

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Diretta da GAETANO CHIURAZZI



Gianni Vattimo:

Destini di una filosofia (vol. 2)

a cura di:

Emanuele Antonelli,

Alberto Martinengo e Gregorio Tenti

Platform &
workflow by

OJS / PKP

Anno XVII N.1 • 2025

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GAETANO CHIURAZZI

Anno XVII — Numero 1 — 2025

Gianni Vattimo:

Destini di una filosofia (vol. 2)

A cura di Emanuele Antonelli, Alberto Martinengo e Gregorio Tenti

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GAETANO CHIURAZZI

Direttore onorario

GIANNI VATTIMO (†)

Fondatori

GIANNI VATTIMO (†), ROBERTO SALIZZONI, GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Alberto Martinengo (segretario)

Alice Iacobone (graphics)

Pietro Prunotto (webmaster)

Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Giacomo Pezzano, Ivan Quartesan, Davide Sisto, Gregorio Tenti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Alessandro Bertinetto (Università di Torino) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Carla Canullo (Università di Macerata) — Barbara Carnevali (EHESS, Parigi) — Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti (Università di San Gallo) — Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Shichang Nie (Shanghai University) — Teresa Oñate (UNED, Madrid) — James Risser (University of Seattle) — Kristupas Sabolius (Università di Vilnius) — Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Rita Serpytyte (Università di Vilnius) — Richard Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão) — Robert Valgenti (Lebanon Valley College) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) — Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Università 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 — <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/index>

ISSN: 2036-542X

INDICE

GIANNI VATTIMO: DESTINI DI UNA FILOSOFIA (VOL. 2)

- 1 **Introduzione**
Emanuele Antonelli, Alberto Martinengo, Gregorio Tenti
- 3 **Dal pensiero debole al pensiero dei deboli**
Caterina Resta
- 16 **Il pensiero debole come teologia politica. La distinzione
destra/sinistra e la sfida della gettatezza**
Emanuele Antonelli
- 35 **Il soggetto kenotico. Dialogo filosofico tra Gianni Vattimo e
Søren Kierkegaard**
Emily Martone
- 54 **Vattimo e il “voir venir” della religione**
Rita Šerpytytė
- 64 **The Postmetaphysical Future of Christianity**
Antoni Torzewski

- 87 La violenza della fede. Vattimo e Kierkegaard
Martin G. Weiss
- 96 L'attualità dell'estetica di Vattimo
Alessandro Bertinotto
- 110 Gianni Vattimo e l'estetica debole della spazialità. Dall'ontologia
dell'opera d'arte all'eterotopia comunitaria
Carlo De Conte

SAGGI

- 127 From Radical Evil to the Question of Justice: Jean-Luc Nancy and
Paul Ricœur
Danutė Bacevičiūtė

Introduzione

EMANUELE ANTONELLI

(Università di Torino e Convitto Nazionale Umberto I)

ALBERTO MARTINENGO

(Università di Torino)

GREGORIO TENTI

(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

Per menzionare le eredità del pensiero di Gianni Vattimo nel dibattito contemporaneo, *Trópos* ha scelto il termine “destini”. Nel primo dei due fascicoli dedicati a questo tema, il vol. 24 (2024), n. 2, l’attenzione si è portata su riflessioni attorno alla politica, alla tecnica e alla nozione stessa di filosofia. In questo secondo e ultimo fascicolo, invece, il discorso si sposta sull’estetica e sulla religione. La parola “destino” non è semplicemente più carica di teoria e, se si vuole, più problematica dell’eredità. Anzi, è uno dei termini che contrassegnano la tradizione principale di cui Vattimo si presenta come continuatore, ossia quella che va da Friedrich Nietzsche a Martin Heidegger: dunque “destino” dice qualcosa di ciò che Vattimo ha raccolto e ripensato della tradizione tra Otto e Novecento. Ma la stessa immagine vale anche nell’altra direzione: “destini”, al plurale, sono le strade che la sua riflessione prende dopo di lui, ciò che Vattimo lascia alla filosofia, ciò che il dibattito filosofico internazionale via via prende dal suo pensiero, ciò che rielabora, ripensa, supera, contesta. Come insegna Heidegger, insomma, nel “destino” c’è un

modo specifico di stare nella storia ma c'è anche – paradossalmente – l'apertura all'imprevisto, all'interpretazione eterodossa, al fraintendimento, alle conseguenze preterintenzionali di una filosofia. Questo numero di *Trópos* completa quindi la mappa degli effetti del pensiero di Vattimo, delle “destinazioni” che raggiunge. Si propone di farlo in una prospettiva dichiaratamente collocata: *Trópos* è stata fondata e diretta per un quindicennio da Vattimo stesso assieme a Gaetano Chiurazzi. Ma è una collocazione che non vuole affatto dimenticare l'eterodossia, la contestazione, la necessità di pensare diversamente. Soprattutto, è un punto di vista che si sforza di distinguere le linee che si mantengono feconde e quelle che invece appaiono meno promettenti.

Dopo il contributo d'apertura, firmato da Caterina Resta e dedicato a disegnare un ritratto complessivo e innovativo del pensiero di Vattimo, il fascicolo raccoglie saggi con provenienze diverse, ma tutti accomunati dal riferimento filosofico-religioso: una questione che, dalla metà degli anni novanta in poi, diventa decisivo per l'ermeneutica di Vattimo. Emanuele Antonelli lavora sul crinale tra teologia e politica, reinterrogando il binomio di destra e sinistra; i saggi di Emily Martone e Martin G. Weiss rileggono temi kierkegaardiani interni al pensiero di Vattimo da *Credere di credere* in poi; Rita Šerpytytė e Antoni Torzewski si occupano rispettivamente della dimensione temporale dell'esperienza religiosa e del suo versante morale. In chiusura, questo numero ospita infine contributi dedicati all'estetica di Vattimo – dalle più tradizionali declinazioni come filosofia dell'arte ai confronti con l'avanguardia, fino alle aperture verso dibattiti contemporanei sull'estetica come filosofia dell'esperienza. È il caso di Alessandro Bertinetto, che coniuga una sensibilità biografica con l'attenzione di Vattimo nei confronti del fare concreto dell'artista. Ma a muoversi in direzione estetica è anche il saggio di Carlo De Conte, che indaga le relazioni con le pratiche della spazialità e con la politica.

Il tratto comune di saggi così diversi – se è lecito trovarne uno – è l'insistenza su ambiti regionali della filosofia che tradizionalmente si presentano come “secondi”, rispetto alla filosofia prima. Ma così Vattimo, come gli autori e le autrici che partecipano a questo fascicolo, mostrano a più riprese che il pensiero dopo la metafisica è semmai un rovesciamento della gerarchia aristotelica dei saperi. L'estetica e la religione sono due degli ambiti da cui prende avvio la contestazione che le eredità di Vattimo portano alla filosofia come pensiero del fondamento.

emantonelli@cnuoto.it

alberto.martinengo@unito.it

gregorio.tenti@upf.edu

Dal pensiero debole al pensiero dei deboli

CATERINA RESTA
(Università di Messina)

From the Weak Thought to the Thought of the Weak

Abstract: This essay offers a reconstruction of Gianni Vattimo’s philosophical trajectory, from his early readings of Heidegger and Nietzsche to his elaboration of the “weak thought” and its ethical, political, and theological developments. The article highlights how Vattimo reinterprets hermeneutics as a critical ontology of finitude, resisting metaphysical foundations and embracing secularization as kenosis. The text culminates in Vattimo’s proposal of a “hermeneutic communism,” where interpretation becomes a non-violent revolutionary praxis in defense of the weak. Far from being inconclusive, his thought remains radically open – a legacy that challenges philosophy to engage history and transform the world through remembrance and charity.

Keywords: Vattimo, Heidegger, Nietzsche, secularization, hermeneutic communism.

Per Gianni Vattimo, in memoriam.

Mentre la metafisica o, che è lo stesso, la politica delle descrizioni sono la filosofia dei vincitori che auspicano di mantenere il mondo com'è, il pensiero debole dell'ermeneutica diventa il pensiero dei deboli in cerca di alternative.

G. Vattimo-S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*.

L'ermeneutica invece lotta per i conflitti delle interpretazioni, vale a dire, contro la conservazione delle norme, dei valori e dei principi "naturali". L'ermeneutica non è una posizione politica conservatrice, come è stata presentata finora, ma una tensione progressista, opposta all'ordine esistente.

G. Vattimo-S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*.

1. *Heidegger: l'essere come evento*

Quando un grande maestro, come lo è stato Gianni Vattimo per molti di noi, ci lascia, è grande il rischio di scivolare in un genere letterario fin troppo consolidato, quello dell'encomio¹. Che lo si condivida o meno, in tutto o in parte, credo, tuttavia, sia impossibile non riconoscere come il suo pensiero sia stato al centro del dibattito filosofico, non solo italiano, almeno per un trentennio, tra gli anni Settanta e Novanta. Accostarsi al pensiero di Nietzsche o di Heidegger, ha implicato, per alcune generazioni, confrontarsi in primo luogo con le chiavi di lettura, originali e innovative, che Vattimo ha saputo fornire di questi autori "inevitabili" per comprendere il Novecento, non solo filosofico. Ma non è stato questo l'unico merito di Vattimo: egli ha fatto dell'ontologia ermeneutica di ascendenza heideggeriana la nuova *koiné* della filosofia continentale, fornendole le armi con le quali fronteggiare gli assalti demolitori di analitici e nuovi realisti. Con il "pensiero debole" ha dato avvio ad una filosofia che, nel prendere congedo dal fondamento, diviene antidoto contro ogni forma di fondamentalismo e integralismo, come di verità assolute e tiranniche. Infine, riscoprendo la radicalità della parola evangelica, Vattimo ha abbracciato una religiosità senza dogmi, il cui principale comandamento è quello della *caritas* e della difesa degli "ultimi", indicando la via di un eterodosso «comunismo ermeneutico».

¹ Questo saggio è pubblicato su invito della rivista [NdR].

A soli 27 anni, nel 1963, Vattimo pubblica il suo primo pionieristico lavoro su Heidegger, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*². Già dal titolo si comprende la portata assolutamente innovativa del suo approccio, che apre la strada – destinata nel tempo a confermarsi come la più fruttuosa – di una lettura *ontologica* del pensiero di Heidegger, in un clima filosofico-culturale in cui dominante era, invece, quella esistenzialistica, suscitata dalle straordinarie analisi fenomenologico-esistenziali di *Essere e tempo*, suffragata e rilanciata da Jean-Paul Sartre con il suo *L'essere e il nulla*. Poco incline a tener conto degli avvertimenti contenuti nella celebre *Lettera sull'«umanismo»*³, che dissuadevano da una simile lettura, la critica heideggeriana, per lo più, rimase a lungo ancorata al capolavoro del 1927, quasi stregata e come irretita in quelle pagine, che descrivevano la gettatezza dell'esistenza, la sua irrimediabile finitezza, l'angoscia dell'esistere e la costante tentazione di fuggirla, cercando rifugio nel confortevole conformismo anonimo del "Si", di ciò che per lo più *si dice* o *si fa*. Sempre in fuga davanti a se stesso, è solo nella decisione anticipatrice della morte che il *Dasein* incontra la sua più "propria" possibilità, quella che si scontra con l'im-possibile, ossia con il proprio non poter più potere. Apertura al possibile, l'Esserci, allora, incontra la verità del suo esistere in quanto essere-per-la-morte. Non è intenzione di Vattimo denegare o minimizzare l'inclinazione esistenziale di *Sein und Zeit*, che anzi, per molti versi, tornerà, sebbene in una chiave diversa, a caratterizzare il suo cristianesimo senza dogmi dell'ultima fase del suo pensiero. Si tratta, piuttosto, di seguire Heidegger nel suo *Denkweg* e di non arrestarsi alla prima tappa di questo sentiero, rimasto peraltro interrotto. La *Seinsfrage*, dopo il *passaggio* obbligato da quell'unico ente che può porsi tale questione, subisce una *Kehre*, una svolta che non è un voltarsi da un'altra parte, ma, come nella spirale di un tornante, un proseguire lungo la strada sulla quale, nel salire, si aprono prospettive più ampie e l'orizzonte via via si allarga. La questione dell'essere, adesso, sebbene concerna ancora e sempre il *Dasein*, in quanto polo della relazione, non si incentra più su quest'ultimo, ma riguarda ormai direttamente l'essere stesso. Come Vattimo preciserà nell'*Introduzione a Saggi e discorsi*⁴, di cui è traduttore e curatore, si tratta di considerare *Essere e tempo* non come l'ultima parola di Heidegger, ma come un'opera "preparatoria" che, dal *Dasein*, dall'essere dell'uomo, procede verso la *Seinsgeschichte*, la storia dell'essere, intesa come storia della metafisica,

² G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Filosofia, Torino, 1963. Vattimo è anche l'autore della preziosa *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971, indispensabile ausilio per un primo approccio ad un pensatore così criptico e complesso, ma, al tempo stesso, molto di più di un semplice strumento didattico.

³ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.

⁴ G. Vattimo, *Introduzione*, in *Saggi e discorsi*, tr. it. e cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976. In questa introduzione, dopo aver denunciato «l'inconsistenza di una interpretazione politicamente "conservatrice"» (*ivi*, p. VII) del pensiero di Heidegger, Vattimo ne evidenzia, piuttosto, le «virtualità "rivoluzionarie"» (*ivi*, p. VIII) dopo la "svolta", proprio a causa del suo antiumanismo.

storia di un oblio e di una dimenticanza, di cui non è possibile un «oltrepassamento [Überwindung]», ma solo una *Verwindung*, termine che Vattimo intende nell'accezione di "distorsione", accettazione-approfondimento, come un "rimettersi" da una malattia, di cui, tuttavia, restano indelebili tracce. Va, dunque, riconosciuto a Vattimo l'indubbio merito di aver imposto all'attenzione un *altro* Heidegger, ancora poco conosciuto e poco studiato, di cui non si era ancora colta la vera posta in gioco, per quanto già annunciata nelle pagine di *Essere e tempo*: quella di una radicale decostruzione [*Abbau, Destruktion*] dell'ontologia classica, cioè di una concezione dell'essere come presenza, stabilità, fondamento, a favore di una concezione dell'essere come evento [*Ereignis*]. È sorprendente constatare, anche solo scorrendo velocemente l'indice di *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, come non solo questo testo abbia dato l'avvio ad una nuova stagione degli studi heideggeriani, ma costituisca, inoltre, in qualche modo, la matrice di tutto il pensiero di Vattimo, il nucleo da cui ha tratto la sua linfa e che ne ha definito le direzioni. I temi trattati sono quelli della storia dell'essere come metafisica, dell'essere come linguaggio e, soprattutto, come *evento*; infine, vi si trova una prima ricognizione degli studi di ermeneutica, cornice entro la quale possiamo collocare la filosofia di Vattimo nel suo complesso. È inoltre significativo il fatto che il primo capitolo di questo volume sia dedicato all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, l'altro filosofo che, insieme a Heidegger e, seppure in minor misura, a Gadamer⁵, costituisce il punto di riferimento imprescindibile entro il quale si muoverà il pensiero di Vattimo.

2. Nietzsche, il filosofo della liberazione

Dopo una prima, preliminare ricognizione⁶, con *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*⁷ del 1974, Vattimo offre un contributo davvero originale rispetto alla "Nietzsche renaissance" francese, fortemente influenzata dall'interpretazione di Gilles Deleuze. Se già quest'ultima provvedeva a sottrarre l'opera di Nietzsche ad una lettura di "destra", da cui il nazi-fascismo aveva potuto desumere non pochi concetti utili per la sua ideologia, a partire da quello di "volontà di potenza" e di "forza"⁸, Vattimo,

⁵ Occorre sottolineare come sia stata meritoria iniziativa di Vattimo la traduzione e la curatela del testo fondativo dell'ermeneutica di derivazione heideggeriana, *Wahrheit und Methode*, la cui prima pubblicazione, in Germania, risale al 1960: H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. e cura di G. Vattimo, Fabbri, Milano, 1972 (ristampa Bompiani, Milano, 1983 e successive). Di rilievo anche l'Introduzione alla prima edizione, dal titolo *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in cui centrale diviene il concetto di «esperienza extrametodica della verità».

⁶ G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino, 1967.

⁷ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1996 (I ed. 1974). Su Nietzsche si veda anche: Id., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1985 e la raccolta Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano, 2001.

⁸ Mussolini manifestò un precoce interesse per la filosofia di Nietzsche, come si può evincere da un giovanile articolo pubblicato nel 1908 su "Il Pensiero Romagnolo" dal titolo *La filosofia della*

sospinto dall'onda lunga del Sessantotto e non senza una consapevole violenza ermeneutica, fa di Nietzsche non solo il filosofo della morte di Dio, del nichilismo e del gioco delle maschere, ma soprattutto il profeta della liberazione.

È lo stesso Vattimo, a distanza di soli cinque anni, a segnalare quanto quella interpretazione riflettesse un contesto storico, nel frattempo mutato. Osservava, dunque, nella nuova *Avvertenza*, inserita nel 1979, che, benché non avesse ritenuto necessario apporre alcuna modifica al testo, nel frattempo alcune delle tesi conclusive ivi esposte gli sembravano ormai da rivedere. Per comprendere questa esigenza, occorre rievocare che cosa era accaduto in quel “frattempo”: la spinta libertaria e antiautoritaria del Sessantotto aveva esaurito la sua forza propulsiva, radicalizzandosi e trovando sbocco, nelle sue frange più estremistiche, nella lotta armata. L'effervescenza giovanile delle proteste studentesche aveva lasciato il posto agli “anni di piombo”, culminati il 9 maggio del 1978 nell'assassinio di Aldo Moro.

È probabilmente avendo presente questo mutato orizzonte storico che, l'anno successivo, Vattimo scriveva nella sua *Avvertenza*: «sul piano della ricostruzione del pensiero di Nietzsche non ritengo che vi sia nulla che oggi formulerei in modo diverso. Il mutamento di atteggiamento riguarda soltanto le aspettative con cui ci si rivolge al pensiero nietzscheano, l'uso che se ne può fare, i contesti nei quali può essere nuovamente inserito»⁹. Insomma, Vattimo riteneva necessario non tanto riaggiornare la ricostruzione complessiva del pensiero di Nietzsche, quanto la prospettiva ermeneutica che da questa ricostruzione era emersa. Soprattutto, gli sembrava «più problematico di quanto non appaia nella I edizione l'incontro tra eredità nietzscheana e “movimento rivoluzionario del proletariato”»¹⁰. Attraverso questa precisazione, Vattimo ci consegna una preziosa lezione di ermeneutica, che occorre tenere presente per comprendere lo sviluppo del suo pensiero con le diverse tappe che ne hanno scandito il percorso. Non si tratta, infatti, di prendere le distanze da Nietzsche, filosofo che rimarrà punto di riferimento costante, quanto del fatto che l'opera di un autore può essere letta, nel tempo, in modi diversi, sollecitare domande differenti, essendo mutate le contingenze storiche in cui ci si trova a porle. Notava, infatti, Vattimo in questa *Avvertenza*: «L'interpretazione dell'opera di un filosofo, e tanto più di un filosofo come Nietzsche – lui stesso così “atmosferico” e così poco incline a scrivere l'opera

forza (ristampa Edizioni di Ar, Padova, 2006). Ancora maggiore l'influenza esercitata sul nazismo, attraverso le opere di Alfred Bäumler e di Alfred Rosenberg. Per la straordinaria “storia degli effetti” del pensiero di Nietzsche nel Novecento, non solo nell'ambito filosofico, ma anche, soprattutto inizialmente, in quello artistico, letterario e politico cfr. M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano, 1989, con ampia bibliografia. Alla luce di questo straordinario impatto, non è esagerato definire il Novecento – come è stato fatto – «il secolo nietzscheano».

⁹ G. Vattimo, *Avvertenza*, in *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 3.

¹⁰ *Ivi*, p. 4.

“definitiva” – è sempre intensamente legata al complesso delle vicende teoriche dell’interprete e, più in generale, del tempo»¹¹.

3. *Il pensiero debole e l’ontologia del declino*

A partire da questi due libri-matrice il pensiero di Vattimo assumerà, in maniera sempre più marcata, la sua autonoma fisionomia, fino alla proposta teorica, per la quale ha conquistato la ribalta internazionale, del “pensiero debole”¹². Negli anni Ottanta, Vattimo elabora dunque in modo originale la propria prospettiva, attraverso un singolare “impasto” di Nietzsche e Heidegger, letti alla luce di quella condizione post-moderna, brillantemente descritta da Lyotard in un suo celebre libro-manifesto, in cui introduceva questo termine nel dibattito filosofico, annunciando la fine della Modernità e la delegittimazione dei “grandi racconti” [*grands récits*]¹³, ormai non più credibili, che, soprattutto a partire dall’Illuminismo, avevano assicurato un sistema di valori assoluti e di leggi immutabili della storia, primo tra tutti l’idea di progresso. Con l’espressione “pensiero debole”, al centro di accese controversie e fonte di numerosi fraintendimenti, Vattimo intendeva riferirsi a un’ontologia “debole”, a una concezione *positiva* del nichilismo, inteso come “alleggerimento” di ogni pretesa fondativa e, attraverso una radicalizzazione nietzscheana dell’ermeneutica, contestare l’idea di una verità pensata come univoca corrispondenza ad una presunta realtà oggettivabile. Se non ci sono fatti, ma solo interpretazioni¹⁴ – come Vattimo non si stancherà fino all’ultimo di ripetere contro vecchi e nuovi realismi¹⁵ – ciò non significa negare la realtà o i dati di

¹¹ *Ibidem*.

¹² G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983. Occorre leggere questo testo insieme a quelli che lo hanno preceduto: Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980; Id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1981, e che lo hanno seguito: Id., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985 e Id., *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 1989.

¹³ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1981.

¹⁴ «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: “ci sono soltanto fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. “Tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un’interpretazione» (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Ab. 8, Bd. 1, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII/1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1975, 7 [60], p. 299).

¹⁵ Per quanto riguarda la *querelle* con il nuovo realismo cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012 e G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano, 2012. A fronte delle critiche di “pericolosità sociale” rivolte nei confronti del pensiero debole e dell’ermeneutica, a causa della liquidazione di una verità *oggettivamente* fondata, Vattimo ha accusato il neo-realismo di essere un pensiero conservatore, che risponde al “richiamo all’ordine” da parte di una politica neoliberista, che combatte ogni aspirazione di trasformazione radicale della società, limitandosi a descrivere la realtà così com’è. Contrariamente al concetto metafisico di verità, intesa

fatto, ma ribadire come essi diventino significativi solo se inseriti all'interno di un orizzonte di senso che è sempre storicamente – non *soggettivisticamente* o arbitrariamente – determinato.

Il “pensiero debole” è un altro modo per definire quella “ontologia del declino”, di cui Vattimo accennava già ne *Le avventure della differenza* e, ancor più diffusamente parlava in *Al di là del soggetto*. Nell'incrocio tra nichilismo nietzscheano e ontologia heideggeriana e nella radicalizzazione dell'ermeneutica, il “pensiero debole” è la presa d'atto della crisi irreversibile del pensiero fondativo e la fa propria non in modo *tragico* – come, ad esempio, avviene nella filosofia del suo maestro Pareyson – ma con un senso quasi di sollievo, valutandone, anche ironicamente e paradossalmente (il che non significa meno seriamente), i risvolti positivi di “alleggerimento”.

Occorre assumere *positivamente*, infatti, il nichilismo come storia dell'essere in base alla quale, alla fine, dell'essere non ne è più nulla – in questo senso ontologico, piuttosto che teologico, Heidegger interpreta la morte di Dio annunciata da Nietzsche. Così come è necessario accogliere l'invito di Heidegger a “lasciar perdere” l'essere come fondamento. Questa dissoluzione – che, sul piano religioso Vattimo assumerà successivamente come una secolarizzazione *interna* allo stesso cristianesimo – ha un effetto di liberazione e di emancipazione dalla concezione classica dell'ontologia, a favore di una concezione dell'essere come evento [*Ereignis*], come *accadere*. Essa investe necessariamente anche l'istanza moderna del Soggetto, la cui funzione e la cui unità vanno messe in questione. Così Vattimo illustrava, nella *Prefazione ad Al di là del soggetto*, la nuova prospettiva di questa «ontologia del declino», sui cui presupposti si baserà non solo il «pensiero debole», ma anche la fase successiva del suo “cammino di pensiero”:

Il filo conduttore che lega queste pagine è l'elaborazione di una prospettiva che mi pare di dover indicare come “ontologia del declino”, le cui premesse si trovano in Heidegger e Nietzsche (i quali, dunque, sono i punti di riferimento più costanti del discorso) e che sviluppa temi già presenti nei saggi conclusivi del libro *Le avventure della differenza* uscito di recente presso Garzanti. Rispetto a quel libro, il tentativo di formulare una ontologia del declino viene qui proseguito con la messa in luce delle sue connessioni con la “critica del soggetto” operata dalla filosofia contemporanea a partire da Nietzsche; e, soprattutto, con l'elaborazione delle sue connessioni con l'ermeneutica. In effetti, anzi, la posizione che propongo di indicare con l'espressione ontologica del declino vuol essere [...] una chiarificazione della concezione dell'essere che, a mio parere, sorregge l'ermeneutica contemporanea di derivazione heideggeriana¹⁶.

come corrispondenza o *adaequatio rei et intellectus*, la verità ermeneutica è una verità *storica*, destinata non solo a mutare nel tempo, ma soprattutto a introdurre possibili *trasformazioni* della realtà esistente.

¹⁶ G. Vattimo, *Prefazione*, in *Al di là del soggetto*, cit., pp. 7-8.

