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte: auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner*, Leipzig 1930.

- , *Fenomenologia dello spirito*, Vol II, trad. di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1973.
- , *Jenaer Systementwürfe I. (Gesammelte Werke; Bd. 6)*, hrsg. von K. Düsing u. H. Kimmmerle, Meiner, Hamburg 1976.
- , *Estetica*, trad. di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrineli, Milano 1978.
- , *Phänomenologie des Geistes. Werke 3 (Werke in 20 Bänden)*, redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1986.
- , *Fenomenologia dello spirito*, trad. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- , *Fenomenologia dello spirito. Prefazione–Introduzione–Il sapere assoluto*, a cura di M. Pagano, SEI, Torino 1996.
- , *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002.
- , *Fenomenologia dello spirito*, trad. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- , *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma–Bari 2008a.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 12*, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt 1976a.
- , *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.
- KANGRGA M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- KOJÈVE A., “Hegel, Marx e il Cristianesimo”, in *Interpretazione hegeliana*, a cura di R. Salvadori, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 283–309.
- , *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- KOYRÉ A., “Hegel a Jena”, in *Interpretazione hegeliana*, a cura di R. Salvadori, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 133–167.
- LUKÁCS G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Darmstadt 1977.
- MALABOU C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, London, New York 2005.
- MARINO S., *Hans–Georg Gadamer: idealismo linguistico o realismo?*, « Rivista di Estetica », n. 17: 122–127, 2013.
- MEULEN VAN DER J., *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Hain, Meisenheim/Glan 1953.
- MORANI R., “Dalla natura allo spirito. Il tempo nella Fenomenologia dello spirito”, *Annuario Filosofico*: 331–364, 2007.
- GRATTON P., “The Spirit of the Time Derrida’s Reading of Hegel in the 1964–65 Lecture Course”, « The New Centennial Review », Volume 15, Number 1: 49–65, 2015.

- REDDING P., *Hegel's hermeneutics*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1996.
- RIEDEL M., *System und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973.
- RORTY R., "L'essere che può venir compreso è il linguaggio", « Iride », n. 30: 313–322, 2001.
- TRAWNY P., "The Future of Time: Reflections on the Concept of Time in Hegel and Heidegger", « Research in Phenomenology », XXX, pp. 12–39, 2000.
- VATTIMO G., "Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere", « Iride », n. 30: 323–334, 2000.
- , "Weltverstehen–Weltverändern" in *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache: Hommage an Hans–Georg Gadamer*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 50–60.
- VITIELLO V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
- WACHTERHAUSER R.B., "Gadamer's Realism: The 'Belonginess' of Word and Reality", in *Hermeneutics and Truth*, a cura di B. Wachterhauser, University Press, Evanston: Northwestern 1994, pp. 148–171.
- WOHLFART G., *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust, Alber*, Freiburg 1982.

Il desiderio dell'immagine

Scrittura e visione in Maurice Blanchot

ROLANDO LONGOBARDI*

ENGLISH TITLE: *Yearning for image. Writing and vision in Maurice Blanchot*

ABSTRACT: Western philosophy has always posed the question about which would be the best way to communicate reality. The problem is not only to understand it, but also to find the right tool to make it more approachable. It must not be forgotten that before the word entered in use there was the language of vision. It is upon this philosophical reflection that Maurice Blanchot focuses its aesthetic thought. His reflection upon the subject issue of writing cannot leave unquestioned its antecedent: the image. The image which, gives the object meaning in order to fulfil its path of existence and hence culminating in the inevitable event of death. The death of the image as a necessary exchange in order to give life to writing. Man turning towards the understanding of the world into which he intends to live, manifested while a de-sire for completeness and a disaster of awareness. Same root; oriented towards heaven and destined to appear alone on the horizon.

KEYWORDS: word, image, Blanchot, death, yearning, disaster, corpse.

1. Tra visione e scrittura

Che cosa significa interrogarsi sul ruolo dell'immagine nella filosofia di Blanchot?

In uno dei testi più significativi per il pensiero estetico di Blanchot¹, dopo aver ripreso la tesi platonica contenuta nel Fedro sul ruolo negativo che la scrittura assume rispetto all'oralità, si sottolinea come l'assenza che si manifesta nello scritto, il silenzio che esso comunica, trova drammatica

* Insegna Filosofia e Storia nei licei e sta completando il dottorato di ricerca in Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Torino (longobardirolando@gmail.com).

1. M. BLANCHOT, *La bête de Lascaux*, in *Scritture della creazione*, a cura di A. Sartini, C. Tabacco, edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 17–26.

assonanza nell'arte figurativa. Nel silenzio, quale gesto della contemplazione, il soggetto conoscente mette in evidenza, nei riguardi dell'oggetto che intende conoscere, uno sguardo, un vedere in grado, come sostiene il filosofo Emmanuel Levinas all'interno di un saggio dedicato proprio all'amico, di dominarlo a distanza, di padroneggiarlo in una osservazione che è fascinazione, la sola capace di toccare quello che *si vede*². Lo sguardo, come strumento di conoscenza della realtà a disposizione del soggetto, viene catturato dall'opera compiendo un radicale rovesciamento nel rapporto tra le parole scritte e colui che le scrive. Questa sorta di rivoluzione copernicana che si realizza tra ciò che è scritto e il soggetto scrivente affiora nella funzione reiterante, interminabile e incessante data alla parola (in questo caso parola poetica), capace di far perdere all'io la propria ipseità, avvicinandolo a quella possibilità dell'impossibilità che è la morte. Scrive infatti Levinas:

scrivere è spezzare il legame che unisce la parola a me stesso, invertire il rapporto che mi fa parlare a un tu "farsi eco di ciò che non può cessare di parlare". Se la visione e la conoscenza consistono nel potere sui loro oggetti, nel dominarli a distanza, il rovesciamento eccezionale che la scrittura produce comporta l'essere toccato da ciò che si vede essere toccato a distanza. Lo sguardo è preso dall'opera, le parole guardano colui che scrive. (Così Blanchot definisce la fascinazione).³

Questo sguardo, sguardo di poeta, secondo la definizione dello stesso Levinas è in grado di creare una relazione tra ciò che non potrebbe essere altrimenti espresso; esso riconduce ad una assenza di un qualcosa che dovrebbe essere presente; sguardo di morte, sguardo su quello che, essendo morto, dice ciò che non si può dire: sguardo fantasma. L'io, così depotenziato della propria individualità, si offre ad una nuova relazione con il mondo da rappresentare; una relazione molto più intima perché manifestazione di una potenza che non viene dal soggetto, ma della quale il soggetto ha ormai bisogno per potersi comprendere. Ciò che in questo elaborato si vuole sottolineare è proprio la relazione tra l'oggetto reale e quello che di esso si manifesta nella visione; una relazione capace di porre in essere, sparendo, quello che altrimenti il soggetto conoscente non sarebbe mai portato ad annunciare; un linguaggio che possiamo definire non manifesto, nascosto, anche se appariscente: un linguaggio dell'immagine.

L'immagine, nel momento della propria manifestazione, in quanto possibile oggetto di conoscenza per il soggetto, assume una duplice, ambigua valenza; impossibilitata nel dire Altro da Sé, si svela sempre e solo come rinvio: spettro di ciò che non può essere rappresentato, concetto che non può

2. Cfr. E. LEVINAS, *Blanchot/Lo sguardo del poeta*, in *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario*, a cura di A. Ponzio e F. Fistetti, ed. Caratterimobili, Bari, 2015, p. 84.

3. *Ibidem*.

essere concettualizzato. La modalità con cui si manifesta questo linguaggio e come il soggetto si pone dinanzi ad esso, assumono i tratti di una relazione con il tragico.

2. La tragicità dell'artista

L'arte, per Blanchot, crea disagio. Essa, attraverso l'immagine « ci parla, e sembra che ci parli intimamente di noi⁴ ». È importante sottolineare come per il filosofo francese la relazione tra soggetto, immagine e oggetto, si leghi ad una dimensione definita come intima, perché capace di penetrare in profondità le passioni del soggetto, costringendolo ad uscire da un rapporto prettamente razionale o meglio, esclusivamente interno, che egli vorrebbe stabilire con la realtà al fine di poterla meglio controllare. Il sentimento che il soggetto prova dinanzi all'immagine è di profonda intimità, come in una sorta di stato estatico nel quale egli, nel rapporto con l'oggetto che esso stesso ha creato, si abbandona; si perde per potersi poi ritrovare. L'immagine così si pone in un luogo, in uno spazio nel quale s'incontrano e scontrano l'immutabilità delle cose eterne, che è apparenza, con l'impossibilità di dire quella verità che l'immagine intende affermare: il vero, che attraverso l'immagine s'intende raccontare, nasconde la verità rendendola incomunicabile. In tal senso, dunque, l'immagine è sempre rappresentazione esterna, che porta il soggetto fuori da sé, aprendolo alla relazione con l'esteriorità che dunque è dispersione, smarrimento, erranza, ma anche continuo rimando e punto di riferimento. Emerge come l'immagine sia qualcosa di tragico, o meglio, essa riguarda il tragico. Quello che l'opera d'arte pone in essere è un movimento di apertura e di chiusura, un confronto violento e indistinto nella misura in cui essa « rappresenta l'intimità in lotta di momenti inconciliabili e inseparabili, comunicazione lacerata tra la misura dell'opera che si fa potere e la dismisura dell'opera che vuole impossibilità, tra la forma in cui essa si coglie e l'illimitato in cui si rifiuta, tra l'opera come inizio e l'origine a partire da cui non si dà mai opera, dove regna l'inoperosità eterna⁵ ».

Ma cosa significa che attraverso l'immagine l'opera si mostra come inoperosa?

All'interno del testo *Lo spazio letterario* nel quale Maurice Blanchot raccoglie e commenta le proprie riflessioni intorno all'estetica e alla critica letteraria del XX secolo, il pensatore francese introduce un concetto, come quello di fascinazione, che risulta fondamentale nella riflessione critica sul

4. M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, p. 266 (tr. it. G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975², p. 222).

5. Ivi, p. 25.

ruolo mediano che l'immagine assume tra scrittura e letteratura, sottolineando come tale pensiero abbia la capacità di tutelare il soggetto che, ponendosi nella dimensione del voler comprendere la realtà, si pone a una certa distanza da essa, evitando la confusione altrimenti certa. Colui che vuole vedere, mantiene un contatto a distanza⁶. In questo modo, il vedere è libero, non è vincolato allo sguardo. Attraverso la fascinazione l'immagine apre ad una dimensione di passività, nella quale abbiamo tutto il potere di donare senso alle immagini senza tuttavia restarne imprigionati. L'immagine diviene allora il luogo nel quale la non-presenza *si presenta* alla dimensione del tempo e dello spazio; la fascinazione è questo luogo nuovo che si apre anche ad una nuova prospettiva di comprensione: l'immagine guardata *ci ri-guarda*. La visione non è più possibilità di vedere, ma impossibilità di non vedere. Scrive a tale riguardo il filosofo francese: « La fascinazione è lo sguardo della solitudine, lo sguardo dell'incessante e dell'interminabile in cui la cecità è ancora visione, visione che non è più possibilità di vedere, ma impossibilità di non vedere, l'impossibilità che si fa vedere e persevera — sempre e sempre — in una visione senza fine: sguardo smorto, sguardo diventato il fantasma di una visione eterna⁷ ».

Quello che muta in questa *contraddizione visuale* è il punto di vista, e con esso la relazione gnoseologica che si instaura tra l'oggetto della visione e il soggetto che vede. L'immagine, non lasciandosi ridurre ad una qualsiasi realtà, non si conosce (ed esiste) se non in relazione ad Altro, se non in relazione a qualcosa che ne dichiara, ontologicamente e gnoseologicamente, l'assenza. Il soggetto, l'artista, il pittore dinanzi all'immagine, si sente attratto, la desidera, ne è appassionato poiché, come dinanzi ad ogni passione, egli si sente più posseduto che possessore. Ciò che nella passione caratterizza l'atteggiamento del soggetto è quindi il suo tendere a...; tuttavia, nel vano tentativo di possedere l'immagine e con essa il desiderato obiettivo della comprensione del senso che porta con sé, egli ne vive la perdita, ne testimonia l'irraggiungibilità. Egli si rende conto che il luogo nel quale l'immagine intende prendere corpo è un luogo impossibile da comunicare e di conseguenza da vivere. Esso è il luogo dell'impossibilità del vivere, o meglio, luogo nel quale si rappresenta ciò che non vive più, che si colloca fuori (*dehors*) dalla realtà in quanto comunica altro dalla realtà. Il dramma del soggetto, la sua dimensione tragica consiste allora nell'abitare questa duplicità che l'immagine porta con sé: da un lato il desiderio di vedere; dall'altro l'impossibilità di rendere presente questo vedere, se non attraverso un'allusione a qualcosa che potrebbe somigliarle, quasi si stesse ponendo in essere una *mimesis* platonica.

6. Ivi, p. 17.

7. Ivi, pp. 17-18.

L'atto compiuto dall'immagine risulta radicale in quanto non si limita ad allontanare l'oggetto dalla visione, spostandolo di posto. Non si è dinanzi ad una, seppur non innocua, separazione, un allontanamento; l'immagine rende l'oggetto altro e, in quanto tale, lo nega. L'immagine non è innocente nella misura in cui non crea somiglianza ma, nella somiglianza, si manifesta la negazione di ciò che si vorrebbe rappresentare proprio perché radicalmente altro. L'immagine dunque dissimula ciò che desidera affermare. Questa è la contraddizione nella quale l'uomo si viene a trovare e che rende il tentativo di possedere la realtà, e insieme l'uomo stesso, tragico. L'incarico affidato all'immagine, secondo Blanchot, sarebbe dunque quello di dare origine all'uomo tragico. A lui Blanchot affida il compito di ristabilire un nesso tra una falsa soggettività e una nuova, nata dalle ceneri della propria dissoluzione. L'uomo tragico è colui per il quale

l'esistenza si è *improvvisamente* trasformata: era un chiaroscuro, ed ecco che è divenuta esigenza di assoluta chiarezza e, a un tempo, incontro di tenebre fitte, appello ad una parola vera e prova di uno spazio infinitamente silenzioso, insomma presenza di un mondo che è incapace di giustizia ed offre solo la beffa dei compromessi, mentre ciò che occorre è l'assoluto — solo l'assoluto: un mondo inabitabile dove bisogna abitare. Davanti all'uomo tragico, tutto si è improvvisamente irrigidito, dovunque c'è incompatibilità a confronto.⁸

Nella tragedia la realtà appare (è immaginata come) morente, e l'uomo come un cadavere⁹.

Questo è il mondo che spetta ora al soggetto abitare e rendere abitabile.

3. Ri-guardarsi dalla morte

Al fine di spiegare la relazione che si instaura tra la visione e la fascinazione che essa suscita e che pone il soggetto oltre la stessa semplice visione, bisogna anzitutto dire che la visione non può essere ridotta al semplice stare dinanzi alle cose della realtà. La visione come fascinazione chiama in causa qualcosa di più profondo e, per fare questo, si pone oltre la realtà. Questo andar oltre la realtà è ciò che viene compiuto esattamente dall'immagine artistica. Scrive a tale riguardo Levinas: « il procedimento più elementare dell'arte consiste nel sostituire all'oggetto la sua immagine. Immagine e non concetto »¹⁰. Prima della concettualizzazione dell'oggetto vi è dunque l'im-

8. M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 145 (tr. it. R. Ferrara, *L'infinito Intrattenimento*, Einaudi, Torino 1962, p. 131).

9. Cfr. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 223.

10. E. LEVINAS, *La réalité et son ombre, Noms propres*, Éditions Fata Morgana (1976), p. 20. (tr.it. C. Armeni, *La realtà e la sua ombra*, in *Nomi propri*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Genova, p. 176).

magine. Dinanzi all'immagine il soggetto è passivo (come dinanzi al ritmo della musica, che il soggetto non sceglie di sentire ma non può smettere di farlo). Se ci soffermiamo, come giustamente fa notare Giorgio Franck¹¹, sul verbo sostituire, emerge come l'immagine, nel tentativo di rappresentare la realtà, toglie il posto all'oggetto che, pur essendo lì presente, non lo è più. L'atto della sostituzione non rappresenta però una semplice appropriazione, seppure debita (in quanto confacente all'oggetto sostituito, quindi in qualche misura giustificata), del luogo che prima apparteneva all'oggetto ora immaginato. Tale sostituzione, questo spostamento, si mostra radicale perché irreversibile, unilaterale. Non è l'oggetto che lascia il posto, ma esso viene licenziato, deprivato della propria capacità di produrre effetti, ora attuati dall'immagine. Essa sostituisce l'oggetto in modo radicale, non come funzione palliativa di spostamento. Viene riconosciuto, nell'immagine che ha preso il posto, un nuovo originale statuto ontologico a ciò che viene rappresentato. Non più quell'oggetto, ma altro, l'oggetto non è altro che la sua alterità: l'immagine¹². L'immagine, restituita dallo spostamento, nella sua alterità mi ripropone l'oggetto sotto una forma nuova, inutilizzabile per me, proprio perché immagine, ovvero proprio perché *ciò che non è più quell'oggetto* che era prima, ma altro, reso ora come immagine. L'oggetto, pur essendo dinanzi a me, come precedentemente affermato, è inoperoso. Solo attraverso questa apparente contraddizione risulta possibile cogliere l'evento estetico: cogliere significa in qualche misura comprendere ciò che non si lascia com-prendere. Nell'immagine dell'oggetto quello che si rende presente è la sua assenza, il suo essere cadaverico. Scrive Franck a tale proposito: « Se prima un eccesso di familiarità e di consuetudine ci permetteva di adoperare l'oggetto senza vederlo realmente, ora un eccesso di estraneità e di distanza ci impedisce di coglierlo e di afferrarlo. Esso c'è, appare. Ma è già sparito. È qui e non è qui. Non se ne è andato, ma è venuto meno: è come morto »¹³.

L'immagine, intesa come un qualcosa che lascia un segno, designa un luogo nel quale ritrovare una traccia e, con essa, ripensare a un soggetto che abbia il potere di comunicare il luogo. Vedere è cogliere immediatamente a distanza¹⁴; la vista ti permettere di mediare tra ciò che realmente vedi e il senso che doni a tale visione. Essa mantiene nei limiti dell'orizzonte, limita, segna il confine oltre il quale non è possibile andare, proprio perché rimanda verso ciò che non ha confine, verso l'illimitato, senza poterlo raggiungere.

11. Cfr. G. FRANCK, *Estetica e ontologia. Il problema dell'arte nel pensiero di E. Levinas*, « aut-aut », 209-210, (1985), pp. 35-59.

12. Ivi, p. 36.

13. Ivi, p. 38.

14. E. LEVINAS, *Blanchot/ lo sguardo del poeta*, cit., p. 39.

Tuttavia la modalità con la quale il soggetto nella cultura occidentale è abituato a nominare le cose, a dare senso al mondo che lo circonda, è la parola, non l'immagine. Mentre quest'ultima disorienta, la parola, ciò che è detto una volta visto, assume i toni di follia e di guerra per lo sguardo. Violenta e irrazionale, la parola trascende ogni limite perché prende la cosa dalla parte dalla quale non si vede. Il soggetto, nell'atto del conoscere, è posto dinanzi ad una scelta: la parola o la vista.

Non è possibile ovviare a questa possibilità? Bisogna fare molta attenzione in quanto la parola e l'errore sono molto affini. Nella parola agisce il disorientamento¹⁵. La parola crea l'ansia dell'errare, inteso come vagare, trovare, girare intorno al fine di adattare la realtà a ciò che si vuole comprendere: « Parlare non è vedere. Parlare libera il pensiero dall'esigenza ottica che, nella tradizione occidentale, condiziona da millenni il nostro modo di accostarci alle cose e ci invita a pensare garantiti dalla luce o sotto la minaccia dell'assenza di luce¹⁶ ». La parola, mentre libera dalla visione, pone il soggetto in una condizione particolare: tra visibile e invisibile. La parola ha una traiettoria che si ricurva su se stessa, come orientata verso una continua ricerca introspettiva. Proprio su tale punto si apre una breccia nella relazione tra l'oggetto e il soggetto coinvolti, in quanto Blanchot nota come vi sia corrispondenza tra parola e visione: il vedere è sempre a distanza, perché vediamo solo quello che in precedenza c'è sfuggito. Vedere è una privazione: quando le cose, o noi stessi siamo troppo presenti, non vediamo. Come è possibile renderle (nuovamente) presenti? Bisognerebbe, come afferma Blanchot, « pensare secondo la misura dell'occhio¹⁷ ».

Esiste, dunque, una modalità che lascia venire alla luce le parole, traendole fuori dal nesso classico della filosofia occidentale che da Platone in avanti ha dettato la linea del senso, ossia la relazione tra velato-svelato. Questa modalità è l'immagine, la quale non toglie il velo anzi, a volte ricopre ciò che dovrebbe essere svelato: essa diviene parola del sogno, della notte, che si esplica, sentenzia Blanchot, come fascinazione. Di fronte a tale ambiguità, e per la difficoltà di condurre a una scelta Blanchot chiama, quale agente risolutore, l'immagine, tramite la quale, forse, questa difficoltà potrebbe essere risolta:

L'immagine ci parla, e sembra che ci parli intimamente di noi. Ma intimamente è dire troppo poco; intimamente designa allora quel livello in cui l'intimità della persona si rompe, e, in questo movimento, indica la prossimità minacciosa di un fuori vago e vuoto che è il fondo sordido sul quale essa continua ad affermare le cose nella loro sparizione. Così essa ci parla, a proposito di ogni cosa, di meno della

15. M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 37.

16. *Ibidem*.

17. *Ivi*, p. 38.

cosa, ma di noi, e a proposito di noi, di meno di noi, di quel meno di niente che resta quando non vi è nulla.¹⁸

L'immagine si presenta come apertura della dimensione stessa del senso, capace di far emergere il soggetto, altrimenti smarrito tra le righe del detto, alla presenza di quel non-detto che si mostra come fascinazione, rendendolo capace di relazionarsi con il mondo e con Altri e, nel contempo, rinunciare a sé. L'immagine diviene il luogo di una relazione tra l'Io e il mondo, dove il mondo è l'Altro e, in quanto tale, come ciò a cui bisogna comunicare, ma senza più alcuna presunzione di potere. Questo nuovo spazio è fuori; è il passo al di là, nel quale l'evento, quello che accade, precede il detto e lo rende contraddittoriamente inutile. L'immagine si pone dinanzi all'oggetto che prima aveva colto attraverso la parola e il vedere, ma in modo nuovo. In tal senso il vedere, come precedentemente sottolineato, ci riguarda. Anche se l'immagine è postuma alla visione, è questa che le attribuisce senso, perché capace di porsi nel *dopo* della visione che non è abbandono di sguardo (come un voltarsi dall'altra parte), bensì modo di cogliere l'inafferrabile, l'inattuale e l'impassibile. Insomma, lo sguardo altro è capace di porre il soggetto davanti al già visto, ma in modo nuovo: sguardo della morte perché rivolto ad un movimento che non possiamo controllare, indipendente dal soggetto, ma che tuttavia gli è inevitabile affinché si realizzi come tale. In questo senso l'immagine prevarica l'azione e dona la morte. La morte è ciò che, insieme allo scrivere, pone il soggetto nella vivifica potenza dell'immaginario, luogo nel quale si ferma il tempo e dove l'immagine diventa pathos (passione). Nella morte, l'Io perde la propria ipseità. Ecco perché scrivere, per Blanchot, rende immortali. La morte è un interminabile brusio nel quale l'essere non cessa di essere tale; non riesce a porre un limite alla propria presenza. La morte rende assurda la morte stessa e, come ripete più volte lo stesso Blanchot, essa rappresenta l'impossibilità della possibilità del proprio arrestarsi. L'Io, dinanzi alla morte, si trova in costante movimento, nell'impossibilità di fermarsi: si mostra come nomade, sempre alla ricerca di un luogo nel quale vedere realizzato il proprio fine e giungere alla conclusione. La morte è il vano tentativo da parte dell'uomo di dare valore a un evento che resta inattuabile. Con la morte il soggetto entra in contatto con la presenza dell'altro, che si rende presente proprio nell'evento della morte. Essa è così sempre morte dell'altro e come tale irrepresentabile se non nella forma dell'immaginazione. Oltre la morte, c'è il morire. Mentre la morte si situa nella sfera delle possibilità, della logica, della ricerca del senso, il morire è per definizione ciò che travalica la dimensione della progettualità e di ciò che potrebbe essere programmabile. Esso lascia senza risposte, in un

18. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 222.

luogo senza tempo, poiché luogo della sospensione, del *non poter più dire*, rinunciando al potere che, invece, si manifesta nell'azione della morte. Mentre la morte è dunque *arrête*, ossia cessazione, arresto, ma anche sentenza, mostrando di fatto quello che rappresenta un limite umano, il morire resta ciò che è interminabile perché irrealizzabile. Tuttavia, il modo con il quale il morire può essere comunicato è il luogo dell'immagine. In essa il soggetto rinuncia a se stesso scivolando nella dimensione impersonale e anonima che è propria del morire: « Bisogna dunque partire non più dalle cose per rendere possibile l'approssimazione alla morte vera, ma dalla profondità della morte per volgermi verso l'intimità delle cose, per “vederle” veramente, con lo sguardo disinteressato che ha chi non si tiene a se stesso, chi non può dire “Io”, chi non è nessuno, la morte impersonale¹⁹ ».

Il morire pone il soggetto nel luogo della fascinazione nel quale è l'immaginario a dominare perché ne detta i tempi e le modalità. La fascinazione, che è passione per l'immagine, comunica con il soggetto privandolo del suo luogo e delle sue specificità di soggetto agente. Una privazione dinanzi alla quale il soggetto è impossibilitato a fuggire ma, anche se vincolato, finalmente libero di subire la fascinazione che è produzione dell'opera, della sua opera. Quando guardo, possiedo l'oggetto, ho potere su di lui poiché riesco a dominarlo pur restando distante. Quando immagino non ho nulla: entro nella fascinazione che è il rovesciamento del vedere. È la possibilità di lasciare emergere un Io non più nascosto, ma luminoso a se stesso, capace di seguire le tracce che lascia. Attraverso la possibilità di andare oltre la semplice spoglia cadaverica legata ad una corporeità ancora oggettivante, l'immagine libera dal corpo, pur senza eliminarlo. Solo l'immagine permette alla morte di non porre la parola fine; l'arte interroga la morte sotto una diversa prospettiva: non come semplice fatto o accadimento, ma come ciò che non smette di accadere. Ancora una volta Blanchot sottolinea come l'immagine ci *ri-guarda*, nel senso che noi cogliamo in essa uno sguardo di rimando che ci oggettivizza a tal punto da farci sembrare fantasmi a noi stessi. Scrive Blanchot: « Lo sguardo trova in ciò che lo rende possibile la potenza che lo neutralizza, che non lo sospende né l'arresta, ma al contrario gli impedisce di venirne mai a termine, lo priva di ogni inizio, fa di lui una luminosità neutra smarrita che non si spegne, che non rischiarà, il cerchio, rinchiuso su se stesso, dello sguardo²⁰ ». In questo senso, quasi a volere rappresentare un paradosso, solo il soggetto pienamente consapevole di questa infinita e incolmabile distanza che si pone tra la vita e la morte che è l'immagine, è in grado di sopravvivere.

19. Ivi, p. 131.

20. Ivi, p. 17.

4. Orfeo e Lazzaro: vedere non è dire

Da quanto sin qui detto, emergono forti assonanze tra l'immagine, come movimento regressivo verso la sparizione, e la morte posta in essere dalla figura del cadavere. Dice Blanchot:

L'immagine, a prima vista, non rassomiglia al cadavere, ma potrebbe darsi che l'estraneità cadaverica fosse identica a quella dell'immagine. Ciò che si chiama spoglia mortale sfugge alle categorie comuni: qualche cosa è là davanti a noi, qualche cosa che non è né il vivo in persona, né una realtà qualsiasi, né lo stesso di colui che era in vita, né un altro, né altra cosa. Ciò che è là, nella calma assoluta di ciò che ha trovato il suo luogo, non realizza tuttavia la verità di essere pienamente qui [...]. Stare non è cosa accessibile a colui che muore.²¹

Utilizzando un'analogia si potrebbe dire che, da un punto di vista estetico, il cadavere pone in essere una natura morta, o meglio, è immaginato come natura morta e come tale, ed è questa la particolarità dell'arte secondo Blanchot, riacquista in qualche misura vita; il cadavere, afferma il filosofo francese, «è la sua propria immagine²²». Attraverso uno straordinario gioco di rimandi teoretici, il cadavere, reso in immagine, somiglia esclusivamente a se stesso, ovvero non somiglia a niente di realmente esistente se non alla propria immagine.

Ma che cosa affascina l'uomo posto dinanzi all'immagine estetica di qualcosa che è morto, che è cadaverico?

Una possibile risposta sembra fornirla lo stesso Blanchot, nel momento in cui afferma come ciò che affascina, in questa relazione tra assenza e presenza, sia il fatto che nell'immagine, in particolare nell'immagine in questione, ossia quella cadaverica, l'oggetto è continuamente dissimulato. L'aver dinanzi un oggetto in immagine, rimanda alla dissimulazione di ciò che vorrebbe rappresentare; rimanda sempre ad altro. Questo stare davanti all'immagine significa, per il soggetto che osserva, cercare ciò che l'immagine vuole dissimulare e, nel momento in cui la si trova, permanere dinanzi a questa duplice visione: il visto, e il visto in quanto dissimulato. Lo scopo sarebbe quello di fare emergere, come la definisce nel suo bellissimo saggio J. Pfeiffer²³, una visione *passionale* in grado d'introdurci nello spazio di una morte vera, nella quale non ritrovare una semplice somiglianza a noi stessi, una sorta d'identificazione, ma un luogo nel quale «si compirebbe [...] la nostra interna somiglianza alla morte, in una sorta di avvicinamento in cui, appunto, l'io sparirebbe per non lasciar posto che ad una somiglianza

21. Ivi, p. 224.

22. Ivi, p. 226.

23. Cfr. J. PFEIFFER, *La passion de l'imaginaire*, « Critique », 229, (1966), tr. it. G. Fofi, *La passione dell'Immaginario*, in M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit. p. XI.

ormai senza somiglianza, in seno alla quale sarebbe scomparso perfino il “fatto della morte”²⁴ ».

Come precedentemente affermato, l'artista ha il privilegio di cogliere prima e forse meglio degli altri quella sostanziale differenza tra l'esperienza del mondo e la percezione che di esso si ha; tra il vedere e il sentire (inteso come capacità di comunicare a sé come agli altri), ciò che si ha davanti. Per tale motivo, secondo il nostro pensatore, la filosofia occidentale ha fatto del logos lo strumento privilegiato di mediazione tra queste due forme: la scrittura nasce nel momento in cui l'autore, scrivendo, si dona, si sacrifica alla sua opera cogliendone la pienezza ed essendo disposto a perdersi per essa. La scrittura è sacrificio al fine di realizzare il proprio desiderio, il proprio orientamento verso un luogo altro, con la consapevolezza che debba restare tale per continuare a far vivere l'opera. Lo scrittore, come Orfeo, è disposto ad affrontare la legge del giorno, della chiarezza e della luminosità comunque ingannevole, per entrare nelle tenebre, nella notte, preludio all'ingresso di una più profonda notte: l'*altra notte*, unica capace di porre in essere l'incontro con la desiderata Euridice, musa ispiratrice. Tuttavia, pur non uscendo dalla metafora, Blanchot sottolinea come, per avvicinarsi al punto più profondo, Orfeo deve da esso distogliere lo sguardo; deve voltare la faccia se vuole salvare l'opera; così facendo ne perde tuttavia l'essenza, poiché coglie l'opera nella dissimulazione di una notte che è tenebrosa e che nasconde. Orfeo vuole vedere, deve vedere per godere della piena presenza dell'opera; così facendo, la perde dopo averla pienamente ottenuta. Non gli resta altro da fare che tramutare una visione ormai irripetibile in canto, poema, scrittura. Euridice rivivrà, ma solo nell'ispirazione; Orfeo potrà solo « guardare Euridice, senza preoccuparsi del canto, nell'impazienza e nell'imprudenza del desiderio che dimentica la legge²⁵ ».