4. Etica dell'interpretazione e ontologia dell'attualità

Nei contributi raccolti in *Al di là del soggetto* emergono anche altri importanti elementi, che vanno a comporre la filosofia più matura di Vattimo. Se finora prevalente era stata una certa declinazione *estetica*, di matrice nietzscheana, come registro dominante della liberazione, ora comincia ad affacciarsi una declinazione *etica*, destinata a risultare prevalente, la quale, successivamente, lascerà il posto, o meglio, convergerà in una prospettiva politica, favorita da un decisivo “ritorno” al cristianesimo. Come si legge ancora nella *Prefazione*, Vattimo anticipa quelli che saranno gli ulteriori sviluppi della sua prospettiva ermeneutica: «un'etica che si dovrà porre sotto il segno della *pietas* per il vivente e per le sue tracce, piuttosto che sotto il segno della azione “realizzatrice di valori”»¹⁷. La *Verwindung* della metafisica richiede, dunque, un'etica dell'interpretazione, improntata alla “rimemorazione” [*Andenken*], capace di *pietas* nei confronti dei viventi e delle loro tracce. Come scriverà in *Etica dell'interpretazione*: «si sviluppa una ontologia che pensa l'essere come traccia, monumento, memoria – che comporta però un atteggiamento di maggiore ‘amicizia’ per la metafisica, la quale non è un erramento da cancellare, bensì un itinerario di ‘consumazione’ attraverso cui l'essere finisce per darsi nella forma indebolita della traccia, della presa di congedo, della rimemorazione»¹⁸. Non si tratta, tuttavia, di un atteggiamento “passatista”, che volta le spalle al futuro, ma di stabilire con il passato un diverso rapporto: quanto da esso tramandato, non va pensato come una inerte trasmissione di dati. Essere *eredi* significa piuttosto ogni volta *scegliere* quel che decidiamo di accogliere, di fare nostro, per rilanciarlo nel futuro¹⁹.

In questo testo del 1989 si saldano ormai in una prospettiva unitaria alcuni elementi fondamentali della filosofia di Vattimo: 1) una “ontologia del declino” fondata sull'identificazione tra ermeneutica e nichilismo²⁰, inteso come presa di congedo dall'ontologia metafisica a favore di una concezione dell'essere come evento; 2) una caratterizzazione *etica* dell'ermeneutica, improntata alla *pietas* nei confronti del passato; 3) la necessaria comprensione di quel che *accade*, un saper corrispondere del pensiero al darsi dell'essere come evento, in questa tarda modernità in cui l'essere si è dissolto nel conflitto delle interpretazioni²¹, cui Vattimo, con esplicito riferimento a Foucault, dà il nome di “ontologia dell'attualità”. Come ancora si può leggere nella *Prefazione*:

¹⁷ *Ivi*, p. 8.

¹⁸ G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, p. 62.

¹⁹ A questo tema è dedicato il cap. 8, “Dall'essere come futuro alla verità come monumento”, in *ivi*.

²⁰ Su quella che Vattimo ha chiamato la «vocazione nichilistica dell'ermeneutica», cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

²¹ L'aspetto conflittuale dell'ermeneutica emergerà con sempre maggiore forza, seppure sempre all'interno di una prospettiva non-violenta, soprattutto a partire dall'assunzione, pratica e teorica al tempo stesso, di un impegno politico attivo. Come si legge in un testo dal titolo *Paradosso iniziale*, rimasto inedito, pubblicato nella raccolta G. Vattimo, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano,

Se un'etica "ermeneutica" è possibile – come qui si cerca di mostrare in via del tutto provvisoria – essa ha bisogno di un'ontologia nichilistica, nel senso che si è detto; la quale può argomentarsi solo come interpretazione di eventi, lettura di "segni dei tempi", ascolto di messaggi; o anche [...] come una "ontologia dell'attualità", per la quale è decisivo il riferimento a una certa immagine della modernità, del suo destino di secolarizzazione, della sua eventuale "fine". Più che "fondarsi" su questa attività interpretativa dell'accadere dell'essere, l'etica ermeneutica si esercita già anzitutto in tale attività; è anche anzitutto, sebbene (forse) non esclusivamente, in questo senso un'etica dell'interpretazione²².

Radicalizzando il carattere *eventuale* dell'essere heideggeriano, se esso si risolve nel darsi-inviarsi di eventi, nella sua, di volta in volta, apertura storica, allora «l'accadere è il risultato della risposta che gli esistenti danno ai messaggi che ricevono dal loro *Geschick*, dall'insieme di ciò che viene loro inviato e che a sua volta non è null'altro che l'esito di altri accadimenti dello stesso tipo»²³. Oltre ad essere la *koiné* del nostro tempo, l'ermeneutica è destinata a diventare un'ontologia dell'attualità ed una filosofia della prassi. Occorre, insomma, che l'etica dell'interpretazione si traduca in una *prassi* politica, diventi, anche, *politica* dell'interpretazione.

5. Cristianesimo e comunismo ermeneutico

Ad agevolare questo passaggio, interviene, tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, un nuovo elemento, imprescindibile per comprendere l'ultima fase del pensiero di Vattimo: la riscoperta del cristianesimo. Da studente, giovane attivista dell'Azione cattolica, Vattimo aveva inteso questa sua militanza come impegno sociale e politico per un nuovo umanesimo. A distanza di molti anni, le parole del Vangelo tornano a risuonare nella loro radicalità, favorendo il "ritorno" di un cristianesimo senza dogmi, che ha scelto di stare dalla parte dei deboli e non dei forti e ha messo radicalmente in questione il potere («la potenza ha compimento nella debolezza [e *gar dynamis en astheneia teleitai*]» 2 Cor 12,9), la cui parola fondamentale è *caritas*. Decisivo, per questo "ritorno" del e al cristianesimo²⁴, annunciato con

2018, p. 61: «non si può far filosofia, e cioè ontologia dell'attualità, senza coinvolgersi nei conflitti della storicità concreta».

²² G. Vattimo, *Prefazione*, in *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 9. Cfr. Id., *Verso un'ontologia dell'attualità*, in *Filosofia* 87, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1988.

²³ G. Vattimo, *Titolo*, in *Della realtà*, cit., p. 206.

²⁴ Su questo "ritorno" al cristianesimo, si vedano anche: G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002; Id., *Il futuro della religione*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano, 2005 (con R. Rorty); Id., *Ragione filosofica e fede religiosa*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2008 (con D. Antiseri); G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Castelvecchi, Roma, 2013.

l'inusuale utilizzo della prima persona²⁵, è stato – come lo stesso Vattimo ha suggerito – il dialogo con Sergio Quinzio²⁶ e, soprattutto, la lettura, iniziata alla fine degli anni Ottanta, dell'opera di René Girard, che darà luogo ad un diretto confronto²⁷. Ancor prima di *Crede di credere* (1996), già in *Oltre l'interpretazione* (1994) si possono ritrovare i termini-chiave di questo “ritorno”, che avviene innanzitutto come reinterpretazione della morte di Dio e del nichilismo. Il paradosso di un approdo ad una religiosità post-metafisica, *dopo* la morte di Dio, non è, a ben vedere, così sconcertante come potrebbe sembrare, se si pensa che proprio il cristianesimo è la religione della morte di Dio, una religione che si è costituita attorno allo scandalo di un dio che muore in croce. Per tale motivo, la parola fondamentale per qualificare questo cristianesimo “debole” è *kenosis*. Più che una religione del Padre, il cristianesimo di Vattimo è una religione del Figlio, del dio che si “svuota” della sua potenza, che si “abbassa” fino a incarnarsi, a farsi uomo per amore degli uomini. È la religione dell'*indebolimento* di Dio²⁸. Anche per questo, la demitizzazione e la secolarizzazione sono da pensarsi come un processo di dissoluzione *interno* al cristianesimo, ne costituiscono il risvolto *positivamente* nichilistico, che accompagna il processo di perdita del fondamento, *dentro* il quale si fa strada una concezione dell'essere come evento e del *fare* la verità come carità («Veritatem facientes in caritate», *Ef*4,15) e prassi ermeneutica interminabile:

il nichilismo ‘somiglia’ troppo alla *kenosis* perché si possa vedere in questa somiglianza solo una coincidenza, una associazione di idee. L'ipotesi a cui siamo condotti è che l'ermeneutica stessa, come filosofia che porta con sé certe tesi antologiche, sia frutto della secolarizzazione come ripresa, proseguimento, ‘applicazione’, interpretazione, dei contenuti della rivelazione cristiana, primo fra tutti il dogma dell'incarnazione di Dio. [...] La *kenosis* che accade come incarnazione di Dio e da ultimo come secolarizzazione e come indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti (fino alla dissoluzione dell'ideale di verità come oggettività) avviene invece per una ‘legge’ della religione, almeno nel senso che non è il

²⁵ G. Vattimo, *Crede di credere*, Garzanti, Milano, 1996. L'impiego della prima persona, in questo testo, se certamente ha il sapore autobiografico quasi di una confessione, tuttavia non va inteso come un ripiegamento intimistico sul proprio ego: «Scrivere in prima persona significa mettersi in questione all'interno di un progetto comune [...]. In filosofia credo sia sempre in questione un bene politico, una questione di comunità politica, che giustifica sia la filosofia come insegnamento, sia la filosofia sui giornali, sia, anche, credo, la filosofia in politica» (G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il melangolo, Genova, 2020, p. 113).

²⁶ Sul rapporto tra Quinzio e Vattimo cfr. S. Quinzio, *L'ultima buona chance*, in S. Quinzio, *Incertezze e provocazioni*, Editrice La Stampa, Torino, 1993 e l'intervista rilasciata da Gianni Vattimo, *Nichilismo e salvezza*, in M. Iiritano (a cura di), *Sergio Quinzio. Profezie di un'esistenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, in cui riconosce il debito nei confronti di Quinzio soprattutto per il concetto di *kenosis* e quello di secolarizzazione.

²⁷ R. Girard - G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa, 2006.

²⁸ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 60.

soggetto che decide di impegnarsi in un processo di spoliazione e di interminabile annichilimento, ma a questo impegno si trova chiamato dalla ‘cosa stessa’²⁹.

Lontano da dogmatismi, fondamentalismi e integralismi religiosi, il cristianesimo di Vattimo intende tornare al dettato evangelico, per metterne in risalto il carattere “rivoluzionario” sul piano sociale e politico. È proprio tramite questo passaggio, che Vattimo perviene a quello che ha chiamato «comunismo ermeneutico»³⁰. Come ha provocatoriamente affermato: «Comincio dalla formula più radicale e scandalosa: se oggi pensiamo alla possibilità di un’Internazionale comunista, l’unica direzione in cui guardare è la Chiesa cattolica di papa Francesco»³¹. Se è vero che l’ermeneutica predilige la conversazione e il dialogo, ed è, dunque, costitutivamente non-violenta, d’altro canto occorre evitare di tradurla in una concezione conciliativa ed irenica. Essa deve stare dalla parte degli oppressi, dei deboli, dei perdenti, dei vinti e, per questo, deve promuovere anche il conflitto per produrre il cambiamento³². Si tratterà, allora, di sprigionare fino in fondo il carattere emancipativo dell’ermeneutica, fino al punto da assumerla come una «ontologia della rivoluzione»³³. Se, nelle *Tesi su Feuerbach*, Marx aveva affermato che «i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo», Vattimo intende, invece, rovesciare questo assunto: «Finora i filosofi hanno creduto soltanto di interpretare il mondo, ma in verità lo stavano trasformando»³⁴.

Questo eterodosso “comunismo ermeneutico” intende combattere contro gli esiti disumanizzanti del neoliberismo e del capitalismo, in vista di una società più giusta e realmente democratica. Proprio perché ha fatto i conti con le esperienze negative e totalitarie del “comunismo reale”, occorre declinarlo in chiave “libertaria”, refrattaria ad ogni logica di dominio. Solo nella sua «versione anarchica e radicale» l’ermeneutica «si candida a essere una filosofia della rivoluzione»³⁵.

Come Benjamin ostile all’idea del “progresso” – uno dei “grandi racconti” rassicuranti ormai naufragati – anche Vattimo ritiene che l’emancipazione degli “ultimi”, degli oppressi ed emarginati, non tragga il suo movente tanto dall’ideale liberazione delle generazioni future, quanto, piuttosto, dalla *pietas* nei confronti di quelle del passato, di coloro per i quali non vi è stata alcuna possibilità di riscatto. L’*Andenken*, un pensiero

²⁹ *Ivi*, pp. 65-67.

³⁰ Cfr. G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano, 2003; Id., *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma, 2007; Id., *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Garzanti, Milano, 2014 (con S. Zabala).

³¹ G. Vattimo, *Religione ed emancipazione*, in *Essere e dintorni*, cit. p. 267.

³² Cfr. G. Vattimo, *Dal dialogo al conflitto*, in *Della realtà*, cit.