L'opera è l'esperienza limite o meglio del limite, in quanto non divisibile e in solitudine; continuo ritorno di una mancanza d'esperienza, inevitabile ma, nel contempo, unica. L'analogia con l'evento della morte risulta, in questo senso, molto forte. Proiettato dal proprio desiderio verso un punto limite e in solitudine; privato della piena presenza dell'oggetto che intende conoscere, se non nella sua assenza; costretto a non rispettare la legge dissimulante del giorno (e degli uomini), Orfeo, finisce per somigliare a Lazzaro quale immagine della morte che, nel contempo non lo è più. Il cadavere, la spoglia, pur senza parlare, diviene l'immagine di qualcosa che non somiglia a nulla se non a se stesso. Esso è qualcosa ma, nello stesso tempo, non è più. È sospensione del senso spaziale e temporale; è in un perenne stato d'attesa. La spoglia cadaverica diventa immagine di solitudine,

24. Ivi, p. XV.

25. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 149.

silenziosa, espressione non di quello che è stato, ma di quello che ora è: nulla. Lazzaro è, ma nel contempo non è più Lazzaro. Deve essere sciolto e lasciato andare²⁶. In essa, sembra realizzarsi quella identità assoluta che in effetti è solo un'assoluta differenza tra ciò che è morto e ciò che non è possibile che resti tale. L'impossibilità della morte si presenta nell'opera sotto due trasposizioni che, a mio avviso, sembrano richiamare quelle che, altrove, riferendosi alla funzione che l'opera d'arte deve avere, lo stesso Blanchot definisce essere due versioni dell'immaginario²⁷. La prima, nella quale siamo noi a tenere a distanza l'oggetto per poterlo meglio possedere. Questa è la dimensione del potere, nella quale l'immagine diviene strumento in mano al soggetto per rifuggire l'evento della morte attraverso la sua rappresentazione. Momento necessario per sostenere lo sguardo sull'ineluttabilità del divenire dell'evento morte, che resta, tuttavia, incomprensibile. Questa prima versione dell'immaginario manifesta la potenza del negativo e del fatto che « la morte è da un lato il lavoro della verità nel mondo, dall'altro la perpetuità di ciò che non tollera né inizio né fine²⁸ ». Questa prima versione è l'immagine cadaverica, immobile, spoglia, nella sua nudità che altro non manifesta che la realtà di ciò che è stato e di ciò che è accaduto e che, apparendo nella sua solitudine, in quanto riconosciuto come altro dal soggetto che la osserva, apre tuttavia alla seconda versione dell'immaginario poiché « in questo momento in cui la presenza cadaverica è davanti a noi quella dell'ignoto, è proprio allora anche che il defunto comincia a *rassomigliare a se stesso*²⁹ ». Nella seconda versione l'immagine perde il suo statuto di *oggetto posto dinanzi*, per trasformarsi in qualcosa che esiste come rimando ad altro. L'immagine assume quindi, in questo, il suo senso più vero perché svelato alla semplice visione dello sguardo. L'immagine si sottrae allo sguardo perdendo così il proprio statuto, per divenire annuncio di un *dis-astro*, nel senso etimologico del termine, ossia come un andare verso l'astro, come verso ciò che, nella visione, diviene irraggiungibile.

26. Cfr. Gv, 11, 28–44 in *La Sacra Bibbia della CEI*, editio princeps, Bologna 1971. Pur senza soffermarsi su interpretazioni teologiche o di esegesi, quello che in questo scritto si intende porre in evidenza è come tale brano evangelico, anche se Blanchot non lo esplicita mai nei suoi scritti, risulti particolarmente congeniale nella spiegazione del rapporto di originalità nei confronti della realtà tra la parola, il logos, così come precedentemente inteso e ciò che deve essere conosciuto, in quanto visto.

27. Cfr. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit. pp. 222–231.

28. Ivi, p. 228.

29. Ivi, p. 225.

Riferimenti bibliografici

- BLANCHOT M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; tr. it. G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1975²; *Id.*, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. R. Ferrara, *L'infinito Intrattenimento*, Einaudi, Torino 1996².
- FRANCK G., *Estetica e ontologia. Il problema dell'arte nel pensiero di E. Lévinas*, « aut-aut », 209–210, 1985.
- La Sacra Bibbia della CEI*, Bologna, editio princeps, 1971.
- LÉVINAS E., *La réalité et son ombre, Noms propres*, Éditions Fata Morgana (1976); tr. it. Armeni C., *La realtà e la sua ombra*, in *Nomi propri*, Marietti, Genova.
- PFEIFFER J., *La passion de l'imaginaire*, « Critique », 229, 1966.
- PONZIO A., FISTETTI F., *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario*, ed. Caratterimobili, Bari 2015.
- SARTINI A., TABACCO C., *Scritture della creazione*, edizioni ETS, Pisa 2013.

Morte e rinascita della metafora

ALBERTO MARTINENGO*

ENGLISH TITLE: *The Death of Metaphor and the Metaphorical Revival*

ABSTRACT: The “metaphorical revival” is one of the most relevant turning points in contemporary debate, both in the analytical philosophy and in the continental thought. From Friedrich Nietzsche’s motto on the metaphorical structure of truth, to the neuroscience inquiries language and cognition, the figurative language questions philosophy far beyond its rhetorical implications. The present paper aims at retracing aspects of the philosophical relevance of metaphor before the 20th-century turn, particularly in Giambattista Vico. The second part of the essay shows the legacy of Vico’s seminal approach in the metaphorical revival itself, in a close confrontation with Hans Blumenberg work.

KEYWORDS: Metaphor, analogy, rationality, Giambattista Vico, Hans Blumenberg.

La presenza della metafora nei nostri modi di costruire parole, rappresentazioni e pensieri può essere raccontata in molti modi. Abitualmente si assume che il punto di partenza sia Aristotele; che da Aristotele in poi si sviluppino alcune linee teoriche fondamentali, che si dipanano carsicamente nella storia della cultura occidentale; che quest’andamento carsico attraversi diversi secoli, lungo il pensiero medievale e moderno, producendo una radicale sottovalutazione del ruolo e della potenza della metafora; che, infine, alle soglie del Novecento la storia cambi improvvisamente verso, rinsaldando i rapporti tra la filosofia e il linguaggio metaforico. La svolta è quella annunciata da Friedrich Nietzsche nella seconda *Considerazione inattuale*. Il suo adagio sulla verità è infatti destinato a fare epoca: « Che cos’è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è

* Ricercatore di Filosofia presso l’Università degli Studi di Milano (alberto.martinengo@unimi.it).

consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete »¹. È un adagio fortunato, che avrebbe dato il via a una vicenda ben più intricata: quella del *metaphorical revival*, cominciato negli anni Trenta del Novecento e non ancora concluso.

1. La metafora dimenticata?

Si dovrebbe dire molto attorno a questa ricostruzione della vicenda. Si potrebbe criticarla, per esempio, per la sintesi troppo stringente che propone rispetto a una storia di così lungo corso. Ma bisogna riconoscere che, al di là di questi ovvi limiti, è una panoramica che contiene qualcosa di vero: in particolare, l'identificazione di Aristotele come il padre indiscusso di una tradizione plurisecolare. Nella *Poetica* si trova infatti la prima radice filosoficamente significativa della teoria della *sostituzione*: « La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro », trasferimento che si realizza « dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia »². Anche l'altra teoria importante — quella della *similitudine abbreviata* — è formalizzata da Aristotele. Nella *Retorica* è istituito infatti un parallelo tra i fenomeni di metaforizzazione e la similitudine: le similitudini, spiega Aristotele, sono una sorta di metafora, perché « si riferiscono sempre a due cose, come la metafora proporzionale »³.

Le cose si complicano invece quando l'attenzione si sposta sulla tradizione post-aristotelica. Da una parte, è giusto riconoscere lungo l'arco di molti secoli una presenza sotterranea del problema della metafora, come suggerisce la narrazione prevalente: la metaforizzazione diventa una specie di dispositivo “spontaneo” della lingua che si attiva nei suoi usi retorici; cioè si presenta esclusivamente come un ornamento linguistico. Dall'altra, quest'andamento carsico è anche uno svuotamento drastico della teoria aristotelica: attraverso un'interpretazione restrittiva di Aristotele, alla metafora è attribuita la capacità di rendere più bello o più convincente il discorso, ma le sono completamente sottratte altre potenzialità. Questo vale, per esempio, per la capacità di far conoscere le cose o farle vedere in modo diverso da come ci appaiono immediatamente: un effetto dei fenomeni di metaforizzazione che la *Poetica* mette invece in chiaro parlando dello *eu metapherein*, ossia della disposizione a « trovare belle metafore » che si basa sulla capacità di « vedere e cogliere la somiglianza delle cose tra loro »⁴.

1. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1972, p. 361.

2. ARISTOTELE, *Poetica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1457b 6–9.

3. Id., *Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1412b 34–1413a 2.

4. Ivi, 1459 a 7.

Il doppio destino della metafora aristotelica — la sua fortuna come fatto linguistico, ma la sua irrilevanza rispetto a ogni altro uso — è così evidente da diventare il punto di partenza per tutte le discussioni che esplodono negli anni-chiave della rinascita novecentesca della metafora: anzi, si trasforma in una specie di luogo comune al quale le nuove filosofie della metafora contrappongono la necessità di una svolta. È quanto accade in alcuni autori-chiave: da Ivor A. Richards⁵ a Max Black⁶, per arrivare fino agli studi più recenti di George Lakoff e Mark Johnson⁷, lungo un percorso che continua tuttora⁸.

La riscoperta novecentesca della metafora si pensa dunque in opposizione alla tradizione post-aristotelica. Lo fa in diversi modi: talvolta ritornando ad Aristotele e liberandolo dalla storia delle interpretazioni che sono seguite; talvolta opponendosi allo stesso Aristotele e ai suoi due modelli; talvolta scegliendo strade del tutto diverse e autonome. Tuttavia le cose non sono così semplici come si presentano. Per comprendere bene il significato della svolta novecentesca è necessario chiarire che la tradizione post-aristotelica non è così monolitica come la si rappresenta per lo più. È vero, addirittura indiscutibile, che la metafora di Aristotele incrocia un doppio destino, felice da una parte e sfortunato dall'altra. Ma teorie alternative a quelle che riducono la metafora a un fatto linguistico-retorico sono presenti ben prima della riscoperta novecentesca; e se il loro impatto non è tale da disegnare una vera "storia alternativa" della metafora nel dibattito post-aristotelico, la loro presenza aiuta a comprendere meglio gli antefatti del *metaphorical revival* contemporaneo.

È difficile stabilire con precisione la cronologia di queste (sporadiche) alternative. Le letture più attente collocano l'atto di nascita di una concezione filosoficamente più consistente della metafora in corrispondenza con l'empirismo inglese e con la sua attenzione nei confronti del linguaggio scientifico. Si tratta di una collocazione riconoscibile eppure paradossale, se si pensa che l'empirismo, soprattutto sul piano epistemologico, è considerato l'erede della tradizionale sfiducia dei filosofi nei confronti del linguaggio non letterale: una sfiducia che va di pari passo con la riduzione della metaforizzazione a ornamento retorico. Come George Lakoff e Mark Johnson sintetizzano, la posizione prevalente presso gli empiristi inglesi è di questo tipo: « Le parole sono viste come dotate di "un senso proprio" nei cui termini la verità può

5. I.A. RICHARDS, *Filosofia della retorica* (1936), Feltrinelli, Milano 1967.

6. M. BLACK, *Metaphor*, « Proceedings of the Aristotelian Society », 55 (1954-'55), pp. 273-294.

7. G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana* (1980), Bompiani, Milano 2012; *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

8. È la periodizzazione proposta da B. Nerlich e D.D. Clarke, dei quali cfr. in partic. *Mind, meaning and metaphor: The philosophy and psychology of metaphor in 19th-century Germany*, « History of the Human Sciences », 14 (2001), n. 2, p. 40.

essere espressa. Usare le parole metaforicamente significa usarle in un senso improprio, suscitare l'immaginazione e quindi le emozioni ed essere così sospinti lontano dalla verità e verso l'illusione»⁹. Peraltro, schematizzato così, il giudizio degli empiristi nei confronti della metafora è parzialmente condiviso dal razionalismo. Lo ricorda lo stesso Johnson: «Nello sviluppo post-medievale dei sistemi empiristi e razionalisti, è la diffidenza, piuttosto che l'apprezzamento, a dominare le considerazioni filosofiche sulla metafora. Nel corso dello sviluppo delle epistemologie empiriste nel XVI e nel XVII secolo, le metafore subirono una sconfitta dopo l'altra a opera della mentalità filosofico-scientifica»¹⁰.

A ben vedere, però, anche in questo caso il panorama è più sfaccettato: le critiche radicali nei confronti del linguaggio metaforico convivono con concezioni molto articolate della metafora, che non si fermano all'equazione tra la metafora, l'emozione e l'illusione. Perciò alcuni interpreti insistono nell'attribuire agli autori-chiave dell'empirismo inglese una sorta di doppia strategia nei confronti del linguaggio figurato. Da una parte, è innegabile il rifiuto netto della retorica, le cui applicazioni — secondo le parole del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke (1690) — servono soltanto «a insinuare idee sbagliate, a muovere le passioni e con ciò a fuorviare il giudizio» e sono quindi «perfetti imbrogli»¹¹. Dall'altra, si tratta di una critica che non respinge la metafora *di per sé*, ma soltanto i suoi abusi: per esempio in ambiti specifici, contrassegnati dal probabile anziché dal vero, forme del linguaggio analogico sono perfettamente legittime, anzi — ancora con Locke — sono l'unico aiuto che abbiamo e possono spesso condurci alla scoperta di verità. Gli abusi che gli empiristi denunciano sono semmai altri e, nel dibattito del XVII secolo, hanno a che fare con le teorie alchemiche ed esoteriche. Riletti in chiave empirista, tali modelli fanno un ricorso alle metafore che è percepito come irrazionale. Il che implica di contro — come avviene per esempio nel *Chimico scettico* di Robert Boyle (1661) — che esista un utilizzo ragionevole delle figure del discorso, che resta ampiamente da determinare ma che è comunque lontano dall'inganno e dall'errore¹².

9. G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, cit., p. 234.

10. M. JOHNSON, *Metaphor in the Philosophical Tradition*, in Id. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, p. 11.

11. J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971, p. 588.

12. Che l'empirismo abbia nei confronti della metafora una posizione più complessa di quanto si creda è sostenuto per esempio da Nicolaas T. Oosthuizen Mouton: la mentalità filosofico-scientifica del XVII secolo «non cercò di bandire la metafora dalla scienza nel suo complesso, come commentatori moderni tra cui Mark Johnson e Ted Cohen suggeriscono. Al contrario, [l'empirismo] criticava specifici abusi della metafora e provò a formulare linee-guida su come usare la metafora in un modo difendibile» (N.T. OOSTHUIZEN MOUTON, *Metaphor, empiricism and truth: A fresh look at seventeenth-century theories of figurative language*, in A. Burkhardt e B. Nerlich [a cura di], *Tropical Truth[s]: The Epistemology of Metaphor and other Tropes*, De Gruyter, Berlin 2010, p. 45).

Nello scenario ambivalente che caratterizza la posizione degli empiristi inglesi, almeno una cosa resta certa: anche se si ammette che le loro teorie della conoscenza (e del linguaggio) non si riducano a una valutazione negativa dei dispositivi metaforici, rimane vero che la funzione della metafora è limitata a un ruolo ausiliario e non paritetico, né tanto meno fondativo, rispetto alle attività razionali del soggetto. Qualcosa di molto diverso emerge invece in Giambattista Vico, al quale si deve riconoscere un posto di primo piano nella storia moderna della metafora¹³.

Lo spazio che Vico attribuisce al discorso metaforico è centrale nella sua riflessione sul linguaggio e, più in generale, nel suo progetto filosofico. Lo ricorda per esempio Hans Blumenberg, che quando pubblica i *Paradigmi per una metaforologia* (1960) li inserisce esplicitamente lungo il solco tracciato da Vico. Per Blumenberg, nel patrimonio genetico della filosofia moderna si trova, da una parte, il *Discorso sul metodo* cartesiano (1637) con l'appello a favore della chiarezza e della distinzione: ossia il riferimento alla perfezione di una lingua totalmente trasparente, « che coglie in concetti ben definiti la presenza e la precisione del dato »¹⁴. Tuttavia, nella stessa linea genetica può essere rintracciata anche una tendenza opposta alla « teleologia cartesiana della logicizzazione »¹⁵: questo è il posto di Vico e della sua logica poetica, per la quale poesia e tropi sono i *modi naturali e originari* a cui « le prime nazioni poetiche » si affidarono per darsi spiegazioni della realtà¹⁶.

Lo schema di Blumenberg è, a sua volta, una semplificazione. Ma ha il merito di accendere un faro sulla posizione di Vico. Lo chiarisce Donatella Di Cesare, per vie diverse da quelle di Blumenberg: l'elaborazione del concetto di metafora ha una funzione fondamentale per il pensiero vichiano nel suo complesso, dai primi scritti fino alla *Scienza nuova*¹⁷. Il che rappresenta già di per sé un dato estremamente originale nella filosofia moderna. La metafora, infatti, non potrebbe funzionare come un ingranaggio del suo modello filosofico, se Vico non intraprendesse un « processo lento e faticoso » di rinuncia alla metafora come semplice espediente retorico: solo per

13. È per esempio il posto che gli riconosce Wilhelm Dilthey, anzitutto per lo studio « di una più elevata, fruttuosa relazione tra storia e filosofia » e, in secondo luogo, per la « trattazione scientifica dei tropi », a cui sono dedicate pagine importanti della *Vita di Schleiermacher* (1870). Ma sul valore e sui limiti della ricezione diltheyana di Vico, cfr. D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar. Linguaggio e verità nella filosofia di Vico* (« Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XXII [1992], pp. 251-288), che riapre anche il capitolo dei rapporti tra il pensiero vichiano e l'ermeneutica filosofica. Sugli stessi temi, e in particolare sulla *Scienza nuova*, cfr. inoltre l'ampio studio di S. RUDNICK LUFT, *Vico's Uncanny Humanism: Reading the "New Science" between Modern and Postmodern*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

14. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 1.