³³ G. Vattimo, *Democrazia ed ermeneutica*, in *Essere e dintorni*, cit., p. 143.

³⁴ G. Vattimo, *Interpretare il mondo è trasformare il mondo*, in *Essere e dintorni*, cit., p. 325.

³⁵ G. Vattimo, *Democrazia ed ermeneutica*, cit., p. 138.

rammemorante capace di strappare dall'oblio i "senza nome", i dimenticati, i "dannati della terra", le "vite superflue", è la precondizione di una giustizia, capace di volgersi al *futuro*, solo se sa ricordare il passato, solo se, come l'Angelo della storia³⁶ di Benjamin – sa rivolgere lo sguardo all'indietro, sul cumulo di macerie del passato, che si innalza fino al cielo. In numerose occasioni Vattimo cita la XII tesi³⁷ *Sul concetto di storia*, in cui Benjamin sostiene che l'opera di liberazione degli oppressi deve essere compiuta in nome delle generazioni degli sconfitti e degli oppressi del passato, non di coloro che verranno: «come dice Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*, quel che ispira i rivoluzionari non è tanto la visione del mondo felice che costruiranno per i loro discendenti, quanto l'immagine degli avi asserviti. Spirito di vendetta? No, ma la consapevolezza che il darsi dell'Essere implica ancora sempre progettualità e dunque volontà di cambiamento, conflitto. In fondo, vita»³⁸.

6. Una filosofia d'occasione

Gianni Vattimo ha definito, con l'ironia che gli era consueta, il suo pensiero una «filosofia d'occasione»³⁹. In questa sminuente definizione, che intende schermirsi dalla pretesa, rivelatasi, a partire dal Novecento, ormai impraticabile, di esporre il pensiero in sistemi o trattati, dobbiamo leggere qualcosa di più della semplice ammissione di una filosofia scaturita in gran parte dalle contingenze. Come abbiamo cercato di mostrare – per quanto molto sommariamente – descrivendone la parabola, si tratta di un pensiero che, coerentemente, non solo ha preso atto del dissolversi dell'essere nell'evento, ma ha anche cercato di corrispondere all'appello che ogni volta dagli eventi viene rivolto. L'ermeneutica consiste nel saper leggere "i segni dei tempi", nella ricerca di una verità sempre *storica*, mai ultima, tanto meno assoluta. Una verità attraversata dal tempo, che *av-viene* nel tempo e che neppure può prescindere dall'esistenza di chi la interpreta. Una verità *finita* e, per questo, sempre *aperta* per nuove interpretazioni. Come lo stesso Vattimo suggerisce:

non si "arriva" da nessuna parte, ci si aggira sempre nei dintorni, si permane dentro un orizzonte. È questo del resto il nostro rapporto con l'essere stesso, esso è l'apertura entro cui stiamo, niente come una struttura sistematica con inizio, mezzo, fine. Che cosa però ci si può aspettare da

³⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften. Abhandlungen*, Bd. I/2, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974; tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, in *Scritti 1938-1940. Opere complete VII*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2006, p. 487. Il riferimento è alla celebre tesi IX, ispirata dal dipinto di Paul Klee *Angelus Novus*.

³⁷ *Ivi*, p. 489.

³⁸ G. Vattimo, *Introduzione*, in *Della realtà*, cit., pp. 17-18.

³⁹ G. Vattimo, *Essere e dintorni. Un breviario teologico-filosofico. Invece di un trattato*, in *Essere e dintorni*, cit., p. 9.

un pensiero così inconcludente, che non pensa proprio a concludere ma che vuole restare aperto?»⁴⁰.

A questa provocatoria e ironica domanda, credo si possa rispondere, senza esitazione, che, al di là di ogni altra considerazione, proprio questa “inconclusività” – cosa ben diversa dall’inconcludenza – e questa rivendicazione dell’*apertura* siano il lascito più prezioso di una filosofia che ha visto nella pretesa di avere l’ultima parola il segno più vistoso di quella violenza e di quel dominio contro i quali non ha mai smesso di combattere. Se la «vocazione filosofica» è, fin dalla sua origine, *politica*, dal momento che la filosofia è sorta nel contesto della *polis*⁴¹, quella di Vattimo lo è stata in maniera esemplare. Il filosofo del “pensiero debole” ci lascia in eredità una enorme responsabilità, l’esigenza di un pensiero che sappia tradursi in prassi rivoluzionaria non-violenta, disposto a lottare contro ogni forma di oppressione, in difesa dei “deboli”, di coloro che non hanno neppure la forza di fare udire la loro voce⁴².

caterina.resta@libero.it

Biografia

Caterina Resta è stata professoressa ordinaria di Filosofia teoretica all’Università di Messina. Si occupa di filosofia contemporanea, con particolare riferimento al nichilismo e alla decostruzione. Tra i suoi volumi più recenti, *Geofilosofia del Mediterraneo* (2012), *Nichilismo, tecnica, mondializzazione* (2013) e *La passione dell’impossibile* (2016)

⁴⁰ *Ivi*, pp. 9-10.

⁴¹ «Mi sembra in ogni caso che la vocazione filosofica sia molto profondamente legata alla *polis*, e non per niente la filosofia nasce propriamente nel contesto “politico” aperto dalla Grecia» (G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, cit., p. 115).

⁴² Cfr. G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, in *Della realtà*, cit.

Il pensiero debole come teologia politica. La distinzione destra/sinistra e la sfida della gettatezza

EMANUELE ANTONELLI

(Università di Torino e Convitto Nazionale Umberto I)

*Weak Thought as Political Theology. On the Right / Left
divide and the Challenge of Thrownness*

Abstract: This essay proposes an interpretation of Gianni Vattimo’s *pensiero debole* as a form of political theology, centred on the management of “thirdness”—a name for all mediating structures that allow for social order. Working in the framework put forward by René Girard and Jean-Pierre Dupuy, rather than viewing the right/left divide as a mere political taxonomy, the text frames it ontologically: the right affirms exogenous fixed points (tradition, sacredness, law), while the left seeks endogenous foundations through deliberation and shared meaning. However, genuine emancipation demands recognition of a nonviolent, irreducible third: Heidegger’s *Geworfenheit* (thrownness). Without this acknowledgment, even leftist attempts at freedom risk giving rise to impersonal, alienating collective subjects. Only by integrating, also in its political implications, thrownness as an ontological limit—and simultaneously as a condition of every authentic projection—can weak thought sustain a truly liberating project. In this way, *kenōsis*, as a historical and theological weakening of metaphysical absolutes, becomes the key to imagining collective agency beyond domination, without erasing the conditions for meaningful responsibility and freedom: embodiment in a “here and now”.

Keywords: fixed points, thrownness, kenosis, third, emancipation.

1. Introduzione

In questo contributo vorrei provare a mettere in luce alcune implicazioni dei fondamenti onto-teologici del pensiero debole di Gianni Vattimo, in particolare valutando certe questioni sollevate da una conseguenza forse indesiderata del nichilismo emancipatorio. Per farla emergere, propongo di mettere alla prova il pensiero debole mediante un'analisi della distinzione ancora in voga anche se già da sempre contestata, decostruita, ricondotta alla propria origine spuria e contingente, tra destra e sinistra. Per farlo, mi permetterò di ispirarmi liberamente alle analisi di Norberto Bobbio, formulate nell'aulico libretto a questo tema dedicato e intitolato¹, istituendo dunque un confronto con un saggio molto fortunato e noto e tuttavia assente nell'opera vattimiana. In Bobbio, la distinzione tra destra e sinistra viene contestualizzata e discussa in una serie di analisi fini, alla ricerca di *criteri di distinzione*. Per impostare l'analisi che intendo svolgere, mi sarà necessario confrontarmi con alcuni estratti dal testo di Bobbio, svolgendo un *close reading* di alcuni estratti, dedicando particolare attenzione ad alcune formule usate spesso in senso disgiuntivo e che invece alla luce delle ipotesi logiche-teologiche che verranno presentate nel secondo paragrafo, verranno a riconfigurarsi nella loro prossimità quasi analogica. Una volta analizzate e ricondotte ad un criterio comune le opzioni esplorate da Bobbio, ho infatti intenzione di presentare la logica dei fenomeni collettivi estrapolata da parte di Jean-Pierre Dupuy a partire dalle tesi fondamentali della *Teoria mimetica* di René Girard. Il ruolo di quest'ultimo essendo notoriamente rilevante nel compimento della riflessione teologica, e quindi politica aggiungo io, di Gianni Vattimo, non sarà irrilevante trovare stringenti convergenze tra la lettura vattimiana ispirata dalla teoria vittimaria di Girard del cristianesimo e in particolare della nozione di kenosis e la teoria del *punto fisso endogeno* formulata da Dupuy. Come nei casi più fortunati, sarà interessante rilevare come le due impostazioni si completino e chiariscano vicendevolmente. Proprio grazie a questo gioco delle complementarità supplementari, potremo infine identificare il punto dolente della teologia politica vattimiana e forse in generale di questo nostro momento storico ancora *debole*.

2. I criteri di distinzione tra destra e sinistra

Rinunciando già da subito ad ogni pretesa di esaustività che esuli dall'economia delle riflessioni che intendo svolgere, mi permetterò di selezionare dalla rassegna articolata da Bobbio, i criteri di distinzione che più rilevano per il

¹ N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994.

progetto teoretico che ho in animo di sviluppare in questa sede; questi sono in particolare quelli ripresi dal testo seminale di J.A. Laponce², dalle varie pubblicazioni di Dino Cofrancesco³, dalle riflessioni di Elisabetta Galeotti⁴ e infine da quelle, considerate dallo stesso Bobbio le più complete, di Marco Revelli⁵.

Il libro di Laponce [...] è l'opera principale sul tema, punto di arrivo delle analisi precedenti; e punto di partenza delle ricerche posteriori. L'autore fa alcune osservazioni generali e suggestive sulle metafore spaziali usate nel linguaggio politico e distingue principalmente l'ordinamento spaziale verticale, alto-basso, da quello orizzontale, destra-sinistra. L'autore considera quello verticale un ordinamento forte, quello orizzontale un ordinamento debole, nato dalla Rivoluzione francese quando la relazione orizzontale avrebbe sostituito quella verticale⁶.

Di questo primo passo, quanto mi preme mettere in luce è la distinzione tra l'asse *verticale*, istituyente un ordinamento forte, e quello *orizzontale*, coinvolto in un ordinamento *debole*. *En passant*, mi permetto di notare la prossimità delle galassie semantiche utilizzate da Bobbio, Laponce e Vattimo. Osservando come la distinzione duale in Laponce sia tutto sommato troppo banalmente ridotta ad un regime specifico e non già a qualcosa di ben più universale come il sistema elettorale, Bobbio osserva come sia in realtà il principio di maggioranza, per cui, rispetto a ogni tipo di decisione collettiva, si formano necessariamente una maggioranza e una minoranza, a fondarlo. Egli ritrova altresì il principio duale in politica, al di là di questa o quella forma particolare di regime politico, nella stessa nota definizione di politica come sfera del rapporto amico-nemico. Oltre alla consueta genealogia della dualità (maggioranza-minoranza, amico-nemico), l'interesse precipuo di queste righe bobbiane sta nell'osservare che laddove il fortunato inventore di questa distinzione celebre, Carl Schmitt, la confronta, se pure con un'indebita forzatura, o contaminazione di piani diversi, con le coppie vero-falso, bello-brutto ecc., occorre invece distinguere queste dualità, «come quella amico-nemico, e le altre ad essa comparate, in cui dei due termini uno è sempre il positivo, l'altro è sempre il negativo, dalla coppia destra-sinistra, su cui

² J.A. Laponce, *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.

³ D. Cofrancesco, *Destra/Sinistra. Se cade lo spartiacque*, in «Il Secolo XIX», 14 agosto 1990; Id., *Destra e sinistra*, Genova, Basilisco, 1981; Id., *Destra e sinistra, per un uso critico di due termini-chiave*, Verona, Bertani, 1984 e Id., *Per un uso critico dei termini «destra» e «sinistra»*, in «La cultura», 1975, 3-4.

⁴ E. Galeotti, *L'opposizione destra-sinistra. Riflessioni analitiche*, in Aa.Vv., *La destra radicale*, a cura di F. Ferraresi, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 253-75. Cfr. anche E. Galeotti, F. Ferraresi, *Destra-Sinistra*, in *Lessico della politica*, a cura di G. Zaccaria, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, pp. 171-83.

⁵ Riporto le indicazioni bibliografiche di Bobbio, che rimanda a M. Revelli, *Destra e sinistra: l'identità introvabile*, dattiloscritto di 65 pp. completo, ancorché più breve del secondo, Id., *Destra e sinistra. L'identità introvabile*, Torino, edizione provvisoria, 1990.