15. Ivi, p. 4.

16. G. VICO, *La scienza nuova, secondo l'edizione del 1744*, Rizzoli, Milano 1977, p. 267.

17. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XVI (1986), p. 325.

questa via la metaforizzazione può diventare « un fenomeno fondamentale del linguaggio e della conoscenza »¹⁸. Così è, per esempio, per il cuore del modello di Vico, ossia la tesi secondo cui « verum et factum convertuntur ». In questo caso, la chiave è la teoria dell'*ingenium*. Vico propone infatti una definizione dell'*ingenium* che è un calco perfetto dell'*eu metapherein* di Aristotele. Così, nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), scrive per esempio che l'*ingenium* è « quella facoltà che, *peculiare ai filosofi*, consiste nello scorgere somiglianze ideali in cose quanto mai lontane e diverse, ch'è come dire quella ch'è reputata fonte precipua di qualunque forma letteraria acuta e ornata »¹⁹. L'*ingenium* tiene dunque assieme due determinazioni: l'una di tipo retorico–ornamentale; l'altra, invece, *peculiare ai filosofi*, capace di afferrare il simile e, in definitiva, produttrice di conoscenza²⁰.

Anche qui, come nell'empirismo inglese, è possibile leggere un'oscillazione, che tuttavia nel sistema di Vico appare meno occasionale e più strutturale. La comprensione corretta della facoltà dell'*ingenium* dipende infatti dalla sua funzione conoscitiva (e non da quella retorica): è ancora Di Cesare a suggerirlo, mostrando che il tema dell'*ingenium* nel pensiero di Vico è tutto legato all'alternativa tra il conoscere critico–deduttivo e il conoscere analogico–induttivo. In questo binomio, la metafora è il cardine della conoscenza analogica che, per via dell'ingegno, è « capace di interpretare la realtà rinvenendo in essa le relazioni più inaspettate »²¹. Nel *De antiquissima Italorum sapientia*, per esempio, la funziona opposta, quella critico–deduttiva, è ricondotta al sillogismo, mentre il metodo induttivo — nel modo specifico in cui Vico lo intende — è proprio la *inductio similium*: il sillogismo deriva da un genere una specie che vi è inclusa; al contrario, l'induzione cerca e raffronta cose simili. Se il sillogismo « non arreca nulla di nuovo »²², l'induzione è dunque creativa per essenza: è *trans–genere*, nel senso che fondandosi sul reperimento di somiglianze altrimenti invisibili, rende possibili le predicazioni tra generi e specie diverse²³; e in questo modo crea un ordine categoriale nuovo, oppure ne innova uno già esistente²⁴. In

18. *Ibid.*

19. G. Vico, *Opere*, Ricciardi, Milano–Napoli 1953, pp. 184–185 (corsivo di Alberto Martinengo).

20. Di Cesare approfondisce quest'oscillazione, richiamando altri passaggi del *De nostri temporis*, in cui Vico associa sempre l'acutezza del discorso (intesa come una qualificazione gnoseologica) e l'ornamento (retorico). Cfr. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., pp. 328–330.

21. *Ivi*, p. 329.

22. G. Vico, *Opere*, cit., p. 191.

23. *Ivi*, p. 301.

24. La differenza tra la creazione originaria e l'innovazione sta alla base della fase poetica dell'umanità. Così Di Cesare: « Quando la realtà appariva ancora come un tutto indefinito, gli uomini dovettero essere *per necessità tutti poeti*, dovettero cioè, mancando gli schemi concettuali astratti, [...] creare un primo ordine della realtà »; in questo senso, « conoscenza è nella fase poetica *creazione* del mondo attraverso i tropi e in particolare attraverso la metafora. Ma una volta data una “metafisica

ciò, l'induzione del simile non si limita a riconoscere, pensare, categorizzare il vero; al contrario — come dice il motto « *verum ipsum factum* » — produce il vero ovvero lo rende tale. L'induzione diventa così la base degli universali fantastici e del pensiero mitico-poetico, cioè di quella elevazione di un "individuo" a *tipo rappresentativo di un tratto* (per esempio "Ercole" per "la forza") che è l'ingranaggio fondamentale della metafora²⁵.

Giambattista Vico occupa dunque una posizione unica e originale nel contesto filosofico settecentesco, non solo per il ruolo che attribuisce alla metafora come strumento di conoscenza diverso dal pensiero categoriale, ma anche, più in generale, per l'alternativa che esplicita al razionalismo cartesiano. Non è semplice tracciare l'eredità della sua riflessione. È vero, almeno in termini generali, che il romanticismo — e, già prima, la riflessione di Jean-Jacques Rousseau — si contrappongono a una definizione "cartesiana" della razionalità. È altrettanto certo che quest'opposizione porta con sé una diversa concezione del linguaggio, più ampia rispetto a quella del discorso letterale o della coincidenza perfetta tra lingua e realtà. Tuttavia, questi elementi generali non hanno conseguenze immediate rispetto all'importanza filosofica della metafora. L'attenzione a fenomeni "irregolari" come il genio, la creatività linguistica ecc., che appartengono al patrimonio genetico del romanticismo, occupa per lo più gli spazi dell'artistico e del poetico: è un'attenzione che viene confinata a quegli ambiti; e con ciò il poetico e l'artistico restano separati, anzi contrapposti e preclusi all'indagine filosofica propriamente detta.

A cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, è insomma difficile individuare posizioni che riconoscano alla creazione linguistica una potenzialità filosofica altrettanto chiara di quella che si ritrova in Vico. È un arco di decenni in cui il fiume carsico della metafora emerge più di una volta, ma non più nella forma e con i ruoli tipici del sistema vichiano. Tracce di una storia della metafora tra il secondo Settecento e il primo Ottocento vanno sicuramente individuate nello Herder del *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772) o nel Rousseau del *Saggio sull'origine delle lingue* (1781),

ragionata" la necessità di essere poeti, di interpretare analogicamente la realtà, non sussiste più » ed entra in gioco la possibilità di trasgredire poeticamente un ordine della realtà già dato (D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G.B. Vico*, cit., p. 334).

25. Ancora Di Cesare: « L'universale dunque, nell'età poetica, può esistere solo come individuale. In questo rivela la contraddizione che ne caratterizza la natura: *la contraddizione tra universale-individuale, identità-differenza*. Ma questa *contradictio in adiecto*, peculiare all'universale fantastico, al *conceptus individui*, può avvenire ed avviene in forza del *linguaggio* che garantisce quella contraddizione [...]. *La contraddizione dell'universale fantastico è dunque la contraddizione stessa del linguaggio assunto nella sua poeticità, ovvero nella sua originaria metaforicità*. La "scoperta" dei caratteri poetici o universali fantastici non è in questo senso immaginabile senza il linguaggio » (D. DI CESARE, *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, in J. Trabant [a cura di], *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, p. 89).

dove il trasferimento del significato (il tropo, la figurazione. . .) è la funzione che inaugura l'uso del linguaggio; ma anche nel Kant della terza *Critica*, dove la creatività (non solo linguistica, naturalmente) trova spazio nelle discussioni attorno all'idea estetica; e poi nel romanticismo tedesco, in particolare nelle riflessioni sul linguaggio di Goethe, oppure nella *Vorschule der Aesthetik* di Jean Paul (1804), in cui il linguaggio assume l'aspetto di un dizionario di metafore sbiadite.

Bisogna aspettare l'ultimo trentennio dell'Ottocento per registrare un vero salto di qualità nell'attenzione dei filosofi al linguaggio metaforico. Inizia così una fase nuova e fortunata per la filosofia della metafora, in cui il legame tra i dispositivi linguistico-conoscitivi e i fenomeni della metaforizzazione torna a essere individuato con grande chiarezza. Il nome principale di questa nuova fase è ovviamente Nietzsche. Non solo quello della seconda *Inattuale* che si è già ricordata: la verità come un mobile esercito di metafore delle quali si dimentica l'origine. Ma in generale il Nietzsche filosofo dello stile metaforico, cioè l'autore che da parte a parte della sua opera scrive utilizzando figure, con una sorta di metaforicità alla seconda potenza (scrivere in metafore per discutere della natura metaforica della filosofia) che è forse il tratto più caratteristico del suo pensiero radicale²⁶.

Ma oltre a Nietzsche si può individuare una piccola costellazione di autori che, attraverso vie molto diverse, fanno del binomio di filosofia e metafora un elemento distintivo dell'epoca. Con due tratti importanti da sottolineare: la collocazione, sempre più stabile, dei fenomeni di metaforizzazione al di fuori dei confini della retorica; e la scoperta (o la riscoperta) della metafora come linguaggio adeguato a descrivere un ambito specifico dell'esperienza, quello delle intersezioni tra il corporeo e — in senso lato — lo "spirituale"²⁷. A parte Nietzsche, le posizioni più esplicite sono probabilmente quelle di Alfred Biese. Nella *Philosophie des Metaphorischen* (1893), Biese si colloca lungo una linea riconducibile proprio a Vico. Il suo discorso ha soprattutto tre aspetti interessanti: la critica alla possibilità di distinguere tra i significati letterali e i significati figurati delle parole; l'attribuzione alla metafora di un ruolo nella nascita del linguaggio, che deriva dall'indebolirsi della portata creativa e immaginifica della poesia; da ultimo, l'identificazione della metafora come forma di conoscenza, anzi come il più importante "schema" a disposizione dell'uomo che si orienta nel mondo. Del resto, il contributo di Biese è decisivo per la costruzione di una vera e propria tradizione di studi sulla metafora: a differenza delle posizioni molto radicali di Nietzsche, la

26. I riferimenti da citare sarebbero innumerevoli. Cfr. per esempio l'analisi di Giorgio Colli sulla metafora come la chiave interpretativa per eccellenza (cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, pp. 39–49), e naturalmente il monumentale *Nietzsche et la métaphore* di Sarah Kofman (1983).

27. B. NERLICH e D.D. CLARKE, *Mind, meaning and metaphor*, cit., p. 40.

sua *Philosophie des Metaphorischen* entra a buon diritto nella manualistica degli studi letterari e retorici: studi che nei primi decenni del Novecento, anche per il tramite di Biese, considerano ormai canonica la funzione non decorativa ma conoscitiva della metaforizzazione²⁸.

2. La metafora riscoperta

Non solo grazie a Nietzsche, ma anche attraverso autori di minor impatto, il XX secolo si annuncia insomma come il « secolo della metafora », secondo una definizione ormai diventata classica. Il *revival* novecentesco della metafora si declina in modi diversi, a seconda del contesto filosofico nel quale si realizza; ma è indubbio che l'« impetuosa attività di ricerca sulla metafora »²⁹, che caratterizza gli ultimi anni dell'Ottocento, è ancora poca cosa se la si confronta con lo sviluppo della prima metà del nuovo secolo e con la vera e propria esplosione che si registra nei decenni successivi. Per limitarsi all'ambito anglofono, Andrew Ortony parla degli anni Settanta del Novecento come di una fase di « rapida espansione » e definitiva affermazione dell'interesse scientifico per il tema³⁰; negli Ottanta, Mark Johnson registra una vera e propria « metaforomania », le cui radici rimandano almeno al 1940³¹; Raymond W. Gibbs, nel 2008, riferisce che ormai da decenni si è accertata una sostanziale « ubiquità » della metafora nelle discipline accademiche più disparate³².

Il fenomeno non si registra soltanto per il dibattito analitico. Anzi, in ambito continentale la crescita dell'interesse per la metafora come oggetto di indagine filosofica è altrettanto evidente. Qui però il riferimento a Nietzsche e alla seconda *Considerazione inattuale* è non è più occasionale, ma diventa — ora in modo sotterraneo, ora esplicitamente — uno dei motivi ricorrenti della riscoperta della metafora. Per una parte consistente del pensiero continentale del Novecento, la verità si presenta davvero come « un mobile esercito di metafore »: l'enunciazione del vero avviene sempre dentro contesti linguistici e storico-culturali che non sono mai un semplice strumento, bensì sono un filtro — si potrebbe dire una *condizione di possibilità* — per fare e dire l'esperienza. La verità dipende insomma da paradigmi

28. Ivi, p. 50.

29. Ivi, p. 42.

30. A. ORTONY, *Preface to the second edition*, in Id. (a cura di), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. XIII.

31. M. JOHNSON, *Preface*, in Id. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, cit., p. IX.

32. R.W. GIBBS, *Metaphor and Thought: The State of the Art*, in Id. (a cura di), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (2008), Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 3

linguistici non perfettamente trasparenti, né totalmente traducibili, nei quali c'è sempre qualcosa che resiste al linguaggio descrittivo.

L'autore che più di altri contribuisce ad aprire questa fase è Hans Blumenberg, i cui *Paradigmi per una metaforologia* sono pubblicati nel 1960. Quella di Blumenberg è anzitutto una polemica nei confronti della filosofia intesa come «una lingua puramente “concettuale”», in cui tutto può essere ricondotto a «termini logici»: dentro questa prospettiva, per riprendere la formula di Max Black, la metafora non sarebbe nulla di serio, ma un rivestimento provvisorio, destinato storicamente a decadere di fronte al linguaggio logico³³. Il riferimento alla storia è importante, perché assieme alle nozioni di paradigma e di metafora è il cuore dell'argomento di Blumenberg: la metaforologia è infatti una «disciplina accessoria della filosofia nel suo *comprendersi storico* e nel suo realizzare il proprio presente», mentre il paradigma è una sorta di schema che mette a fuoco gli *sviluppi storici del linguaggio metaforico*³⁴. Perciò, nelle intenzioni di Blumenberg, la metaforologia consente di individuare aspetti «forse nuovi» del processo di autocomprensione della filosofia³⁵. Ma ciò può avvenire soltanto a condizione che si sospenda il modello esplicativo “dal mito al logos” che la filosofia incarna da sempre: ossia quel passaggio dal pre-razionale alla ragione, che si considera come l'atto di nascita della riflessione filosofica. Lavorare secondo quel modello significa credere che il mito sia un «fenomeno “pre-logico”, subordinato a una forma primitiva dello “sviluppo” dello spirito umano, che fu poi sopravanzata e sostituita da forme più precise di intelligenza del mondo»³⁶.

La nozione di *metafora assoluta*, che è fondamentale nel modello di Blumenberg, si basa sul rovesciamento di quest'ipotesi: esistono strutture di senso che continuano a governare la vita concettuale ma che non sono riducibili al concetto. Intendere le metafore assolute a partire dal concetto significa sottoporle forzatamente a un'esegesi di tipo allegorico, che vuole appunto svestirle della loro lingua — della loro *logica* — specifica. Al contrario, scegliere la strada della metaforologia consente di comprendere ciò che resiste alla logicizzazione. Non solo questo, però. Più che una resistenza contro il concetto, la comprensione che Blumenberg suggerisce è un vero e proprio percorso all'inverso: un cammino che risale geneologicamente “dal concetto alla metafora”³⁷. Ripercorrere alla rovescia la storia del concetto permette allora di scoprire che la “lingua filosofica” non è atemporale, ma è

33. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 1-2.

34. Ivi, p. 89 (corsivo di Alberto Martinengo).

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Ivi, p. 115.

a sua volta storicamente determinata: si basa su elementi fondamentali che reggono la sua logica concettuale e che forniscono un « orizzonte di senso della storia »; ma tali orizzonti sono mutevoli, nel senso che si formano e poi vengono meno³⁸. Per questa via, il passaggio dal mito al *logos* non è assoluto — non avviene una volta per tutte — ma si fa e si disfa, come gli orizzonti nei quali i concetti trovano posto.