⁶ N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 45-46.

entrambi i termini possono avere una connotazione positiva o negativa, secondo le ideologie e i movimenti che rappresentano, e quindi le persone o i gruppi che se ne appropriano»⁷. Nel conservare l'osservazione di Bobbio, mi preme nondimeno indicare in forma di anticipazione come la presunta neutralità o forse il fragile equilibrio assiologico su cui si muove la distinzione destra/sinistra sia tutt'altro che scontata, essendo per lo più soggetta a inversioni recentemente sempre più energiche. Il contesto mediatico odierno, trenta anni dopo le pagine auliche di Bobbio, scritte in tempi di grandi sconvolgimenti eppure forse ancora all'interno di un orizzonte di senso più saldo, presenta uno scenario molto diverso, in cui la legittimità delle posizioni qualificate come di (estrema) destra è costantemente revocata in dubbio.

Tra le pagine più lucide del saggio, sicuramente spiccano quelle dedicate al confronto con Dino Cofrancesco dal quale emerge come la lettura dell'opposizione destra-sinistra non risulti del tutto destituita di senso né dopo la sconsecrazione del marxismo-leninismo, né aggiungerei io dopo la presunta fine delle grandi narrazioni: «La liberazione dell'uomo dal potere ingiusto e oppressivo [...] resta, a ben riflettere, lo zoccolo duro della sinistra come "categoria del politico"»⁸. Altresì, la destra, cui si riconosce la responsabilità e merito di rappresentare o forse raccogliere «una modalità dell'umano», esprime il «radicamento sul suolo della natura e della storia»⁹. Osservo a partire da queste pagine come l'asse destra/sinistra che si era in un primo momento considerato come orizzontale assuma nelle considerazioni di Cofrancesco un carattere piuttosto verticale. Le radici stanno infatti sotto, il potere che opprime invece pare fatalmente provenire da sopra. Alla luce del confronto con Cofrancesco, l'analisi del testo di Laponce risulta ulteriormente interessante nella misura in cui prova a mettere a fuoco l'eventualità che la distinzione destra/sinistra ricalchi o in un certo senso provenga da quella teologicamente più fondamentale sacro/profano. E ancora da quella più che spaziale, temporale, ma comunque kantianamente *schematica*, tra passato e futuro, conservazione e progresso. La sintesi più efficace appare, però, nel momento in cui Bobbio chiama in causa un'altra versione ancora, di Cofrancesco, secondo cui la destra sarebbe qualificata in ultima istanza dalla «difesa del passato, della tradizione, delle eredità»:

non il sacro, come in Laponce, ma la tradizione assume una funzione preminente nella definizione della destra proposta in questa nuova interpretazione, mentre il tratto caratteristico della sinistra sarebbe il concetto, che è insieme un valore (e, come «tradizione», un valore positivo) di emancipazione. [...] Il riferimento alla tradizione variamente intesa, e analizzata nei suoi diversi significati, sarebbe dunque un tratto costante della dicotomia destra-sinistra.»[...] L'anima della destra può

⁷ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 47.

⁸ D. Cofrancesco, *Destra/Sinistra. Se cade lo spartiacque*, cit. in N. Bobbio, *op. cit.*, p. 53.

⁹ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 53.

essere espressa sinteticamente nel motto: «Nulla fuori e contro la tradizione, tutto nella e per la tradizione». Se poi è dato constatare che vi sono diverse modalità della destra, ciò dipende dai diversi significati di «tradizione» [come archetipo, come assunzione ideale di un'epoca assiale, o decisiva, nella storia dell'umanità, come fedeltà alla nazione, come memoria storica, come comunità di destino, infine come consapevolezza della complessità del reale]. Dal punto di vista, così precisato, «l'uomo di destra è colui che si preoccupa, innanzitutto, di salvaguardare la *tradizione*; l'uomo di sinistra, invece, è colui che intende, sopra ogni altra cosa, *liberare* i propri simili dalle *catene* loro imposte dai privilegi di razza, di ceto, di classe ecc.»¹⁰

«Tradizione» ed «emancipazione» possono addirittura essere interpretate come mete ultime, come *eschaton*, in un certo senso come fondamenti, e in quanto tali vanno riconosciute come irrinunciabili, tanto dall'una parte quanto dall'altra. La galassia semantica propria al magistero di Gianni Vattimo intercetta nuovamente, e poderosamente, quella adottata da Bobbio e dagli autori con cui egli si confronta. Tuttavia, non nella forma rassicurante della convergenza o sovrapposizione, ma dell'incrocio, decostruttivo in un certo senso; l'emancipazione, in Vattimo, essendo legata a doppio filo con la tradizione. Su questo plesso semantico, su questa complessità teoretica, ermeneutica e ontologica, ruoterà la terza sezione dell'intervento che qui si propone. Prima di squadrare le questioni sin qui richiamate, concludiamo la lettura ravvicinata delle pagine di Bobbio, concentrandoci sulla lettura di due dei passi più salienti del confronto con le considerazioni di Elisabetta Galeotti, per la quale la distinzione destra sinistra può essere intesa alla luce dei due termini «gerarchia» per la destra e «eguaglianza» per la sinistra. Bobbio manifesta sorpresa notando come «anche in questo caso l'opposizione non è quella che ci si aspetterebbe. Perché 'gerarchia' e non 'diseguaglianza'?»¹¹

L'autrice è preoccupata dal fatto che l'uso del termine meno forte «diseguaglianza», anziché quello più forte «gerarchia», sposti a torto verso destra l'ideologia liberale, che, pur non accogliendo tutte le idee di eguaglianza che di solito caratterizzano la sinistra, e potendo quindi essere detta sotto certi aspetti antiegalitaria, non può essere confusa con le ideologie per cui la diseguaglianza fra gli uomini è naturale, intrinseca, ineliminabile, e che pertanto debbono essere più correttamente chiamate «gerarchiche», e non «inegualitarie».¹²

Di questo passo mi interessa in particolare mettere in luce la curiosa assenza nella riflessione di Bobbio di ogni rimando al teorico più lucido della

¹⁰ Ivi, pp. 54-55.

¹¹ Ivi, p. 60.

¹² *Ibidem*.

nozione di gerarchia, Louis Dumont¹³. Concludiamo questo confronto ravvicinato con un ultimo estratto, in cui Bobbio lettore di Galeotti chiama in causa la nozione, centralissima nelle vicende teoretiche sorte all'interno della galassia o congerie post-strutturalista, della diversità, o *differenza*. Tema stieglerianamente farmacologico e invero irriducibile ad una assiologia semplice come quella che ancora in Bobbio tutto sommato oppone destra e sinistra, essendo invece, specialmente nella sua dizione derridiana, la matrice di ogni altro criterio.

Si dice che la scoperta del «diverso», tema per eccellenza dei movimenti femministi, avrebbe messo in crisi la coppia destra-sinistra. [Galeotti] osserva giustamente che non è così: la presenza del diverso è compatibile tanto con l'ideologia di destra, com'è naturale, quanto con quella di sinistra, giacché l'egualitarismo, ovvero il livellamento di ogni differenza, è soltanto il limite estremo, più ideale che reale, della sinistra. L'eguaglianza di cui parla la sinistra è quasi sempre un'eguaglianza «secundum quid», non è mai un'eguaglianza assoluta¹⁴.

La sintesi conclusiva dell'analisi di Bobbio, questa volta in confronto con Revelli, appare ineguagliabile e quindi mi permetterò di riprenderla ancora e per un'ultima volta.

Il tema che ritorna in tutte le variazioni è quello della contrapposizione fra visione orizzontale o egualitaria della società, e visione verticale o inegualitaria. Dei due termini, quello che ha mantenuto valore più costante è il primo. Si direbbe quasi che la coppia ruoti attorno al concetto di sinistra e le variazioni di esso siano soprattutto dal lato delle diverse possibili contrapposizioni al principio di eguaglianza, inteso ora come principio inegualitario ora come principio gerarchico o autoritario. Lo stesso Revelli, dopo aver proposto cinque criteri di distinzione fra destra e sinistra – in base al tempo (progresso-conservazione), rispetto allo spazio (eguaglianza-diseguaglianza), rispetto ai soggetti (autodirezione-eterodirezione), rispetto alla funzione (classi inferiori-classi superiori), rispetto al modello di conoscenza (razionalismo-irrazionalismo) – e dopo aver osservato che la convergenza di questi elementi si è manifestata soltanto raramente, sembra alla fine assegnare un posto di particolare

¹³ Louis Dumont è noto per la sua analisi della gerarchia come principio organizzativo nelle società, in particolare nel suo studio sul sistema delle caste indiano in *Homo Hierarchicus*, ove si vede la gerarchia come un principio fondamentale che organizza le società, dove il tutto (o il sistema) preesiste ai suoi elementi e ne determina i rapporti. Qui ci preme osservare soprattutto come Dumont critichi la polarizzazione tra gerarchia e uguaglianza, suggerendo che la gerarchia non è necessariamente in conflitto con l'uguaglianza, e che la diversità può essere integrata in un sistema gerarchico senza compromettere l'eguaglianza. Cfr. L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991.

¹⁴ Ivi, p. 63.

rilievo al criterio della eguaglianza-diseguaglianza, come sotto certi aspetti «fondante degli altri», i quali risulterebbero, invece, «fondati»¹⁵.

Le categorie mobilizzate da Revelli coprono gran parte di quelle ritrovate negli altri autori, aggiungendo il riferimento alla distinzione fondamentale, rimasta in ombra nelle pagine precedenti, tra autodirezione ed eterodirezione, che, ricorrendo ad un vocabolario al tempo stesso più ordinario e più originario, potrebbero dirsi anche autonomia e eteronomia. Di tutte le nozioni ritrovate in Bobbio è ora venuto il momento di dare una analisi mimetico-decostruttiva, in modo tale da poterne poi fare emergere, come in una reazione chimica, la prossimità, compatibilità o forse invece irriducibilità con la teologia politica vattimiana.

3. *La teoria mimetica e la sua logica*

La teoria mimetica ha giocato un ruolo tutt'altro che marginale nel percorso biobibliografico di Gianni Vattimo. Il curatore e prefatore dell'*opera omnia* di Vattimo, Antonio Gnoli, si esprime per esempio così al riguardo:

Può stupire l'insistita apertura al cristianesimo e la rivendicazione di un percorso filosofico nichilista. Al punto da potersi chiedere che rapporto intercorra tra gli insegnamenti di Gesù e la filosofia di Nietzsche e Heidegger. Si tratta di un passaggio che Vattimo compie in una visione debolista della storia. Al nichilismo, come forma ultima di un essere senza più pretese metafisiche, contribuisce la dottrina cristiana indebolita dall'incarnazione del figlio di Dio. È una conclusione, in un certo senso sorprendente, alla quale, confessa Vattimo, di essere pervenuto dopo il dolore provato per la malattia e la morte di persone a lui care. Sullo sfondo di questa tragica maturazione, si intravede tuttavia la lettura di alcuni testi, in particolare il René Girard che scrive *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, dove si analizza il passaggio dal meccanismo vittimario, che regola e scarica le tensioni sociali, alla teologia cristiana che concepisce Gesù come vittima perfetta¹⁶.

Al centro della teoria del meccanismo vittimario elaborata da René Girard, una delle interpretazioni più innovative dell'origine della cultura, della religione e della violenza umana, si trovano tre concetti fondamentali: il desiderio mimetico, la crisi mimetica e il meccanismo del capro espiatorio. Girard sostiene che il desiderio umano non sia autonomo, ma imitativo: desideriamo ciò che gli altri desiderano, in un processo mimetico che innesca inevitabilmente la rivalità. Sfortunatamente, Vattimo non ha mai rilevato l'importanza di questo primo concetto. Soprattutto non ne ha colte le

¹⁵ Ivi, pp. 69-70.

¹⁶ A. Gnoli, *La debole forza di essere stati*, in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Milano, La Nave di Teseo, 2020, pp. 11-30, p. 13.

implicazioni da un punto di vista della logica fondamentale della teoria mimetica che invece saranno al centro delle considerazioni a cui questo intervento è dedicato. In particolare, l'aspetto più rilevante della teoria del desiderio mimetico, ovvero dell'antropologia fondamentale mimetica in generale, di cui per esempio Nidesh Lawtoo è oggi lucido sistematizzatore¹⁷, è che essa introduce sin da subito un fattore di *sfondamento*. Le letture più superficiali e semplicistiche non riescono a fare i conti con l'apertura radicale della mimesi ad un sistema privo di un *primo*: il modello mimetico della coscienza dà infatti conto di un meccanismo – che per esempio Lawtoo analizza alla luce della nozione di *ipermimesi*¹⁸ – di costituzione dell'ente, una costituzione condivisa ancorché precosciente e prerazionale; l'ente è infatti generato dalla rivalità e non generatore della rivalità. Uso l'espressione ente senza leggerezza perché le implicazioni di questa ipotesi hanno effettivamente, come si vedrà in un secondo momento, una rilevanza schiettamente ontologica. Il secondo concetto fondamentale della teoria mimetica è prodotto logicamente conseguente del primo. La rivalità, poiché contagiosa, può dilagare all'interno della comunità generando una crisi generalizzata in cui le distinzioni sociali e culturali si dissolvono. Nella misura in cui la rivalità non sorge dall'ente, ma lo costituisce, all'acme della rivalità, *dell'ente non ne è più niente*. La violenza mimetica si comporta infatti come un'epidemia e quella che all'inizio, fenomenologico, pareva essere la posta in gioco del desiderio si perde di fronte al propagarsi incontrollato del conflitto che, come non sorgeva dall'ente, così non ne risulta affatto contenuta. La rivalità sorta dalla *mancaza d'essere* di cui ogni individuo ha piena contezza introspettiva non si conterrà se non davanti allo sguardo sperabilmente sottomesso del prossimo¹⁹. La risposta inconscia e arcaica, soprattutto automatica in quanto ancora mimetica, delle società a questa crisi è l'individuazione di un capro espiatorio: una vittima arbitraria, spesso marginale o diversa, su cui viene proiettata la causa della disgregazione. Il fatto che la vittima sia arbitraria è caratteristica fondamentale della logica del fenomeno collettivo descritto da Girard ed è perfettamente coerente con le premesse appena commentate. Tale caratteristica è tuttavia del tutto ignota alla comunità arcaica, che persegue l'eliminazione della vittima ignara della logica da cui è *eterodiretta*, la logica dei fenomeni collettivi – che il più lucido tra gli allievi di Girard ha formalizzato introducendo la nozione di punto fisso endogeno di cui si dirà a breve. Per svolgere ulteriormente le considerazioni introduttive all'opera di Girard noteremo poi che l'eliminazione della vittima permette alla comunità di ritrovare ordine e coesione. Paradossalmente, questa vittima viene sacralizzata, poiché appare simultaneamente come causa del

¹⁷ Cfr. N. Lawtoo, *Homo mimeticus. Una nuova teoria dell'imitazione*, Roma, Carocci, 2025.

¹⁸ Id., *Violenza e contagio. L'inconscio mimetico*, vol. 2, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 73-124.

¹⁹ Mi permetto di rimandare alla mia analisi della genesi della coscienza svolta in E. Antonelli, *Imitazione e riconoscimento. Fenomenologia mimetica della genesi dell'autocoscienza*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica - Mimesis e Anerkennung. La teoria mimetica in lotta per il riconoscimento», 1, VI: 79-96, 2013.

disordine e artefice della ritrovata armonia: la vittima appare ora contemporaneamente come l'origine della crisi e come la responsabile del miracolo della pace ritrovata. In un certo senso, etimologicamente per altro trasparente anche se per lo più obliato, la vittima – che ha da fare con la vicarietà più che con la vittoria – muore *al posto* della comunità divenendone poi al tempo stesso *simbolo*, quel supplemento di senso che “sta al posto di” e al tempo stesso crea unità, rimettendo insieme (da σύν «insieme, con» e βάλλω «gettare»: *unire, armonizzare*) le individualità atomizzate nella frenesia della crisi delle differenze – in cui ogni soggetto è per l'appunto reso *indifferente* –, in virtù della propria capacità di ricreare differenze fondamentali, quali per esempio quella già evocata amico-nemico, o quella ancora più matriciale, dentro-fuori.

Girard individua poi nel meccanismo del capro espiatorio l'origine del sacro, delle istituzioni religiose, dei miti, dei riti e delle differenze o distinzioni in generale. I miti, infatti, giustificano la violenza esercitata contro la vittima, presentandola come colpevole e la sua uccisione come necessaria. I riti sacrificali, da parte loro, riproducono simbolicamente il linciaggio fondatore, con la funzione di prevenire nuove crisi mimetiche, mentre proibizioni e leggi nascono per regolare i desideri e contenere la rivalità. Le differenze su cui si regge una comunità, o piuttosto la loro semantizzazione, rendono i soggetti meno esposti alla frenesia mimetica, incanalando le rispettive *volontà di imitare*²⁰. Nell'opera *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Girard analizza infine i testi biblici, rilevando in essi una svolta radicale: i Vangeli non occultano il meccanismo vittimario, bensì lo rivelano, presentando la vittima, Gesù, come innocente e denunciando la cecità della folla. Tale rivelazione decostruisce la logica sacrificale su cui si fondano le religioni arcaiche e inaugura una nuova comprensione del divino, non più complice della violenza, ma schierato dalla parte delle vittime: nei Vangeli, il dio della violenza è scomparso e si rivela un altro Dio, totalmente estraneo ad ogni logica di violenza e sistematicamente dalla parte delle vittime innocenti. Girard estende l'impatto di questa teoria all'antropologia culturale, ipotizzando che la transizione dall'animalità all'umanità sia avvenuta proprio grazie al meccanismo vittimario, il quale avrebbe permesso l'emergere del linguaggio, del simbolismo e delle prime strutture sociali. Persino pratiche come la caccia e l'agricoltura sarebbero nate in un contesto rituale connesso al sacrificio. Inoltre, Girard identifica alcuni stereotipi ricorrenti nelle persecuzioni in ragione dei quali, in una crisi che dissolve le differenze, le accuse infamanti possono essere rivolte alla vittima perché questa è in prima istanza visibile, in un certo senso naturalmente saliente (la marginalità di quest'ultima, handicap motori, deformazioni, tratti somatici allogenici, etc.): la sola visibilità consente la convergenza delle intenzionalità mimetiche dei persecutori, i quali dall'unanimità traggono l'impressione che la violenza sia legittima e necessaria

²⁰ Cfr. N. Lawtoo, *Genealogia della coscienza: la volontà di imitare*, in Id., *Homo mimeticus. Una nuova teoria dell'imitazione*, op. cit., pp. 63-70.

al bene collettivo e dalla pace conseguente la certezza della bontà della propria azione. Tuttavia, la rivelazione cristiana, smascherando tali stereotipi, propone una via d'uscita dalla logica del capro espiatorio. Lo Spirito Santo, il Paraclito, agisce come difensore della vittima, in opposizione a Satana, l'accusatore. La prospettiva cristiana, dunque, non mira a perpetuare il sacro violento, ma a dissolverlo, favorendo una società fondata sulla solidarietà anziché sul sacrificio. Sono queste considerazioni ad aver acceso l'interesse di Vattimo. Sempre nelle parole di Antonio Gnoli:

Il sacrificio sulla croce soddisferebbe pienamente il bisogno di giustizia di Dio per il peccato di Adamo, se non fosse – osserva Girard – che Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira, ma viene al mondo proprio per svelare e conseguentemente liquidare il nesso tra violenza e sacro. Ma occorre, secondo Vattimo, un passo ulteriore che smascheri le pretese del Dio violento e vada nella direzione di un nichilismo cristiano. Quest'ultima espressione può disorientare quanti attribuiscono al nichilismo l'irreversibile potenza della violenza attraverso il tempo e la morte. Nella versione tenue, nichilismo significa, invece, dissoluzione della metafisica (la morte di Dio annunciata da Nietzsche), nel nome di un cristianesimo che ha ricondotto Dio al livello dell'umano. È ciò che il Nuovo Testamento chiama *kenosis* e che il mondo della preghiera ha conosciuto come incarnazione²¹.

Per cogliere a pieno le implicazioni schiettamente filosofiche, e ontologiche, del discorso di Girard, non è però sufficiente concentrarsi solo sull'ultima conquista della sua ricerca di antropologia fondamentale. È necessario anzi approfondire, soprattutto da un punto di vista vattimiano, ermeneutico ed ontologico per l'appunto, quanto può essere sviluppato nel confronto con la logica della mimesi e del meccanismo vittimario. Per farlo, come anticipato sopra, ci rivolgeremo all'autore che meglio ha saputo formalizzare questi due temi della teoria mimetica, Jean-Pierre Dupuy.

4. *La logica dei fenomeni collettivi e il punto fisso endogeno*

Il concetto di *punto fisso endogeno* occupa una posizione centrale nel pensiero di Jean-Pierre Dupuy, costituendo uno strumento teorico essenziale per comprendere i meccanismi attraverso cui si genera l'ordine sociale nelle società arcaiche e in quelle moderne. Esso si colloca nell'ambito di una riflessione più ampia sui processi di *auto-organizzazione* e *auto-trascendenza*, attraverso i quali i fenomeni collettivi assumono una forma autonoma e strutturata pur emergendo dall'interazione immanente, fin troppo immanente tra individui. La teoria mimetica rappresenta per Dupuy l'alveo originario di una riflessione che si è poi estesa all'indagine delle teorie classiche dell'ordine sociale.

²¹ A. Gnoli, *op. cit.*, p. 13.

Valorizzando, accanto al pensiero di Girard, le intuizioni di autori come Adam Smith, Friedrich Hayek e John Maynard Keynes, Dupuy osserva come le teorie più avanzate descrivono l'ordine sociale come risultato *emergente* da dinamiche interne, senza bisogno di postulare un'autorità esterna o un disegno intenzionale. Per far emergere questa determinazione, Dupuy rilegge le concezioni classiche dell'ordine sociale, in particolare a quelle di Hobbes e Rousseau. Entrambi, pur cercando di spiegare l'origine della coesione collettiva a partire da individui autonomi, finiscono per ricorrere a ciò che Dupuy definisce, derridianamente, una "logica del supplemento": l'ordine sembra potersi stabilire solo attraverso un'istanza *posta* come esterna e trascendente (il Leviatano di Hobbes o la Volontà Generale di Rousseau). Tali istanze, sebbene create dagli individui, si pongono come autorità superiori e autonome, producendo un paradosso irrisolto. Per risolverlo e così articolare la propria critica, Dupuy distingue tra *punto fisso esogeno* e *punto fisso endogeno*. Il primo è convincimento caratteristico delle società tradizionali, nelle quali l'ordine sociale è garantito da un'entità trascendente (divinità, sovrano, legge sacra). Il secondo, invece, è tipico delle società moderne, che si fondano su principi immanenti: qui, l'ordine emerge dalle interazioni tra individui, ma assume comunque una forma che appare autonoma e talvolta esterna agli stessi soggetti che lo producono. Il paradosso fondamentale che Dupuy mette in luce è che anche i sistemi moderni, pur fondandosi su processi interni, sembrano necessitare di un "fuori" per mantenere la propria coerenza e stabilità. Il *punto fisso endogeno* è precisamente questo "fuori che viene da dentro": una figura o struttura emergente, che assume la funzione di garanzia dell'ordine pur essendo prodotta dal sistema stesso. Il concetto di *punto fisso endogeno* trova applicazione in una serie di fenomeni che Dupuy analizza attraverso una lente sistemica e che qui possiamo appena citare come esempi o casi di studio. Criticando la teoria freudiana della folla, Dupuy rilegge la figura del leader non come un punto fisso esogeno, ma come una costruzione interna alla folla stessa. Il capo è prodotto dalle dinamiche mimetiche della folla, che si organizza attorno a una figura da essa generata, attribuendole un'autorità che sembra trascendente quando è invece emergente. Altresì, mettendo a confronto Léon Walras, Smith e Hayek, Dupuy mostra come l'ordine del mercato possa essere inteso non come il risultato di un disegno centralizzato (come nel modello walrasiano del commissario-banditore dei prezzi), ma come un *ordine spontaneo*, generato dall'interazione tra agenti individuali. In questo senso, il mercato è un esempio paradigmatico di *punto fisso endogeno*. Nella sua produzione più recente, Dupuy si è poi dedicato ad analizzare le "profezie che si autoavverano" (per esempio in ambito economico o sociale) come casi in cui una credenza collettiva, inizialmente infondata, si realizza proprio in virtù del fatto di essere condivisa. Il risultato finale appare come oggettivo ed esterno, pur essendo interamente prodotto dall'azione mimeticamente, cioè inconsapevolmente, coordinata degli individui mossi da quella credenza.

A partire da queste osservazioni, Dupuy propone dunque un *individualismo metodologico complesso*, che si oppone sia al riduzionismo atomistico (che annulla la dimensione collettiva) sia all'olismo strutturalista (che dissolve l'individuo in strutture impersonali). Il *punto fisso endogeno* consente di pensare un ordine che trascende gli individui ma che non è loro esterno: un effetto sistemico, un centro emergente che organizza e regola il sistema sociale, pur essendo da esso generato. In parole che ho provato ad usare altrove²², l'uno e il due, configurazione sempre pronta a ridursi all'uno, interagiscono alla luce e grazie alla mediazione di un terzo che percepiscono come esterno quando in realtà è generato dalla loro interazione pre-categoriale, precosciente: i due interlocutori, numero simbolico a cui si può ridurre ogni interazione tra individui, generano automaticamente e inconsapevolmente il terzo alla luce, o sotto l'egida, o grazie alla mediazione del quale avranno poi modo di interagire, senza fondersi l'uno nell'altro. Che sia per amore acquisitivo dell'eros, *immediato*, o esito di una lotta per il riconoscimento condotta fino al suo termine ultimo, l'uno e il due generano una configurazione instabile, sempre a rischio di infrangersi. Il terzo fonda invece un equilibrio dinamico che però funziona come tale solo nella misura in cui sia percepito come fondamentale e non come emergente! Il terzo sembra essere ciò che deve, o dovrebbe, sfuggire al nostro controllo.