I *Paradigmi per una metaforologia* si assumono insomma un compito che, utilizzando una terminologia che non è di Blumenberg, si potrebbe definire “decostruttivo”: uno dei loro scopi ultimi è infatti mostrare in che senso la metafisica sia una sorta di « metaforica presa alla lettera », cioè un orizzonte di senso in cui si è dimenticata l’origine metaforica dei concetti³⁹. Ecco il tratto tipicamente nietzscheano dei *Paradigmi per una metaforologia*: come nella seconda *Inattuale* di Nietzsche, anche qui la verità è una metafora che si è consumata e ha perso la sua origine sensibile — un’origine che Blumenberg si propone di mettere a fuoco, non per criticarla, bensì per restituirla al suo ruolo di figura attiva per il funzionamento del linguaggio⁴⁰. Una parte importante dei *Paradigmi per una metaforologia* è dedicata proprio alla messa in opera di questo percorso all’inverso, dal concetto alla metafora. La metaforica sottostante al concetto di verità, l’esercito di espressioni figurate che regolano la logica moderna della scoperta, i modelli linguistici che guidano la nostra concezione del mondo: questi sono i campi principali a cui la metaforologia si applica. E sebbene le dispute attorno alla metafora siano esplose nel frattempo ben oltre i confini che si possono immaginare alla metà del Novecento, molte delle pagine di Blumenberg rimangono pionieristiche e ricche di intuizioni che avrebbero fatto epoca.

Questo vale, per esempio, per ciò che i *Paradigmi* dicono della “cosmologia metaforizzata”, cioè dei modi in cui un determinato sistema cosmologico si trasforma in una chiave di lettura più ampia, che tocca l’uomo e il suo stare al mondo. Il riferimento di partenza è ovviamente alla rivoluzione copernicana. L’analisi che Blumenberg dedica al *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicolò Copernico (1543) vuole infatti mostrare il processo attraverso il quale la nuova cosmologia diventa in breve tempo « una nuova formula dell’autointerpretazione dell’uomo nel mondo » e, più in generale, il principio per fondare l’autocoscienza dell’epoca moderna⁴¹. Attraverso una linea che parte dalle prime discussioni attorno alle ipotesi di Copernico e procede (almeno) fino al Nietzsche della *Genealogia della morale*, le

38. Ivi, pp. 4–6.

39. Ivi, p. 156.

40. *Ibid.*

41. Ivi, p. 115. Ma sulla questione cfr. più in dettaglio H. BLUMENBERG, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Steiner, Wiesbaden 1965; e *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975

scoperte astronomiche diventano insomma il « modello orientativo » per rispondere alla questione antropologica fondamentale della modernità: la « posizione dell'uomo nel mondo, nel senso del suo essere previsto e pensato come centro o della sua periferica partecipazione al meccanismo del mondo, insomma del suo rapporto con ogni altro ente e di questi con lui »⁴².

Questo è il livello più elementare dell'analisi di Blumenberg, che si può considerare ormai acquisito. Ma il suo discorso procede oltre. Blumenberg osserva che tra la scoperta del cosmo e l'autocomprensione dell'uomo vi è una relazione più complessa, le cui radici rimandano a ben prima dell'età moderna⁴³. Ciò che nella modernità muta è un dato: si tratta dell'*autonomia* con cui le antropologie (che si pretendono) copernicane si appropriano delle scoperte scientifiche. Come argomenta Blumenberg, « esse prendono ciò che è avvenuto in quella scoperta non come conoscenza, non come ipotesi, bensì *come metafora* »⁴⁴. In altri termini, lo sguardo antropologico acquisisce il modello cosmologico copernicano e lo trasforma *immediatamente* in una metafora della condizione umana. Ciò avviene con una rapidità tale da ignorare, per esempio, la vera intenzionalità “filosofica” che Copernico attribuiva alle sue osservazioni. L'orientamento di Copernico era infatti conservatore, perché non puntava a rivoluzionare la comprensione filosofica del rapporto tra l'uomo e il mondo: al contrario, intendeva confermare un'interpretazione dell'uomo « come l'ente che sta, grazie alla sua facoltà teoretica, nel centro delle relazioni che rendono intelligibile l'essere »⁴⁵.

Nel modello paradigmatico di Blumenberg, questo rovesciamento delle intenzioni di Copernico ha un significato straordinario. Quando le “antropologie” copernicane hanno la meglio sull'obiettivo “filosofico” rivendicato dall'astronomo, accade che il processo di metaforizzazione si rende improvvisamente trasparente e opera senza più mediazioni. In questo modo, la rivoluzione copernicana può diventare il fattore determinante grazie al quale si toglie fondamento al mondo inteso in chiave teologica: « solo la metafora copernicana fece esplodere primariamente il *pathos* della deteleologizzazione », solo su di essa « riposa una nuova coscienza di sé, legata all'eccentricità cosmica dell'uomo »⁴⁶. Non soltanto questo, però. Le « antropologie copernicane » rendono a loro volta evidente la metaforica connessa al modello

42. Ivi, p. 117.

43. Così per es. L. MONTI, “Il cielo come caverna”. *L'antitesi tra metafora copernicana e tolemaica nel processo di legittimazione dell'età moderna*, « Discipline filosofiche », *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, a cura di B. Maj, XI (2001), n. 1, pp. 153–170. Cfr. inoltre A. BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino, Bologna 1999; e V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito, da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma–Bari 1998.

44. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 117.

45. *Ibid.*

46. Ivi, p. 118.

cosmologico precedente, di stampo tolemaico. Insomma, con un effetto a ritroso, la fine della teleologia pre-copernicana mette in luce per la prima volta il valore figurato del sistema tolemaico, che fino ad allora non era percepito: « il geocentrismo diventa un teologumeno solo attraverso Copernico e la sua riforma », che metaforizzano al tempo stesso tanto l'eliocentrismo, quanto la cosmologia tolemaica⁴⁷.

Il compito genealogico della metaforologia funziona dunque così: quando un paradigma tacitamente accettato (quello tolemaico) si sgretola, se ne scopre il funzionamento come un sistema generale di valori; l'introduzione di un paradigma differente (quello copernicano) rivela infatti la natura metaforica che i due modelli a confronto — il vecchio e il nuovo — rivestono. Da qui anche la declinazione “decostruttiva”, della quale si diceva: la fine di un paradigma getta una nuova luce su di esso, svela per la prima volta il lavoro della metaforizzazione che, finché restava sotterraneo, si sottraeva allo sguardo⁴⁸.

Il rapporto tra la metafora e i suoi paradigmi ha infine conseguenze importanti sulla nozione di verità. L'opposizione tra la concettualizzazione e la metaforizzazione non implica infatti che la metaforologia non si ponga il problema del vero. Al contrario, è chiaro che la natura paradigmatica delle figure del linguaggio colloca le metafore assolute a un livello diverso (e più originario) rispetto alla nozione di verità come *adaequatio intellectus et rei*. Blumenberg scrive che « se si tien fermo che “verità” è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la “stretta verità” ma non dice affatto la verità »⁴⁹. Tanto che della verità stessa può essere proposta a sua volta una metaforologia: da qui, il catalogo che Blumenberg propone includendo per esempio la verità come luce, come forza, come potere e come « nuda verità ». Ciò non toglie che rimanga un senso fondamentale rispetto al quale si può parlare di una verità delle metafore assolute: quello pragmatico. O, meglio, un senso che è assieme storico e funzionale a scopi. Una metafora assoluta è infatti tale se è in grado di raccogliere « orientamenti, certezze, supposizioni, aspettative circa l'ordine e la rappresentazione della realtà come un tutto, e la funzione di una tale metafora è quella di indirizzare l'atteggiamento conoscitivo sulla base di assunti sul mondo oggettuale »⁵⁰. Con una sorta di doppia implicazione, interrogar-

47. *Ibidem*.

48. In questo senso, il geocentrismo nasce come metafora dell'umano contemporaneamente alla metaforizzazione dell'eliocentrismo: del resto, senza la rottura paradigmatica copernicana, l'ortodossia tolemaica non avrebbe avuto bisogno di affermarsi come tale. Su questo, cfr. per es. L. MONTI, “Il cielo come caverna”, cit., p. 165 ss.

49. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 15.

50. G. DE ANGELIS, *La “metafora assoluta”*. *Il contributo della metaforologia di Blumenberg al problema*

si intorno al mondo significa produrre sempre nuove metafore — e fare metafore vuol dire, di contro, ricavarne « stili di condotta nel mondo »⁵¹. Anche questa declinazione — per la quale il vero ha a che fare con la prassi che i paradigmi metaforici rendono possibile — è un'eredità importante dell'indagine di Blumenberg. La metaforologia segna così una svolta per tutto il dibattito continentale, anche per gli autori che non si confronteranno direttamente con Blumenberg: una svolta il cui fulcro resta l'idea che, quando parliamo, le figure del discorso portano con sé un intero edificio, fatto di valori, visioni, rapporti sociali, relazioni di potere. In una parola, a partire dalla metaforologia non sarà più possibile — almeno per la filosofia europeo-continentale — pensare al linguaggio come uno specchio della realtà.

*ermeneutico della "fusione degli orizzonti", « Discipline filosofiche », Hans Blumenberg e la teoria della modernità, cit., p. 86. Così Blumenberg: « Il contenuto [delle metafore assolute] determina, come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile » (H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia, cit., p. 17).**

51. *Ibid.*

Tra normalità e anormalità

Deleuze e la norma come problema filosofico

GIACOMO PEZZANO*

ENGLISH TITLE: *Between Normality and Abnormality. Deleuze and the Norm as a Philosophical Problem*

ABSTRACT: In this paper I discuss the question of the norm, conceived as a philosophical problem, rather than an ethical, political, or social one. Firstly, I outline the main declinations of the “critique of normative reason”, which has characterized most of the twentieth century’s philosophy and has pointed out the connection between norm and normalization. Secondly, I focus on the concept of “crisis” and its relationship with the problem of normativity; then I stress the ambiguity of every “state of crisis”, which could lead to claim that crisis is the most vital condition of life. Thirdly, I sketch two moments of Deleuze’s confrontation with the work of Canguilhem, in order to affirm that if we want to see the norm as a philosophical problem, we need to define some fundamental concepts as “becoming” and “relation” — that is, to understand the question of the surd or diagonal. Finally, my main thesis states that in this perspective we need not to consider one norm’s goodness or badness, but instead the transformative relation between different norms, that presides over the process of norm-shaping.

KEYWORDS: normative reason, becoming, relation, surd, Deleuze.

I. Critica della ragion normativa

Nel linguaggio colloquiale, non è raro rivolgersi a qualcuno con l’espressione “tu non sei *tutto dritto!*”: è un modo per dirgli che “non è normale”, perché non sembra comportarsi “a norma”. Quest’espressione intercetta il rilevante problema filosofico della norma, e in particolare l’idea per cui una norma *raddrizza* o *rende dritti*, e proprio in questo modo *normalizza*.

* Ricercatore presso il Consortium FINO, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione, Università di Torino (giacomo.pezzano@unito.it).

La norma normalizza è infatti una frase che condensa il modo in cui la cultura e la filosofia del Novecento, soprattutto della sua seconda metà, hanno concepito la norma e il problema della normalità, chiamandone in causa il ripensamento quando non il superamento, o comunque — più sobriamente — mettendo in discussione il *nesso contrappositivo* tra normalità e anormalità. Provando a circoscrivere alcuni paradigmi, mi sembra se ne possano enucleare almeno tre: il primo ha particolarmente insistito sul rapporto tra norma, società e potere; il secondo ha messo a fuoco la questione della norma a partire da un retroterra in senso ampio esistenziale; il terzo ha affrontato il legame mobile tra normalità e anormalità da una prospettiva di epistemologia della biologia.

1.1. *Norma e società*

La cosiddetta “anti-psichiatria”, che coinvolge qui pratiche mediche, sociali o politiche e figure come tra le altre Basaglia, Deleuze–Guattari, Foucault, Goffman e Laing, si raccoglieva attorno alla convinzione che la normalità (innanzitutto psichica e mentale) è la risultante di un processo sociale in cui una serie di meccanismi di potere, o di sapere–potere, circoscrivono un ambito e ciò che fuoriesce da esso. La distinzione tra normalità e anormalità sarebbe l’esito di un processo di normalizzazione socio–politico, che definisce delle soglie di inclusione–esclusione allo scopo di allontanare “folli”, “irrazionali”, “matti” e via discorrendo, ossia *gli anormali* dalla comunità: questi vengono messi ai margini della società, per impedire che possano corrompere il tessuto del legame sociale e intaccarne la “normalità”.

Al di là del giudizio in merito a una simile convinzione, va evidenziato che per questa prospettiva la distinzione tra normalità e anormalità è il prodotto di un atto di posizione di un riferimento “normante” anzi “normalizzante” a fini politico–sociali, che produce appunto uno spazio–tempo (innanzitutto fisico, se si pensa alle correlate istituzioni normalizzanti e disciplinari), il quale include i normali proprio escludendo gli anormali e viceversa: esso, proprio mediante simile processo di inclusione–esclusione, *produce* quei normali che include e quegli anormali che esclude. O, come si giungeva a dire, sarebbe la ragione stessa a decidere di cosa è “sragione” o “irragione”, mossa non semplicemente da un’esigenza conoscitiva o teoretica, ma dalla preoccupazione di erigere istituzioni in grado di garantire l’ordine sociale.

1.2. *Norma ed esistenza*

Per la psicoterapia a sfondo fenomenologico–esistenziale, che riguarda tra gli altri nomi come Binswanger, Borgna, Jaspers, Maldiney, Minkowski

e Straus, la convinzione di fondo è invece che un'esistenza "alienata" o "anormale" rappresenti non tanto la negazione di una norma o normalità data, quanto piuttosto una variazione improduttiva o incancrenita di quell'insieme di strutture ontologico-esistenziali a priori attraverso cui ogni esistenza esprime se stessa, si progetta e si orienta, ossia "si getta" nel mondo. L'alienazione si produrrebbe anzi proprio quando un'esistenza viene sovraccaricata con una struttura che le risulta estranea, cioè ricondotta a una norma impropria, non-propria. Ogni atto di apertura al mondo avverrebbe infatti sempre secondo un ordine interno o una norma immanente: ciascuna esistenza elabora in maniera diversa il proprio progetto di mondo o configura in modo peculiare la propria visione del mondo, senza che possa essere determinata un'esistenza "normale", in quanto norma per le altre.

Senza nuovamente entrare nel merito della valutazione, va tenuto presente che da simile ottica un'esistenza è anormale non perché nega, viola o devia una supposta normalità a essa esteriore e meta-individuale, bensì in quanto si ritrova eccessivamente limitata, ristretta, contratta, cristallizzata, appiattita, ingolfata e così via rispetto alle proprie stesse possibilità e alla specificità del suo modo di essere presente al mondo, di relazionarsi con il mondo e di aprirsi al mondo. In ultima istanza, è anormale in quanto risulta incapace di reperire una norma immanente e così di esercitare la propria intrinseca normatività, in senso spaziale, temporale, relazionale, affettivo, progettuale, ecc.

1.3. Norma e organismo

Lo sguardo epistemologico-biologico allo statuto della norma ha avuto indubbiamente in Canguilhem il proprio nome di spicco, ma al suo può essere per esempio accostato anche quello di von Weizsäcker: simile approccio ha riflettuto sulla normalità dell'organismo vivente, facendo particolarmente leva sull'idea per cui per il vivente a essere normativo e normale non è altro che il *Faktum* della posizione di norme, ossia la normatività. Il vivente è cioè considerato qualcosa che eccede sempre qualunque supposto parametro di vita, qualsiasi criterio di normalità già dato o misurato in senso statistico: la norma è il modo stesso di essere del vivente, è data nell'esistenza stessa dell'organismo, nel fatto che esso si muove, determina, esprime e così via in rapporto all'ambiente in cui vive. L'organismo non è riducibile a una normalità generale, perché la sua vera normalità è quella di essere in rapporto dinamico e attivo con il rispettivo *milieu*, al punto che la priorità è dell'anormale piuttosto che del normale: normare significa scardinare o comunque trasformare una norma data, una situazione di fatto già configurata; essere normali significa essere capaci di cambiare le norme in rapporto

con l'ambiente, per rispondere ogni volta in maniera affermativa e creativa alle esigenze, alle sollecitazioni e ai problemi incontrati e posti.

Come ha sintetizzato Esposito proprio confrontandosi con l'opera di Canguilhem, l'unico vero rischio per un vivente diventa qui quello di non poter più affrontare rischi, trovandosi in preda a un eccesso di conservazione, piuttosto che a una sua mancanza (cfr. Esposito 2002: 171–172): essere anormale è non riuscire più a esporsi all'anormalità, se non a ingenerarla. Al contempo però, anormale è paradossalmente un organismo che — proprio in quanto non “anormalizza” — a fronte della necessità di nuove norme, non riesce più a istituirne. La normalità fa qui tutt'uno con la normatività: è normale non essere bloccati su una data norma, ripetendola infinitamente e passivamente.