Così facendo, Dupuy riesce a smarcarsi tanto dalla posizione strutturalista (Lacan, con il "Grande Altro" come istanza simbolica esterna) quanto da quella decostruzionista (Derrida e la decostruzione, il cui esito – oggi periglioso – è la semplice negazione di qualsiasi centro, anche non inconcusso). La sua proposta si situa in una via intermedia: pur non essendo né dato a priori, in posizione trascendente, né prescritto, il centro esiste e *funziona*; è un prodotto contingente delle relazioni, come nel caso della *conoscenza comune* (la Common knowledge di Thomas Schelling²³), dove l'apparente stabilità dell'ordine simbolico è il risultato dinamico delle stesse interazioni che esso finisce poi per regolare. Dupuy difende l'individualismo metodologico ma ne amplia l'orizzonte, riconoscendo che l'autonomia del sociale non può essere pensata come semplice somma di scelte individuali. L'ordine sociale, in quanto emergente e auto-trascendente, sfugge tanto al controllo quanto alla piena comprensione degli attori. Ciò impone un approccio epistemologico paradossale che riconosca l'opacità strutturale dei fenomeni collettivi senza cadere nell'adesione o subordinazione a misteri della fede variamente intesi, né nell'irrazionalismo ma tenendosi anche ben lontani dall'aderire ad un positivismo ottuso e *stupido*²⁴. Il concetto di *punto fisso endogeno* costituisce un

²² Cfr. E. Antonelli, *Due o tre cose sul merito. Saggio di estetica sociale*, Roma, Carocci, 2021.

²³ Cfr. Th. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960.

²⁴ Uso questa espressione, inconsueta, in ottemperanza all'indicazione che ne dà Kant quando definisce la stupidità come povertà di giudizio, si veda la nota a nel paragrafo *Del giudizio trascendentale in generale*, I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2013, p. 188. Il senso con cui la uso è dunque relativo alla apparente incapacità tanto dell'individualismo metodologico

prezioso contributo alla comprensione dei fenomeni sociali complessi e può essere opportunamente e facilmente applicato alla ricostruzione del pensiero debole, nella misura in cui si intenda la distinzione tra punto fisso esogeno ed endogeno, sia in termini ontologici sia gnoseologici (e mai come in questo caso è difficili distinguere i due piani analitici) in prima istanza come una vicenda storica e non come un dato di fatto. Grazie a questa nozione, Dupuy riesce a condensare una visione del sociale come ambito di auto-organizzazione, dove l'ordine emerge dalle interazioni individuali, si stabilizza in forme apparentemente *autonome* e assume una funzione regolativa che di principio potrebbe trascendere i soggetti senza alienarli. Dall'approccio di Dupuy vorrei conservare il tentativo di superare le antinomie classiche tra individuo e società, interno ed esterno, soggettivo e oggettivo, senza tuttavia annullarle. La nozione che mi consentirà di istituire questo progetto è quella di *kenosis*, a cui Vattimo ha riconosciuto una grande rilevanza. Viceversa, a Dupuy sembra mancare la consapevolezza, invece centrale in Vattimo, che la transizione dall'un modello all'altro non è a sua volta esogena, inspiegabile, bensì è il frutto di una storia dell'interpretazione che è dunque al tempo stesso storia della redenzione, della salvezza, dell'emancipazione.

5. *Pensiero debole, pensiero kenotico*

Nel pensiero di Gianni Vattimo riveste grande centralità il concetto di *kenōsis*, un termine greco ripreso da San Paolo che indica lo “svuotamento” volontario di Dio nella figura di Cristo. Con l'incarnazione, Dio si abbassa, rinuncia alla propria onnipotenza e trascendenza per diventare uomo. Secondo Vattimo, questa idea non è solo un punto teologico, ma rappresenta un principio filosofico radicale: Dio si svuota, il sacro si indebolisce e con esso anche le strutture metafisiche forti che per secoli hanno fondato la nostra cultura. Vattimo interpreta la *kenōsis* come l'anima del cristianesimo debole, cioè un cristianesimo che non impone verità assolute, ma che insegna a relativizzare, a de-sacralizzare, a rinunciare al potere e alla violenza fondata su verità indiscutibili. In questo contributo ci preme in particolare mettere l'accento sul fatto che per Vattimo, la *kenōsis* va intesa come un processo storico che attraversa tutta la modernità: un graduale indebolimento delle certezze metafisiche, una dissoluzione dei *punti fissi* che venivano considerati inconcussi, assoluti, trascendenti, esogeni.

Ecco dove si innesta il dialogo con René Girard e con Dupuy. Sebbene Vattimo non abbia sviluppato fino in fondo tutte le implicazioni di questa convergenza, la lettura girardiana del sacro come fenomeno fondato sulla violenza collettiva trova un'interessante risonanza nella visione kenotica valorizzata da Vattimo: se il sacro nasce dal sacrificio violento, la *kenōsis* è uno

standard quanto dell'olismo di sussumere opportunamente il particolare, cioè l'individuo, nel generale, cioè la collettività, senza ridurre l'uno all'altra, né viceversa.

dei nomi che possiamo dare a quanto lo smonta alla radice, mostrando l'infondatezza di ogni pretesa assoluta, ovvero chiarendo l'origine in un certo senso mondana, terrestre, umana, di quel terzo che l'uno e il due richiedevano fosse invece trascendente, esogeno, saldo e certo.

Ecco perché in questa cornice la *kenōsis* non è solo un gesto teologico, ma anche una strategia decostruttiva: abbassare ogni autorità che si presenta come indiscutibile, riportarla alla sua origine umana, storica, contingente, *endogena*. Lo spirito santo è una forza che agisce dentro la cultura occidentale, svuotando progressivamente i riferimenti esterni e oggettivi in favore di processi decisionali immanenti, condivisi, plurali – ogni volta che la terzietà inconcussa venga chiamata in causa contro qualcuno e non come spunto caritatevole. Nel contesto postmoderno, in cui ogni fondamento ultimo sembra venuto meno, Vattimo vede una possibilità positiva: proprio perché non ci sono più verità assolute imposte dall'alto, possiamo imparare a convivere, a decidere insieme, a inventare forme di vita più libere, integrando. In un certo senso, per Vattimo la *kenōsis* è anche una risposta al nichilismo: se il nulla è la perdita dei fondamenti, allora può diventare anche il luogo in cui nasce una nuova responsabilità, una nuova libertà, perché nessuno può più nascondersi dietro verità assolute per esercitare il potere.

Il pensiero debole, ispirato dalla *kenōsis*, non è affatto una resa al relativismo, ma una forma di umiltà epistemologica e politica, una rinuncia alla violenza delle verità forti. È una filosofia che cerca non di restaurare i vecchi valori, ma di vivere la loro crisi come una possibilità di crescita, di convivenza pacifica e di autentica emancipazione. Dove non ci sono più idoli, c'è finalmente spazio per la libertà; una libertà, va detto, accessibile tanto più a individui *forti*²⁵. La posizione di Dupuy ci costringe infatti a sospettare della bontà di questa conclusione, o forse di questa speranza. Soprattutto, ci consente di capirne una certa miopia e quindi eventualmente di proteggerci dalle implicazioni indesiderate, proprie di ogni opacità teoretica. Così in merito alla verità, il cui rapporto con la *conoscenza comune* è in fondo assodato, almeno dalla traduzione kantiana dell'oggettività nell'intersoggettività unanime, così soprattutto in merito alla possibilità che in assenza di punti fissi forti e inconcussi si diano spazi di libertà individuali e anche collettive, il pensiero di Dupuy ci porta come minimo a integrare la consapevolezza dei caratteri dello scenario conseguente più probabile. In assenza di un punto fisso esogeno, che non è altro che un punto fisso endogeno *differito* nel tempo, spazio, o semplicemente per l'oblio o ancora per la *méconnaissance* dei soggetti che lo hanno animato in prima istanza, *inanzitutto e per lo più* non si darebbe alcuna libertà collettiva, ma semplicemente un processo più o meno violento e caotico, o addirittura *panico*²⁶, di endogenesi di un nuovo punto fisso. L'uno e il due non

²⁵ Cfr. E. Antonelli, *Nichilismo emancipativo: pensiero debole, pensiero dei forti*, in *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, V. 3 N. 1 (2010): Verità relative, pp. 151-163.

²⁶ Cfr. J.-P. Dupuy, *La panique*, Paris, Delagrangue, 1991.

hanno *immediatamente* la facoltà di tenere in piedi il terzo che ne media i rapporti, contenendone la tendenza all'unità: o essa produce una verticalità, a cui entrambi collaborano conducendo uno sforzo in un certo senso sovraumano, oppure cadranno l'uno addosso all'altro, fondendosi in un soggetto collettivo impersonale, che poi si imporrà loro come sovranamente eteronomo²⁷.

Quali sono le reali possibilità perché tale fenomeno auto-trascendente non alieni le collettività in e da cui sorge? Per sviluppare questa parte della nostra ipotesi dobbiamo prendere in considerazione il pensiero dell'alienazione, e del suo contrario – l'autenticità – dell'autore più caro a Vattimo. Senza scendere in dettagli pedanti, possiamo semplicemente limitarci ad osservare un punto chiave nella teoria heideggeriana dell'autenticità. Non si dà libertà, emancipazione, redenzione, non si dà vita buona né soprattutto si dà esperienza del senso se non a partire da un *dato*, l'unico per cui anche in Vattimo non valga il *dictum* nietzschiano, una sorta di terzietà a suo modo inconcussa, una forma di alterità irriducibile al proprio controllo e alla propria autodeterminazione che pur tuttavia ancora passano per sinonimi o caratteri fondamentali della libertà: la *gettatezza*.

6. *Il terzo e la sua natura ancipite*

Proviamo a sintetizzare quanto guadagnato nelle sezioni precedenti. Alla luce dei maestri convocati o comunque evocati sin qui, con loro ma anche oltre il loro magistero, possiamo identificare un criterio comune nel quale convergono tutte le ragioni e forme della distinzione tra destra e sinistra: che si tratti di verticalità e orizzontalità, di tradizione ed emancipazione, di conservazione e progresso, di diseguaglianza ed eguaglianza, di autodirezione ed eterodirezione, di classi inferiori e superiori, o ancora di irrazionalismo e razionalismo, sembra che ciascuna di queste tensioni più o meno dialettiche, possa leggersi proprio alla luce della cornice Dupuy-Vattimo che abbiamo provato a imbastire. Se immaginiamo, girardianamente, che una comunità sia istituita dalle differenze strutturali sorte in occasione di eventi mimetico-vittimari, le quali, nate dalla violenza, *contengono* nei due sensi della parola la violenza intestina di cui ogni comunità è sempre gravida, allora possiamo considerare di destra l'atteggiamento di coloro che ambiscono a conservare tale struttura differenziale, proiettandola all'esterno, nella trascendenza, valorizzandone dunque la natura esogena, indiscutibile, inconcussa e incorruttibile proprio in quanto sono tali caratteri pur supervenienti a renderla capace di contenere la violenza. Il passato, il divino, ma anche la scienza, sono forme di terzietà che pretendono di imporsi sui consociati in ragione del loro

²⁷ Che sia superuomo o oltreuomo, resta che il soggetto nietzscheano è tremendamente solo: un conto è creare valori e forme per sé, un conto è dare vita a strutture interindividuali che reggano alle tendenze paniche del dionisiaco.