1.4. *Devianza*

A voler etichettare i paradigmi sintetizzati, si potrebbe dire che il primo paradigma ha sullo sfondo la dimensione politico-giuridica della norma o normalità (la prescrizione della legge), il secondo quella psicologico-esistenziale (la regulatezza delle forme di vita) e il terzo quella vitalistico-biologica (la salute dell'organismo). Come detto però, tutti convergono verso un punto, così sintetizzabile: come uno standard statistico comportamentale *di fatto* non può valere come esempio di normalità a cui commisurarsi e adeguarsi, allo stesso modo uno standard universale comportamentale *di diritto* non può valere come prescrizione di normalità da riprodurre ed eseguire. Si giunge insomma a un doppio smascheramento, che insiste sull'intreccio quasi perverso tra il piano descrittivo e prescrittivo (su cui cfr. Siniscalchi 2007): si denuncia tanto la normalità che si pone come principio di normatività (se mediamente si agisce in un dato modo, allora questo sarà normale e ci si dovrà adeguare), quanto la normatività che si pone come principio di normalità (poiché questa è la norma, allora essa sarà normale e andrà seguita).

Certamente, sotto questo riguardo tutte queste declinazioni presentano criticità, spesso riscontrate e facilmente perimetrabili guardando ad affermazioni — scegliendone una per paradigma — come « il rapporto di oggettività » è « effetto della dispersione originaria costituita dall'ordine disciplinare » (Foucault 2003: 15), la follia rappresenta in fondo « la sorella più sfortunata della poesia » (Borgna 2007: 14), o « noi riconosciamo veramente il soggetto solo quando esso minaccia di scomparire nella crisi » (von Weizsäcker 1968: 244). Iperbolicamente, si può comprendere perché medici e psichiatri di fronte alle posizioni di Jaspers — reazione analoga è immaginabile anche di fronte alle altre figure chiamate in causa — giungessero a concludere, icasticamente, « Jaspers lo si deve prendere a bastonate » (Jaspers 1967: 29).

Eppure, non va sottovalutata la tematizzazione, o anche soltanto il rinnovamento, del problema per cui una norma propone una normalità nel momento in cui si offre come qualcosa di rigido, ossia come un modello di rettitudine e correttezza, o — in termini filosofici — come un principio di rettilinearità e ortogonalità, rispetto a cui tutto ciò che non si conforma viene a essere inteso come deviante, cioè anormale. L'anormale verrebbe così sovrapposto all'abnorme o all'anomico, qualcosa che deve essere riportato sulla retta via, ricondotto alla norma e alla sua normalità. Invece, stando ai paradigmi descritti, l'anormale potrebbe rivelare qualcosa di diverso: da un lato, certo, che l'anormalità si dà soltanto rispetto alla normalità che è venuta a porsi; ma anche, dall'altro lato e più profondamente, che l'anormalità è un meccanismo interno alla stessa normalità. In questo modo, l'anormale rivelerebbe l'intima natura del normale, ossia la forza normativa che questo presuppone e di cui si è avvalso, o — ancora più radicalmente — si presenterebbe come un momento decisivo nello sviluppo e nell'azione di simile forza. Ci si ritrova infine di fronte a un rovesciamento, certo paradossale: *non c'è nulla di più normale dell'anormale*, o — meno iperbolicamente — la normatività è data dalla tensione aperta tra normale e anormale.

2. Crisi vitali

Al di là delle possibili criticità, queste posizioni consentono allora di fare emergere uno snodo concettuale rilevante, che tutti esperiamo o abbiamo esperito nella nostra vita: il confine sottile e mobile che separa normalità e anormalità, sanità e insanità, o salute e malattia. "Sottile e mobile" non significa appunto inesistente o insussistente, ma indica che se da un lato qualsiasi tentativo di far risaltare o persino di esaltare la forza propulsiva e libera di ciò che non si fa ridurre a una norma incontra presto o tardi il problema dell'anomia, dell'esplosione di follia o della morte, dall'altro lato l'insistenza sul bisogno di equilibrio, stabilità e continuità inciampa a propria volta presto o tardi nei benefici del dinamismo, della destabilizzazione e della discontinuità. La questione sembra davvero riuscire a pensare norma, normalità e normatività coagulandole nel concetto di una forza creativa che non fa perno su un qualche riferimento o modello trascendente (*La Norma, La Normalità*), ma che si determina in maniera immanente rispetto alla condizione in cui si dà come problema e alle correlate risorse che vengono attivate (*le norme, le normalità*).

Prendiamo il concetto di "crisi": esso in questa prospettiva presenta gli stessi tratti con cui ha spesso trovato spazio nella discussione pubblica dell'ultimo decennio: la crisi sarebbe non tanto l'indicatore di una fine quanto di un'opportunità, qualcosa che letteralmente pone sul crinale e

segna una distinzione tra un *pre* e un *post*, o — meglio — tra diversi possibili “dopo”. La crisi sarebbe cioè certo sintomo di una malattia, di un’infrazione di ciò che sino a quel momento era normale, di un’eccezione rispetto alla norma sino a prima in vigore; eppure, malattia, infrazione ed eccezione rappresenterebbero l’apertura di un campo di possibilità, la sorgente di una nuova e più resistente sanità, di una rinnovata e più ricca normalità, di una rifondata e più solida norma.

È la stessa convinzione per cui le malattie « possono conferire all’organismo un potere superiore di resistenza e opposizione ad altre malattie » (Canguilhem 2002: 21), mentre la crisi segna l’ingresso in una condizione di totipotenzialità in cui si è in fase di “sdefinizione e ridefinizione”, interrompendo il corso e la continuità di una determinata configurazione, ma rendendone possibile la nascita di una nuova — una condizione in cui non si è attualmente niente di definito ma si è potenzialmente tutto (cfr. von Weizsäcker 1968: 240–241 e 258–260). Sembrerebbe insomma questa — ci torneremo con Deleuze — la condizione in cui si diviene.

Da qui ad arrivare a un elogio della crisi il passo è breve: la crisi come emblema di estrema vitalità, punto di congiunzione e reciproca riconfigurazione tra normalità e anormalità, sanità e insanità, salute e malattia. La crisi diventa la condizione plastica e flessibile per eccellenza, in cui giocano liberamente lo slancio vitale o l’energia creativa, al punto che la sua intrinseca capacità normativa si presenta come vera normalità, vera sanità e vera salute: si è normali se si è dinamici, si è sani se si è capaci di modificarsi, si è in salute se si è aperti alla trasformazione. Evidentemente, tale enfasi non è priva di rapporti con le trasformazioni economico-sociali in atto (movimento globale di capitali e persone, flessibilità lavorativa, precarietà esistenziale, dinamiche di riconfigurazione politico-istituzionale, giovanizzazione, webbizzazione dell’esperienza, ecc.), ma non può nemmeno essere *univocamente* letta in chiave apologetico-ideologica, come talora si fa (cfr. p.e. Laval-Dardot 2009; Malabou 2004).

Intendo dire che siamo di fronte a un problema che richiede un’adeguata configurazione squisitamente filosofica, capace di individuare la portata specifica di concetti come “crisi”, “dinamica”, “trasformazione”, “anomalia”, ecc. Certo, gli aspetti sociali, economici e politici sono correlati a quelli concettuali; tuttavia, il problema del *rapporto tra* normalità e anormalità esige anche una discussione strettamente teoretica.

Prendiamo lo “zoccolo duro” della normalità biologica, l’eredità genetica: in senso stretto tale normalità non esiste, giacché ciascuno ha comunque un corredo genetico unico e irripetibile; poi, anche a parità di geni presenti in due organismi, il modo in cui questi si determinano o persino modificano (epigenetica o espressione genica) dipende pur sempre da fattori imprevedibili, legati alla specificità del rapporto che ciascun vivente intrattiene con

l'ambiente; infine, per simili ragioni le apparenti "anomalie" finiscono spesso per rivelare i meccanismi "normali" di funzionamento, anche soltanto per contrasto o per assenza (cfr. p.e. Moalem 2014).

Sembrerebbe insomma che la normalità risieda davvero in un certo grado di capacità normativa, o — più precisamente — in una capacità di determinare la norma che si mantiene sempre viva e aperta; correlativamente, sembrerebbe che la condotta fuori dalla norma, l'anomalia, rivesta un valore per la norma stessa, piuttosto che essere una sua mera deviazione distorsiva. Ciò può valere a maggior ragione oggi, perché se — com'è stato notato — la medicina tradizionale mirava prevalentemente ad arrestare l'anormalità per ristabilire la norma, per la medicina contemporanea — grazie soprattutto agli sviluppi nel campo della genetica e della protesica — la normatività è invece aperta al cambiamento, in quanto è ormai possibile in vari sensi riconfigurare i processi vitali, per massimizzarne il funzionamento e potenziarne l'esito, o comunque per modificarne la norma (cfr. Rose 2007: 26 e 130–131; nonché Gadamer 1993: 40–51).

Il problema della normalità scivola così ancor più nettamente in quello della normatività: a essere normale diventa non la riproduzione o il ripristino di una norma, ma l'intervento capace di trasformarla, se non di manipolarla, per crearla. La normalità diventa oggetto di scelta: non è più esclusivamente inscritta nella vita organica, ma è « completamente aperta alla sperimentazione e alla contestazione », dato che i giudizi su essa « non si organizzano più, secondo una netta opposizione binaria, in termini di normalità e di patologia », come di protezione–ripristino e potenziamento–modificazione (Rose 2007: 57).

Patologico, ossia anormale o anomalo (distinzione su cui tornerò), risulta allora chi rifiuta questo terreno di scelta e la logica della trasformazione e del potenziamento, per ribadire quella del ripristino e dell'adeguamento rispetto alla norma e alla normalità. Di nuovo, la deriva scettica, relativista o nichilista parrebbe ormai prossima (*se non esiste la normalità, allora tutto è normale; se non esiste un'unica normatività, allora tutto può essere normativo*), ma proprio perciò la portata concettuale di simili fenomeni deve essere sondata, tanto più che essi ci riguardano molto più da vicino di quanto non potremmo credere.

Penso per esempio alla pratica di *mettersi a dieta o fare una dieta*. Innanzitutto, è noto, la parola "dieta" rimanda a un modo di vivere regolare (*diaita*), inteso come insieme di comportamenti che istituiscono un regime di vita o una norma di vita, che — cioè — regolano la vita, mediante la ripetizione quotidiana (*dies*) di una serie di atti volti a normarla o culminanti in una norma. La dieta è insomma regola e norma, è posizione di una regola e una norma: il suo presupposto è la capacità di regolare e normare, non di riprodurre o ricalcare una regola o una norma data, in quanto valida per tutti.

Infatti, ed è il secondo aspetto, chi fa una dieta — anche limitandosi all’accezione alimentare — sa bene che essa funziona tanto meglio quanto più viene adattata al proprio specifico caso e fatta variare rispetto alla sua generalità, ossia tanto meno si riduce a una mera applicazione supina di precetti e prescrizioni. Non solo: come è vero che in assenza di qualsiasi dieta, ossia di un qualche tipo di regolarità, si finisce presto o tardi per star male (*disordine alimentare*), lo è altrettanto che una dieta univoca, rigida e ripetuta costantemente senza nessun tipo di variazione fa stare presto o tardi ugualmente male, o espone comunque al rischio che l’insorgenza del primo imprevisto — della minima anomalia — comporti effetti ancora più deleteri e seri. Una dieta funzionale ed efficace è allora quella in cui la normatività non viene mai definitivamente racchiusa in una norma definitiva, né di tipo generale, né di tipo particolare, perché comunque nessuna norma può mai valere una volta per tutte, stante il fatto che le condizioni interiori ed esteriori e il conseguente rapporto con l’ambiente variano.

Alla luce di quanto detto, il problema concettuale che si delinea sembrerebbe proprio quello di concepire la deviazione dalla norma non come sua negazione ma come momento interno alla sua affermazione (deviazione *della* norma in senso soggettivo, si potrebbe dire), o — meglio — come espressione della dialettica aperta tra normalità e anormalità, che rappresenterebbe il vero cuore della normatività. Mettendo ulteriormente a fuoco, il vero problema filosofico non è la messa in discussione dell’esistenza di fatto e caso per caso del normale e dell’anormale, bensì insistere sulla soglia mobile tra essi, ossia sul *rapporto tra* essi e sul *passaggio tra* essi: su questo piano si pone la questione della normatività. Per meglio circoscrivere questi aspetti, ritengo opportuno il confronto con il pensiero di Deleuze.

3. Divenire–normali

3.1. *Attraversare le norme*

A un primo approccio, la posizione di Deleuze può essere facilmente letta come uno tra i più vigorosi rifiuti della norma (cfr. già il richiamo *supra*, § 1.1): il rovesciamento del platonismo come respingimento di una norma che funga da modello ideale e imperituro rispetto al gioco mobile, caotico e sregolato delle differenze che si affermano; la critica del mondo morale come battaglia contro qualsiasi tipo di ingiunzione da parte di una normalità trascendente rispetto a ciascuna maniera di vita e alle sue possibilità immanenti; la discussione del modello psicoanalitico come contrapposizione alla legge che intima al desiderio oggetto e modo e così reprime la sua libera costruzione di concatenamenti; l’enfasi su flussi schizoidi, linee di

fuga, liscio, nomadismo, ecc. come emblema dell'avversità per qualsiasi forma di ordine o istituzione che configuri una qualche normalità; la celebrazione nietzschiana della forza e della potenza come coincidenza tra salute ed esuberanza valutativa e creativa, le quali non sono ingabbiabili e contenibili e rispetto a cui la malattia si presenta come un punto di vista vivente. Tutti motivi per cui Deleuze, soprattutto rispetto alle opere più marcatamente "molecolari" scritte con Guattari, è stato presto considerato uno dei « timonieri della moderna nave dei folli », così che sarebbe un grave errore ritenerlo « un grande filosofo che non può in alcun modo essere ridotto ai suoi effetti sociali » (Levy 1977: 9 e 83).

Non intendo qui certo difendere Deleuze da tali interpretazioni o accuse, né in senso generale, né rispetto allo specifico problema della norma (cfr. comunque Jun 2011), ma non soltanto per ragioni di spazio o di opportunità di qualsivoglia operazione "apologetica". Il punto, piuttosto, è che la sua estesa opera offre strumenti consistenti per focalizzare la questione normalità-anormalità-normatività se posta su un altro piano — quello più genuinamente filosofico-speculativo.

A un primo livello, si può infatti mostrare che per Deleuze non si tratta di negare le ragioni della norma o dell'istituzione, ma piuttosto di considerare che la norma non è stabilizzante, contenitiva, correttiva e disciplinante (*trascendente*), bensì dinamizzante, espansiva, estensiva ed espressiva (*immanente*) — cfr. p.e. Bojanic 2012; De Sutter 2009; Fadini 1998; Hughes 2012: 113-146; Scott 2010; Seyfert 2011.

Indubbiamente, più che affermare un'a-nomia o un anti-istituzionalismo, la posizione di Deleuze rifiuta i presupposti di chi considera — prendendo un autore in tal senso emblematico — la norma e l'istituzione come « garanzia di salute sociale », portatrici di « fissità e persistenza », ossia ciò la cui assenza produrrebbe disorientamento e insicurezza (Gehlen 1961: 108). Qui qualsiasi trasformazione non farebbe altro che diffondere « un'insicurezza generalizzata », perché « se crolla la disciplina, [...] allora la civiltà è alla fine », in preda al caos (Gehlen 1956: 60 e 39). Nell'ottica deleuziana, è insomma errato concepire la norma come intrinsecamente e definitivamente risolutiva dunque aproblematicizzante, anziché come innanzitutto *problematizzante*.

Eppure, l'apporto più originale o radicale dell'opera deleuziana alla discussione del problema della norma penso possa collocarsi a un secondo e più rilevante livello. Su questo, l'accento non va semplicemente su cosa o come sia una norma, *qua tale* o in quanto espressiva: esso cade invece sul problema di cosa attraversi le varie norme, di come una norma si trasformi, del rapporto tra diverse norme.

La questione è pensare quella dimensione trasversale rispetto alle norme, principio di differenziazione delle norme dunque di posizione della norma

— di normatività. In termini più classici, il problema è la *diagonale* rispetto alle norme, non tanto la denuncia della loro linearità; anzi, circoscrivere ciò che diagonalizza l'allineamento della e alla norma significa sforzarsi di cogliere proprio la dinamica normativa sottesa a ogni norma, nient'affatto esaltare l'anomia.

Per spiegare ciò, credo si debba tenere presente l'influenza delle ricerche di Canguilhem su Deleuze, che va ben al di là del noto rapporto diretto di formazione che li ha legati.

È stato persino spiegato come il concetto di “desiderio”, fondamentale nell'opera deleuziana, è fortemente debitore di alcuni snodi delle analisi di Canguilhem (cfr. Kerslake 2010). Non potendo qui ricostruire per intero l'estensione di simili influenze e restringendo al discorso sinora condotto, mi limito a richiamare due momenti particolarmente significativi: uno, in Deleuze 1968 (d'ora in poi *DR*), solleva il tema del rapporto tra problema e norma e tra organismo e norma; il secondo, in Deleuze–Guattari 1980 (d'ora in poi *MP*), riguarda lo statuto dell'anomalia rispetto al problema del divenire.

3.2. *La problematicità della norma*

In *DR*, *Il normale e il patologico* di Canguilhem è chiamato generalmente in causa in merito al tema dell'epistemologia del problema e della differenza in biologia (*DR*: 392). Più precisamente, Canguilhem avrebbe dato un apporto rilevante alla definizione dello statuto del problema e del problematico (cfr. *DR*: 211), che rappresenta — posso qui solo enunciarlo — il nucleo pulsante dell'intera ricerca deleuziana.

Qui Deleuze sta suggerendo che un problema non è una proposizione dalla forma mutata o con l'aggiunta di un punto interrogativo, né l'essenza di un problema è di venire risolto e così scomparire nelle risposte trovate, né però un problema è qualcosa di costitutivamente aporetico. Piuttosto, un problema, più che essere un dato da risolvere trovando la risposta vera, è:

- a) qualcosa che da fare e costruire;
- b) qualcosa la cui indeterminazione ha un carattere insieme affermativo e oggettivo;
- c) qualcosa la cui verità/falsità si colloca non al livello delle soluzioni date, ma a quello delle condizioni poste;
- d) qualcosa di irriducibile a un'ipotesi circoscritta particolare, né a una teoria formale generale, esibendo piuttosto il nesso appunto *problematico* tra singolare e universale (cfr. *DR*: 205–213).

Semplificando, Deleuze intende far qui risaltare che:

- a) prima di poter essere risolto, o mentre viene risolto, un problema va trovato e posto, anzi *ben posto*, ed è questo il piano propriamente creativo–inventivo;
- b) porre bene un problema è possibile quando si riconosce la specificità dell'esigenza e della domanda che esso "nasconde", dove ciò significa che esso è insieme *distinto* perché possiede delle peculiari linee di sviluppo e *oscuro* perché queste linee sono appunto ancora da sviluppare, in fase di sviluppo;
- c) poiché le soluzioni, possibili ed effettive, si distribuiscono soltanto rispetto al problema, a contare sono innanzitutto la verità o la falsità di questo, intese come il grado di rilevanza e interesse del problema, ossia di potenziale espansivo, di capacità di generare condizioni di articolabilità e risolubilità;
- d) un problema viene incontrato e posto quando una circostanza, un'occasione, un evento o un segno vengono colti come ciò che necessita di prolungamento, estensione o sviluppo, e in tal senso esso non riguarda soltanto la dimensione locale del caso o dei casi che lo hanno generato, né tantomeno solo i principi generali che il caso o i casi si limiterebbero a riprodurre o esibire, ma concerne proprio il fatto che un caso può per così dire sfociare in qualcosa che lo supera assecondandone lo slancio, facendosi carico della peculiare istanza che offre (proprio come l'universalità di un'invenzione è sempre "occasionata" da qualcosa di particolare).

In sintesi, un problema è un'indeterminazione che determina anzi richiede una determinazione, e non una qualsiasi: mette in moto e anima un processo di determinazione, come una peculiare domanda sotto forma di imperativo, che è tanto più vera quanto più provoca e sollecita.

L'apporto di Canguilhem a quella « teoria generale del problema » (DR: 213) a cui Deleuze lavora riguarda soprattutto il quarto aspetto, per il quale si deve mettere al centro il *campo problematico* nel suo complesso, che tiene indissolubilmente insieme singolare e universale, come posizione del problema e sua risoluzione.

Per esempio, dimenticare il problema e astrarre da esso la soluzione finisce per sbriciolarla in una particolarità ristretta, portando poi magari a ricostruire il problema stesso come un complesso di proposizioni particolari dalla forma neutra o generali dalla forma vuota: scompare così proprio il nesso problematico tra domanda e risposta; si disattiva il processo di posizione del campo — proprio ciò che a Deleuze sta a cuore circoscrivere (cfr. DR: 211).

Posto ciò, Deleuze ritiene — à la Canguilhem come à la Bergson (cfr. già Deleuze 1966: 92–94) — che anche il vivente vada concepito in rapporto al processo di costituzione di un campo problematico. Infatti, il processo di attualizzazione di un vivente rappresenta la « soluzione di un problema posto nel campo di costituzione di un organismo » (DR: 272): l'organismo è « la soluzione di un problema », si struttura rispetto a un insieme di imperativi costruttivi intesi proprio come « problema da risolvere », e la vita stessa non è altro che « posizione e soluzione di “problemi” » (DR: 273). Questo implica ora perlomeno due importanti aspetti: i) un vivente si definisce ecologicamente non meno che geneticamente, ossia si definisce *in rapporto a un milieu* (cfr. DR: 240 e 280; Hughes 2008: 122); ii) se è in gioco un *rapporto con l'ambiente*, allora non si tratta di riproduzione di una forma interna, né di un adattamento passivo all'ambiente esterno, ma di un dinamismo appunto problematico in cui l'organismo è anche attivo, in quanto contribuisce a porre l'ambiente rispetto al quale si pone, così che può costituirsi inventivamente ossia risolutivamente (cfr. anche Bogue 2003: 37; Bryant 2011: 38–39).

Deleuze ha più volte sostenuto che da una prospettiva etologica ci sono maggiori differenze tra un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro che non tra un cavallo da lavoro e un bue: i due cavalli hanno norme di vita diverse proprio perché sono in rapporto con il proprio ambiente, cioè proprio perché nel proprio processo di “normalizzazione” giungono ad attivare diversi affetti e capacità in relazione a ciò che incontrano nel *milieu*. Stando a questo, possiamo dire che per Deleuze i tratti peculiari del vivente sono tanto la normatività quanto la problematicità, proprio nel senso che la stessa norma vitale va intesa in senso problematico: la normatività organica coincide con la dinamica problematizzante, che per Deleuze è costitutivamente positiva e affermativa, ancorché nell'accezione propriamente problematica. Questo vale per la norma in senso generale, oltre che in quello vitalistico, considerando il peculiare naturalismo deleuziano, per il quale il problematico è in quanto tale innanzitutto « uno stato del mondo » (DR: 359), ossia la struttura stessa della realtà.

Non potendo qui approfondire gli sviluppi di quest'ultima affermazione, va comunque meglio illustrata la dimensione di problematicità della norma: essa può essere innanzitutto esemplificata in senso storico, e poi ricompresa in quello strettamente filosofico.

Storicamente, penso all'analisi della depressione di Ehrenberg 1998, che qui mi chiamo in causa non tanto per rimarcare che esiste una storicità delle malattie dunque della normalità, né che la malattia dunque la normalità è in qualche misura un prodotto sociale. Piuttosto, il fatto che la depressione — intesa generalmente come affaticamento esistenziale — si sia sempre più diffusa, in rapporto alla configurazione di una società in cui l'investimento

su di sé in termini di efficienza e performance riveste un ruolo centrale, rivela che essa compare come problema da affrontare soltanto dentro un campo percorso da elementi che le consentano di emergere in quanto tale. La depressione è qui una risultante dell'intreccio tra uomo e ambiente, di uno dei tentativi dell'uomo di determinare attivamente e retroattivamente sé e il proprio *milieu*, configurando un campo normativo retto da una dinamica di "normazione", prima ancora che di normalizzazione. Ciò, inoltre, non implica che la medicina sia priva di ruolo in questo campo, ma al limite che essa si concentra su determinati ambiti e indicatori e sviluppa certi saperi e certe pratiche soltanto all'interno di uno spazio in cui tutto ciò comincia a porsi come un problema, senza che la sua verità e la sua razionalità siano messe in discussione. Al limite, si dichiara la non necessarietà della loro emersione, in nome del principio di « ragione contingente » (cfr. Deleuze 1986: 151–155; Deleuze–Guattari 1991: 86).

Filosoficamente, invece, « positività » designa « la consistenza del problematico » (DR: 263), che non consiste nell'incertezza, nel riscontro di qualcosa di irrisolvibile e indeterminabile, bensì nella posizione di un problema oggettivo, che domanda soluzione a partire dalle esigenze intime. Ancor più, problematico è l'andamento stesso della « differenziazione creatrice » (DR: 274), segnata da una « frangia di indeterminazione »: non « qualcosa d'incompiuto, [...] di interrotto », ma « la piena potenza positiva » dell'individuazione (DR: 332). È uno slancio involutivo, problematico–problematizzante proprio perché non è « regressione, fissazione o arresto di sviluppo », ossia blocco in uno stato fisso, ma « movimento in via di farsi » (DR: 283): è quell'esitazione o indeterminazione delle cose che fa tutt'uno con la creazione del mondo, con l'evoluzione creatrice (cfr. Deleuze 1966: 95).

En passant, è in questo senso che Deleuze ha sempre inteso — ma ancor prima vissuto sulla propria pelle — la grande salute nietzschiana non come esplosione incontrollata di forze, ma come apertura alla fragilità che percorre la salute e può farla rinnovare. Analogamente, per Deleuze la cura psicologica o psicoanalitica non ha mai riguardato la cancellazione dell'anomalia in vista del ripristino di una condizione di normalità, ma la costruzione di condizioni adeguate affinché ciò che preme o causa squilibri possa essere reintegrato e trovare espressione nella personalità (cfr. p.e. Deleuze 2015: 180–181). Da questo punto di vista, il problematico è esattamente il modo in cui una differenza si afferma, facendo valere un'urgenza di trasformazione che però non è appunto già risolta o definita, ponendo una domanda di individuazione di cui però non si dà già la risposta.

Pertanto, la questione della norma sfocia in quella della normatività nella misura in cui riguarda un divenire e non l'essere: più che la permanenza di una posizione normale, implica la persistenza di uno sforzo normativo. Potremmo dire che occorre riflettere non sul sostantivo "norma" ma sul

verbo “normare”, a patto di considerarlo in senso problematico: chiama in causa, prima del processo di costruzione di una norma, quel momento in cui traspare la trasformazione di una norma, o — meglio ancora — in cui si attiva il processo di trasformazione di una norma ed essa diventa o torna a essere un problema da risolvere, indipendentemente da cosa e come giunga a risolverlo.

Per circoscrivere ancora più nettamente ciò che l'impostazione deleuziana consente di portare a superficie, non si tratta soltanto di insistere sulla norma come processo di posizione anziché sulla norma come prodotto già posto; né basta — facendo un passo ulteriore — far leva esclusivamente sulla distinzione tra norma immanente e norma trascendente, rinunciando a considerare la sua azione restrittivo-repressiva e correlata a un soggetto che potrebbe liberarsi o essere liberato soltanto contrapponendovisi (cfr. Mache-rey 2009: 84; Sibertin-Blanc 2002). Piuttosto, a monte di questi aspetti certo significativi, c'è uno snodo concettuale ancor più rilevante, o quantomeno impegnativo: la comprensione di quell'elemento dinamico-temporalizzante, ossia *diagonale*, che attiva, anima e rende possibile il processo normativo nella sua problematicità — *ciò che sta “tra” le norme*.

3.3. *L'anomalia creatrice*

Non è allora casuale che Canguilhem compaia in *MP* quando si afferma l'esigenza di concepire il divenire in tutta la sua peculiare consistenza. Qui si sostiene che « il divenire non produce nient'altro che se stesso » e che « a essere reale è il divenire stesso, non l'insieme dei termini che si suppongono fissi e per i quali passerebbe colui che diviene »: è questo il principio « di una realtà propria del divenire », non quella di « un'evoluzione per discendenza o filiazione », ma quella di un'« alleanza » tra eterogenei, da concepire come « *involutione* », a condizione di non confonderla con « una regressione ». Allora, « il divenire è involutivo, l'involutione è creatrice », in quanto produce qualcosa « “tra” i termini messi in gioco »; non si deve confondere il divenire con l'imitazione, l'identificazione, la corrispondenza o la riproduzione: « divenire è un verbo che ha tutta la sua consistenza » (*MP*: 297–298).

In questo contesto, si richiama la distinzione discussa da Canguilhem tra anomalo (*an-omalos*) e anormale (*a-nomos*): il primo si pone sul piano descrittivo, e indica ciò che è privo del simile, irregolare o insolito, considerati come varietà o difformità capaci di generare trasformazioni; il secondo si pone invece sul piano valutativo, e allude a ciò che è privo di norma, storto o non conforme, considerati come malessere o sofferenza legati alla violazione di una regola stabilita dall'organismo, ossia come un'infrazione della salute che produce scompensi piuttosto che variazione. L'anomalo è il diverso o meglio il letteralmente differente, l'anormale è lo sbagliato

o meglio il disfunzionale; perciò — a ben vedere — in senso stretto l'anormale, inteso come stato in cui manca una norma, non esiste, o esiste soltanto se pensato astrattamente e contrappositivamente rispetto a una data norma: anormale è allora una norma insoddisfacente, un tentativo di norma che non riesce a normare — il fallimento di una norma, più che la sua negazione.

Sembrerebbe di poter dire — pensando anche ad altri luoghi dell'opera deleuziana — che si tratta di concepire l'anomalia come ciò che rende l'equilibrio sempre metastabile, ossia come un elemento dinamico che produce la mediazione tra il totale squilibrio (fallimento della norma: anormalità) e l'equilibrio statico (irrigidimento della norma: normalità), un elemento di attiva normatività che agisce come quell'insieme di (micro)moti compensatori che consente a un funambolo di *muoversi in modo equilibrato*, o — più quotidianamente — come quell'insieme di (micro)movimenti oscillatori che consente a chi va in bici di *pedalare mantenendo l'equilibrio*.

Tuttavia, la posta in palio filosofica è qualcosa di più che una sorta di "dinamizzazione" del giusto mezzo che sta tra due estremi: è la diagonale, la relazione che pone i poli, il divenire con tutta la propria consistenza. L'enfasi posta sul minoritario, sul deterritorializzante, sul molecolare, sul liscio, ecc. è stata spesso sovrapposta a una visione socio-politica di tipo "rizomatico" o "rivoluzionario", ossia a un elogio anarcoide della devianza *qua tale*, mentre Deleuze ha comunque sempre insistito sui rischi di fascistizzazione sottesi anche a tali momenti, come sul fatto che la devianza e l'anormalità continuano a determinarsi reattivamente rispetto alla norma da cui pretenderebbero di svincolarsi. In realtà, credo che tale apparente predilezione sia legata a ragioni genuinamente filosofiche: è infatti nei momenti e movimenti "di flusso" che si intravede maggiormente ciò che per così dire fa densità concettuale, il problema del divenire e della relazione, che resta però irriducibile al lato "nomade" rispetto a quello "sedentario". Conseguentemente, ancorché con un'oscillazione su cui Badiou ha insistito forse per primo, per Deleuze non si è mai trattato di porre l'accento esclusivo sul lato "schizoide" a discapito di quello "edipico", bensì di non perdere mai di vista che a contare è la dinamica relazionale tra i due poli: è essa stessa a costituirli in quanto tali, attraversandoli e mettendoli in rapporto.

Tornando all'anomalo, esso viene infatti presentato come principio del divenire e motore di deterritorializzazione e riterritorializzazione. L'anomalo è qualcosa di eccezionale, o — meglio — ciò che fa eccezione, « accade ed eccede lungo il bordo » per estendersi: è « un fenomeno dei bordi », non semplicemente ciò che sta fuori dai bordi, ma — avrebbe detto Heidegger — il bordeggiare del bordo, quanto è « in procinto di tracciare la linea », dunque ciò che occupa una « posizione dinamica », insieme dentro, fuori e alla frontiera mobile. Per questo, esso può rappresentare « una potenza

di un altro ordine che agisce eventualmente sia come minaccia sia come elemento trainante»: è proprio quel «*tra*» che innesca un processo non di filiazione (riproduzione di una norma) ma di alleanza (rimodulazione della norma), quella «soglia» rispetto alla quale «nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra», perché come «la possibilità di salvarsi è sempre possibile», così «i rischi sono sempre presenti» (MP: 303–309).

L'anomalo in quanto agente del divenire non è semplicemente un fattore dinamico nel senso che rovescia e combatte ogni norma (come piuttosto fa l'anormale), né però è meramente un elemento costruttivo nel senso che articola e consolida una norma (la normatività che produce il normale): è proprio ciò che attraversa le norme trasformandole. L'anomalo è allora uno dei nomi della diagonale, dell'obliquità e della trasversalità del *clinamen*, il quale per Deleuze indica non un movimento aggiuntivo secondario rispetto a cose che sarebbero già di per sé costituite nel proprio movimento, ma una «determinazione originaria del movimento», un «differenziale» *incertus* non perché «indeterminato» ma perché «non fissabile», o — meglio — principio della “fissazione” (Deleuze 1969: 237–238). Il *clinamen* è «elemento differenziale generatore», principio dello scorrimento e della flussione (MP: 579), è «l'incrinatura», che è «sempre deviante, pronta a mutare direzione», e lo fa «in modo continuo, *impercettibile e silenzioso*» (Deleuze 1969: 284): il *clinamen* è l'anomalia o la diagonale come piega, la potenza (*dynamis*) in quanto piega (cfr. Deleuze 1988: 28–30). Il *clinamen* è quella piega che non tanto spezza le norme, ma le altera, ne muta il senso e la direzione: *le fa divenire*.

Nessun tipo di contrapposizione frontale tra estremi già dati (normalità/anormalità, norma trascendente/norma immanente, ecc.) può insomma intercettare il vero snodo filosofico: «la diagonale impone una terza via», che è proprio quella del “tra”, che operando tagli e formando trasversali mobili fa divenire (Deleuze 1986: 23 e 37). Pensare la diagonale vuol dire mettere a fuoco «la trasversalità» come ciò che permette «non tanto di unificare, quanto di far comunicare» (Deleuze 1964: 155–156): producendo una variazione, essa svolge «una funzione di temporalizzazione» (Deleuze 2003: 242).

Al posto delle espressioni “divenire animale”, “divenire donna”, “divenire minoritario”, “divenire bambino”, ecc., Deleuze ha preferito quelle «divenire–animale», «divenire–donna», «divenire–minoritario», «divenire–bambino», ecc.: non era un semplice vezzo stilistico, ma un modo per evidenziare che nel divenire non è in gioco l'imitare e neanche il trasformarsi in qualcosa di già costituito, come un uomo che assumesse le sembianze di un animale. Eppure, per Deleuze simili espressioni non avevano nulla di metaforico e indicavano qualcosa di reale, anzi persino la realtà in quan-

to tale: la realtà del divenire. Il trattino è allora lo strumento grafico che può cercare di “catturare” il divenire: *relazione tra* capace di trasformare gli elementi che mette in rapporto. Un divenire per Deleuze è insomma una *relazione trasformatrice*, un *rapporto che fa cambiare di natura*: un processo diagonalizzante.

Divenire-normali non coincide perciò con “divenire normali”: se nel secondo caso si riproduce una norma data e ci si adegua a essa, nel primo si è presi in un processo di differenziazione, trasformazione e attualizzazione, i cui esiti non sono prefissati. Per questo, però, *divenire-normali* non è nemmeno semplicemente sostituibile con un “divenire anormali” che si lascerebbe alle spalle ogni istanza normativa: coincide, al limite, con un *divenire anormali*. Una frase come «la legge è sempre una composizione di illegalismi che essa differenzia formalizzandoli» (Deleuze 1986: 46) potrebbe infine essere trasformata in “la norma è sempre una composizione di anomalie che essa differenzia formalizzandole”.

Conclusioni

Considerare la norma come problema filosofico non comporta per forza la messa in discussione dell’esistenza di norme, né — volendo — della loro azione normalizzatrice, che — nel lessico deleuziano — è parte del buon senso e del senso comune, ossia della vita quotidiana: piuttosto, la vera sfida filosofica è spostare l’asse dall’essere al divenire, dall’identità alla relazione, dall’ortogonale alla diagonale¹. Quando — secondo uno dei suoi principali *ritornelli* — Deleuze dà risalto alla relazione, perché essa è esteriore ai termini che collega e in questo modo li differenzia, cerca proprio di tenere insieme tutti questi aspetti.

Per questo, durante un seminario, egli arriva a dire che «fare filosofia è domandarsi cosa sia una relazione»: che «il fondamento della relazione non possa essere trovato in nessuno dei termini che essa unisce» rappresenta certo «un mistero propriamente insondabile», l’inciampo in «un trucco affascinante», in ciò che «non è un nulla» ma persino «un abisso» (01/03/1983)². Eppure, è proprio a questo mistero dalle sembianze irrazionali che la filosofia è per lui chiamata a rivolgersi.

1. Sotto questo prospetto, se è vero che simile questione è già al cuore del pensiero platonico (cfr. Chiurazzi 2015), andrebbe forse anche reinterpretato il tema dell’antiplatonismo di Deleuze, considerando perlomeno che — al di là del linguaggio sicuramente spesso spiazzante, allusivo e immaginifico delle sue opere — quando egli rivendicava di sentirsi un filosofo in senso molto classico, non stava affatto lanciando una sterile provocazione. Su ciò cfr. PEZZANO 2016.

2. Le registrazioni e le trascrizioni dei seminari sono presenti alla pagina web <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>.

Il « carattere irrazionale del divenire » (Minkowski 1933: 20) è allora proprio il suo carattere *diagonale* dunque *relazionale* in senso *differenziale*, o — meglio — *differenziante*: l'irrazionalità non come negazione della razionalità, ma come ciò per cui questa ridefinisce i propri confini in rapporto a ciò che mutevolmente la circonda (nuove scoperte, nuove conoscenze, nuove invenzioni, nuovi problemi, ecc.).

Rispetto alla norma, si potrebbe allora certo distinguere tra qualcosa come una *norma normans* e una *norma normata*, e tale distinzione ha certo rilevanza in ottica deleuziana, così come la ha difendere le ragioni della normatività immanente a discapito di quella trascendente, o delle norme contaminanti di contro a quelle immunizzanti, o — ancora — delle norme con valore propulsivo (dinamiche e affermative) rispetto a quelle con valore repulsivo (statiche e reattive), o — infine — dell'invenzione della norma capace di prolungare il caso e l'evento piuttosto che della ripetizione particolare di una norma supposta generale. Eppure, Deleuze stesso *docet*, questa difesa non dice comunque nulla della qualità della norma: una norma immanente può essere buona o cattiva, non è *qua tale* buona.

Proprio perciò, per chiudere, la vera questione filosofica riguarda non la determinazione della bontà della norma, che pertiene la pratica sperimentale appunto *immanente* a ciascun modo di vita in rapporto all'ambiente, bensì il tentativo di costruire dei concetti adeguati a cogliere la struttura sottesa alla norma e al processo del normare: l'insistenza su quella terra di mezzo tra azione naturante e atto naturato, che è il terreno proprio del divenire, lo spazio proprio della relazione e il campo elettivo della diagonale. Una zona in cui si può intercettare proprio l'anomalo, inteso in ultima istanza come ciò che tiene insieme facendoli divenire lo snaturare, il naturare e il naturato: ciò che anima costantemente il processo di "rinaturazione" di una norma.

Riferimenti bibliografici

- BOGUE R., *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Routledge, New York–London 2003.
- BOJANIC P., *La violenza come origine dell'istituzione (Deleuze con Hume e Saint-Just)*, « Iride. Filosofia e discussione pubblica », XXV, n. 65, 2012, pp. 79–90.
- BORGNA E., *Come in uno specchio oscuramente*, Feltrinelli, Milano 2007.
- BRYANT L.R., *The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arché*, in N. Jun, D.W. Smith (eds.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 21–42.
- CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966; Italian translation by M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

- , *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris 2002; Italian translation by D. Tarizzo, *Sulla medicina. Scritti 1955–1989*, Einaudi, Torino 2007.
- CHIURAZZI G., *L'ontologia dell'incommensurable: da Heidegger a Platone*, in R. Dottori, I.M. Fehér, C. Olay (eds.), *Constellations herméneutiques. Interprétation et liberté*, LIT, Münster 2015, pp. 145–157.
- DE SUTTER L., *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris 2009; Italian translation by L. Rustighi, *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011.
- DELEUZE G., *Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; Italian translation by C. Lusignoli, D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
- , *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969; Italian translation by M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
- , *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; Italian translation by G. Guglielmi, G. Antonello, A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- , *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; Italian translation by F. Sossi, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
- , *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 1986; Italian translation by P.A. Rovatti, F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- , *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- , *Deux régimes de fous et autres textes (1975–1995)*, Éditions de Minuit, Paris 2003; *Due regimi di folli e e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Einaudi, Torino 2010.
- , *Lettres et autres textes*, Éditions de Minuit, Paris 2015.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; Italian translation by A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.
- , *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Éditions de Minuit, Paris 1980; Italian translation by G. Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia II*, Castelvecchi, Roma 2010.
- EHRENBERG A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998; Italian translation by S. Arecco, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 2010.
- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- FADINI U., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998.
- FOUCAULT M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France: 1973–1974*, Gallimard, Paris 2003; Italian translation by tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France: 1973–1974*, Feltrinelli, Milano 2004.
- GADAMER H.G., *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; Italian translation by M. Donati, M.E. Ponzio, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994.

- GEHLEN A., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbek 1961; Italian translation by V. Rasini, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé dell'uomo*, il Mulino, Bologna 2005.
- , *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn 1956; Italian translation by E. Tetamo, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Mimesis, Milano–Udine 2016.
- HUGHES J., *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum, London–New York 2008.
- , *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*, Bloomsbury, London–New York 2012.
- JASPERS K., *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Piper, München 1967; Italian translation by E. Pocar, *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.
- JUN N., *Deleuze, Values, and Normativity*, in N. Jun, D. W. Smith (eds.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 89–107.
- KERSLAKE C., *Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire*, in L. De Bolle (ed.), *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 51–82.
- LAVAL C., DARDOT P., *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009; Italian translation by R. Antonucci, M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- LEVY B.H., *La barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977; Italian translation by S. Eccher, F. Elefante, F. Mori, E. Perrella, A. Scalco, I. Ursini, *La barbarie dal volto umano*, a cura di L. Sciascia, F. Alberoni, Marsilio, Venezia 1977.
- MACHEREY P., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris 2009; Italian translation by P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011.
- MALABOU C., *Que faire de notre cerveau?*, Bayard, Paris 2004; Italian translation by E. Lattavo, *Cosa fare del nostro cervello*, Armando, Roma 2007.
- MINKOWSKI E., *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Arrey, Paris 1933; Italian translation by G. Terzian, *Il tempo vissuto. Studi fenomenologici e psicopatologici*, Einaudi, Torino 2004.
- MOALEM S., *Inheritance. How our Genes Change our Lives and our Lives Change our Genes*, Grand Central, New York 2014; Italian translation by V.B. Sala, *L'eredità flessibile. Come i nostri geni ci cambiano la vita e come la vita cambia i nostri geni*, Feltrinelli, Milano 2015.
- PEZZANO G., *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona 2016.

- ROSE N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2007; Italian translation by M. Marchetti, G. Pipitone., *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Einaudi, Torino 2008.
- SCOTT T., *Organization Philosophy: Gehlen, Foucault, Deleuze*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.
- SEYFERT R., *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011.
- SIBERTIN-BLANC G., *Pour un naturalisme vitaliste. Les devenirs et la culture*, « Methodos », n. 2, 2002, pp. 203-230.
- SINISCALCHI G., *Figure di norma e normalità*, « Quaderni di Teoria e Critica della Regolazione Sociale », n. 2, 2007, pp. 1-21.
- VON WEIZSÄCKER V., *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegungen*, Thieme, Stuttgart 1968; Italian translation by P.A. Masullo, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Gli Autori

Georg Bertram is professor of philosophy at the Freie Universität Berlin. He received his PhD in 1997 from the Justus–Liebig–Universität Gießen and completed his habilitation in 2004 at the Universität Hildesheim. He worked as a visiting professor at the Universität Wien, the Università degli Studi di Torino, and the Università degli Studi Roma Tre. Among his areas of specialisation are aesthetics, philosophy of language, philosophy of self-consciousness, and the philosophy of Hegel.

Nicholas Davey was educated at the Universities of York, Sussex and Tübingen. He has lectured at the City University London (1976–79), at the University of Manchester (1989–80), the University of Wales Institute Cardiff Institute (1981–1996) and is presently Professor of Philosophy and at the University of Dundee. His principal teaching and research interests are in aesthetics and hermeneutics. At the University of Wales and at the University of Dundee he established new graduate and post-graduate courses in art and philosophy and as Dean built the School of Humanities. He has published widely in the field of aesthetics and hermeneutic theory. His book, *Unquiet Understanding, Gadamer and Philosophical Hermeneutics*, (2006), is published with the State University Press of New York and his book *Unfinished Worlds, Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer* is now published with Edinburgh University Press. He is currently writing a monograph *Unsettled Subjects* concerning a philosophical defence of the Humanities.

Dorthe Jørgensen is Professor of Philosophy and the History of Ideas at Aarhus University in Denmark. Besides having a PhD in History of Ideas (1995), she has a Higher Doctorate in Philosophy (2006) and another Higher Doctorate in Theology (2014). She studied and worked as a Research Fellow at Aarhus University, Freie Universität Berlin, Columbia University, and the Danish Institutes in Rome and Damascus.

Saša Hrnjez is post-doctoral researcher at the Philosophisches Seminar, Heidelberg University. He studied philosophy at the University of Novi Sad (Serbia), University of Turin (Italy), spending research periods at the Freie University Berlin. In 2015 he gained his PhD in philosophy at the Turin University for a dissertation on Kant's and Hegel's philosophy (Title: *Tertium*

Datur. Synthesis and Mediation Between Criticism and Speculative Idealism). So far he has published articles in Italian, English and Serbian in his main research fields: German classical philosophy (Kant, Hegel) and contemporary hermeneutics, but also in political theory and aesthetics. In 2013 he won the Young Scholar Award of the IAA for an essay on Kant's aesthetics of the sublime. Also, he has carried out a few translations of philosophical books and texts from Italian and English to Serbian.

Rolando Longobardi teaches Philosophy and History in the High School and is working to its PhD in Theoretical Philosophy at the University of Turin, focusing on Maurice Blanchot. His publications are: *Il silenzio delle idee* (EM Publischer, 2012) and *La scrittura della notte. Vedere e scrivere in Maurice Blanchot, « L'intrico dell'io »* (Jaca book, 2014).

Alberto Martinengo is assistant professor of Philosophy at the University of Milan. His research interests include aesthetics, hermeneutics, and deconstruction. Among his books, *Introduzione a Reiner Schürmann*, and *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in Paul Ricoeur*. His research focuses now on the philosophy of metaphor.

Teresa Oñate is a full professor, specialist in the ancient Greek Philosophy and in their rapports with the actual currents of the occidental at the UNED, Madrid. Her original line of research is the Aesthetical Ontology of the Space–Time and Perception. She is also a regular Visiting Professor in many universities in Europe, America and Spain. Thought: Hermeneutics, Post-structuralism and Philosophy of The Spirit: ontology and political theology. Among her publications: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, 2001; *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, 2004; *Materiales de ontología estética y hermenéutica*, 2009; *El Retorno ético–político de la Inocencia*, 2010; with Brais G. Arribas, *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*, 2015.

Giacomo Pezzano is a PhD Candidate at the Consortium FINO (Dept. of Philosophy and Education Science, University of Turin). His research project analyzes the metaphysics and the philosophy of nature of Gilles Deleuze. He taught argumentative writing (2011–2014, Dept. of Humanities, University of Turin) and collaborates with the *Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo* of Cuneo (Italy) since 2012. He is secretary of the scientific journal « Lessico di etica pubblica » and member of the Editorial Staff of the scientific journal « Thaumazein ». His other research fields are the contemporary development of philosophical anthropology and the philosophical investigation of the social imaginaries.

Rita Šerpytytė, professor of Philosophy and directress of *Center for Religious Studies and Research* at Vilnius University (Lithuania). Šerpytytė published a monograph *Nihilism and Western Philosophy* (2007); edited and co-authored the book *A Century with Levinas. On the Ruins of Totality* (2009); edited and co-authored the monograph *Secularization and Contemporary Culture* (2013), co-authored the monograph *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics* (2015). Her research involves Heidegger's philosophy, Hegel's philosophy, Postmodern philosophy, Contemporary Italian philosophy (Gianni Vattimo, Giorgio Agamben); Speculative and New Realisms; the problem of Nihilism and Negativity in Western Philosophy. She is also a Lithuanian translator of following Gianni Vattimo's texts: *Credere di credere*; *La traccia della traccia* (from *La religione*, ed. by G. Vattimo and J. Derrida), *Ermeneutica e nichilismo* (from *La fine della modernità*).

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2016: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati Enti

Per una spesa totale di

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....
Nome e Cognome

.....
Indirizzo

.....
Telefono

.....
CAP

.....
Città

.....
Provincia

.....
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....
Data e firma

Per ordini:

Aracne editrice int.le S.r.l. — via Quarto Negroni, 15 — 00072 Ariccia

Telefax: 06 93781065 — E-mail: info@aracneeditrice.it — Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Popolare di Sondrio IBAN IT 87 X 05696 39130 000002222X33;
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma)

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma)

N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico–religiose

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Compilato il 9 giugno 2016, ore 11:48
con il sistema tipografico L^AT_EX 2_ε

Finito di stampare nel mese di giugno del 2016
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61
per conto della «Aracne editrice int.le S.r.l.» di Ariccia (RM)