carattere esogeno perché in un certo senso devono la propria stabilità proprio al fatto di non essere soggette a discussione, commercio o manipolazione né dunque a corruzione possibile. Il passato (anche se con il senno di poi risulta eminentemente manipolabile), di principio e per come se ne parla quando se ne voglia fare l'uso di fondamento delle differenze, ed eventualmente delle discriminazioni, è fisso, è *già stato*, non può essere modificato da nessuna forza. Lo stesso vale per la volontà divina, che ovviamente è eminentemente interpretabile a sua volta, ma non agli occhi di chi crede alla parola sacra e su quella fonda le differenze, e spesso le discriminazioni, su cui si regge la propria comunità. Infine, ma solo per contenere gli esempi senza che, kantianamente, finiscano per «rendere più debole lo sforzo dell'intelletto»²⁸, la stessa cosa dovremo ammettere in merito alla scienza o ancora alla legge: in quanto credenza condivisa che fonda o apre la possibilità di enunciare verità riconosciute o comunque riconoscibili come fondamenti validi per emettere giudizi che reggano sistemi di differenze e discriminazioni, sono entrambe, con il senno di poi, costantemente soggette a ridefinizione; ma non per chi adotti la prospettiva di destra che ad ogni momento dato ne valorizza la certezza che non ammette ignoranza. Viceversa, è di sinistra lo spirito di colui che ritenga illegittime tutte le differenze fondate su altro che non sia la delibera, normata nelle procedure e in nient'altro, emessa dai consociati che quelle differenze andranno a ricevere, assoggettandovicisi. È di sinistra colui che della terzietà non sopporti proprio il fatto che inesorabilmente *contiene* la violenza, perché ne fa sempre uso – per quando moderato, misurato. Il progetto di rendersi soggetti delle leggi a cui ci si assoggetta, la quadratura del cerchio immaginata da Rousseau e in fondo perseguita da tutte le sinistre, è forse il più compiuto dei nomi dell'emancipazione. Il passato, il divino, la scienza, la legge vigente ma ormai eventualmente differita, sono tutte matrici differenziali che devono essere *svuotate di ogni violenza*, abbassate, indebolite, *interpretate*, per lasciare spazio alla libera discussione, ragionevole più che razionale, caritatevole più che pia. In sintesi, se i termini della destra tendono a evocare e consolidare *punti fissi esogeni*, i termini della sinistra sembrano convergere – ancorché con un problema da evidenziare – verso società rette da *punti fissi endogeni*. Ciò che oggi giorno sembra mancare perché questa teoria dall'ambizione normativa sia verificata, è la possibilità di integrare nelle società del punto fisso endogeno, il *dato* indiscutibile della gettatezza. Dopo due secoli e mezzo, venuti a valle di altri diciotto circa, di kenosi più o meno attive delle strutture politiche vigenti e di conseguente svuotamento dei poteri spirituali e temporali, del papa, dell'imperatore, dei re, dei padri, del passato, della verità scientifica, la sinistra kenotica deve trovare il modo di fare i conti con una terzietà che non contiene violenza, la *Geworfenheit*. Non solo perché senza confronto con la gettatezza non c'è autenticità, ma soprattutto perché senza articolazione discorsiva della gettatezza, previa accettazione della sua inattingibilità, non può esserci altro

²⁸ I. Kant, *op. cit.*, p. 188.

che una diffusione più o meno esplicitamente mimetica di logiche collettive destinate ad animare soggetti impersonali. Il si heideggeriano ha infatti tutti i tratti del soggetto collettivo e impersonale, capace – in grazia di una sorta di effetto di composizione prodotto da una *stupidità sistemica*²⁹ – di generare terzietà ben più violente. Nel combattere i terzi trascendenti, o semplicemente nel corrispondere alla natura evenemenziale del loro progressivo venire meno, le sinistre si trovano comunque costrette senza tuttavia avere ancora trovato le risorse filosofiche per farlo, ad ammettere un'altra forma di terzietà, intima, ma non meno incontrovertibile.

Il pensiero debole è dunque una teologia politica nella misura in cui è il pensiero più attrezzato per riconoscere come il progetto di emancipazione dalle verità forti, dalle istituzioni verticali, di autonomia, auto-direzione, di progresso attraverso l'affermazione di un'uguaglianza indifferente alle determinazioni della gettatezza, non hanno alcuna possibilità di dare vita a collettività libere. I concetti di *gettatezza* (e *progetto*) sono inaggirabili: chi li misconosce cade in un ingenuo volontarismo (o in un rassegnato determinismo, come se non potessimo scegliere nulla). Solo riconoscendo insieme l'impossibilità di autofondare totalmente la propria esistenza (gettatezza) ma al tempo stesso l'esigenza in un certo senso irrealizzabile di assumersela come compito (progetto) e come responsabilità, è possibile pensare una forma autentica di libertà e, potenzialmente, di emancipazione. Vattimo è l'autore più attrezzato per fornire questo sostegno, in quanto interprete centrale, almeno nella vicenda teorica italiana, di Heidegger, ma anche come allievo di Luigi Pareyson.

In Heidegger, a questa tensione tra gettatezza e progetto, tra *Geworfenheit* e *Entwurf*, si associa notoriamente una filosofia dell'evento in cui l'autenticità, *Eigentlichkeit*, non può che darsi corrispondendo non solo alla gettatezza ma anche e soprattutto all'Evento, *Ereignis*, dell'essere. In un certo senso, le parole aurorali di Heidegger dicono quanto abbiamo qui visto emergere nell'istituzione della cornice Dupuy-Vattimo: la libertà individuale è possibile solo laddove gli individui che animano i soggetti collettivi siano in grado di riconoscerli come punti fissi *endogeni* e tuttavia corrispondervi, mettendo in gioco la propria individualità, irriducibile, e dunque in un certo senso *terza* a sua volta, anche e *in primis* a loro stessi; pena, ricadere nella vita inautentica e volontarista, finendo inesorabilmente per animare soggetti collettivi impersonali, opprimenti e alienanti. Dall'altro lato, in Pareyson troviamo una riflessione ontologica ed estetica sulla rilevanza dello *spunto* formativo offerto

²⁹ B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009. La stupidità, kantianamente intesa come incapacità di servirsi del discernimento, della capacità critica di cogliere il rapporto tra singolare e universale alla luce di criteri sottoposti ad esame, è strutturalmente analoga alla *mimesis* intesa come un «rifare che non è un fare come», per dirla con Pareyson, Id., *Prime poesie goethiane sull'arte*, in Id., *L'esperienza artistica*, Milano, Marzorati, 1974, p. 144. Il carattere sistemico di questa stupidità è ciò che le consente di generare effetti auto-trascendenti che poi i singoli percepiranno – un po' come nella sintassi della frase che mi son trovato a utilizzare – per soggetti esogeni, *semplicemente* trascendenti.

dal limite, dal vincolo, volontariamente assunto in dialogo con la natura tentativa, non compiutamente soggettivabile, in un certo senso soggettiva a sua volta – come il terzo della cui ontologia qui stiamo fornendo uno schizzo – del fare *formativo*, come le profezie analizzate da Dupuy sospeso al proprio stesso fine, attrattore che al tempo stesso pare esogeno, perché quasi capace di tirarci a sé, senza però essere *pro*-grammatico, proprio perché frutto di un’azione non prescritta.

La strada corre dunque stretta tra due pericoli esiziali: da una parte un terzo oppressivo e verticale, animato senza contezza e *differito* quasi ereticamente nell’intangibilità antikenotica e dall’altra catene così strette da sovradeterminarci, o ancora, tra un’adesione *esonerata* ad una forma che ci precede e invece dall’altra, lo smarrimento disorientato nell’assenza di ogni forma; dobbiamo invece tenerci in un equilibrio kenotico che ci consenta di animare tutti insieme un soggetto collettivo autonomo e personale che crei le condizioni per un’interazione e un’intesa dotate di senso, a cui sia possibile corrispondere e una gettatezza accolta nella propria natura irriducibile e tuttavia messa a frutto in un progetto di emancipazione autentica.

Di destra, in tal caso, sarebbe assumersi la responsabilità di animare il terzo, con disincanto e responsabilità, fin con *sophrosyne*, facendone un soggetto collettivo *personale*, di sinistra forse sviluppare una pedagogia farmacologica e debole che consenta ad ogni soggetto impegnato nello sforzo quasi sovraumano di *formarsi*, di cogliersi quale progetto gettato: in fondo, invece che liberarsene, si tratta di *integrare* come spunti formativi entrambe le terzietà, quella sotto e quella sopra, quella dentro e quella fuori.

e.r.antonelli@gmail.com

Biografia

Emanuele Antonelli earned his MA in Philosophy and History of Ideas at the University of Turin. Visiting student at the EHESS (Paris) and TA at Stanford (California), he then obtained a PhD in Philosophical and Social Sciences at the University of Rome II “Tor Vergata”. His areas of specialization include aesthetics and philosophical hermeneutics. He is the author of three monographs, *La creatività degli eventi* (2011), *La mimesi e la traccia* (2013) and *Due o tre cose sul merito* (2021). He contributed to the Palgrave MacMillan *Handbook of Mimetic Theory and Religion* and has also published papers dedicated to post-structuralism, hermeneutics and *Weak Thought* in Italian and international journals of philosophy and literature (*Tropos*, *Contagion*, *Dialeghesthai*,

Enthymema, *Bollettico Filosofico*, *Annuario Filosofico*, *Studi di Estetica*, *Lexia*). He teaches History and History of Philosophy at *CNUTO*, and in 2025 was adjunct professor at DEF, *UNITO*.

Emanuele Antonelli ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia e Storia delle Idee presso l'Università di Torino. Visiting student presso l'EHESS (Parigi) e Teaching Assistant a Stanford (California), ha poi conseguito un dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche e Sociali presso l'Università di Roma II "Tor Vergata". I suoi ambiti di specializzazione includono l'estetica e l'ermeneutica filosofica. È autore di tre monografie, *La creatività degli eventi* (2011), *La mimesi e la traccia* (2013) e *Due o tre cose sul merito* (2021). Ha contribuito al Palgrave MacMillan *Handbook of Mimetic Theory and Religion* e ha pubblicato articoli dedicati al post-strutturalismo, all'ermeneutica e al Pensiero Debole su riviste di filosofia e letteratura italiane e internazionali (*Tropos*, *Contagion*, *Dialeghesthai*, *Enthymema*, *Bollettico Filosofico*, *Annuario Filosofico*, *Studi di Estetica*, *Lexia*). Insegna Storia e Filosofia al CNUTO e nel 2025 è stato professore associato presso il DEF, Università di Torino.

Il soggetto kenotico. Dialogo filosofico tra Gianni Vattimo e Søren Kierkegaard

EMILY MARTONE

The Kenotic Subject: A Philosophical Dialogue between Gianni Vattimo and Søren Kierkegaard

Abstract: Vattimo frequently references Kierkegaard in his writings, but does not deeply engage with his philosophy, particularly on the notion of *kenosis*, which is crucial for both thinkers. My paper aims to compare their interpretations of *kenosis*, first analyzing points of divergence, and then exploring areas of convergence. For Vattimo, Kierkegaard's *tragic Christianity*, centered on an absolutely transcendent view of *kenosis*, represents an extreme form of metaphysics and humanism. In contrast, Vattimo reinterprets *kenosis* as central to his *weak thought*, linking secularization, nihilism, and interpretation, which allows for the deconstruction of subjectivism and the experience of a radically kenotic subjectivity. However, these opposing perspectives suggest a potential third path: recognizing the ontological and epistemological paradox of Kierkegaard's *kenosis* as the core of a "weak" theology, aligning unexpectedly with Vattimo's postmodern vision. This reinterpretation could use Vattimo's conceptual tools to reframe Kierkegaard's theology as "weak" metaphysics, opening space for a new kenotic subjectivity.

Keywords: *kenosis*, Kierkegaard, Vattimo, metaphysics, subjectivity, theology.

1. Vattimo lettore di Kierkegaard

Il nome di Søren Kierkegaard compare numerose volte nei testi di Gianni Vattimo. Tuttavia, il filosofo torinese non fa seguire a questi richiami un'analisi approfondita e un confronto sistematico con il pensiero kierkegaardiano. L'incontro di Vattimo con l'opera di Kierkegaard è mediato dalla sua ricezione nell'ambiente accademico italiano¹, da una parte, e dalla sua interpretazione nell'alveo della *Existenzphilosophie* tedesca e dell'*existentialisme* francese, dall'altra². La riflessione vattimiana si forma e si sviluppa, infatti, in un panorama filosofico e culturale impregnato di un diffuso *Kierkegaardismus*³. Già tra gli anni '40 e '60, grazie al legame con l'esistenzialismo europeo, ma più significativamente negli anni '70 e '80, si consolida una vera e propria (seconda) *Kierkegaard-Renaissance*⁴. In questa primavera degli studi kierkegaardiani, il pensatore danese viene letto non solo come un anti-hegeliano proto-esistenzialista o come un teologo protestante di metà Ottocento, anticipatore di istanze critiche messe a tema dalla successiva teologia dialettica, ma anche come critico della modernità, precursore di tematiche e critiche postmoderne. A ben vedere, l'interpretazione vattimiana del pensiero kierkegaardiano emerge come un dialogo tra tre influenze principali: la rilettura di Luigi Pareyson, l'approccio decostruzionista di Jacques Derrida e la critica all'ontoteologia di Martin Heidegger.

Pareyson, maestro di Vattimo a Torino negli anni '50, si interessa alla filosofia di Kierkegaard, spinto da interessi teologici e guidato dalle interpretazioni di Jean Wahl, Karl Jaspers e Karl Barth. In consonanza con quanto va formulando Karl Löwith negli stessi anni, Pareyson individua nella riflessione kierkegaardiana un pensiero soggettivo e appassionato che, facendo leva sulla singolarità acconcettualizzabile dell'esistenza e sull'importanza della prassi, si oppone al razionalismo hegeliano, sgretolandolo⁵. Nelle opere

¹ Per uno sguardo sulla ricezione italiana dell'opera di Kierkegaard, cfr. Basso 2016: 252-281; Rocca 2000: 18-19; Scaramuccia 2003: 366-372.

² Molti sono gli studi dedicati all'analisi dell'influenza e della ricezione del pensiero kierkegaardiano nell'esistenzialismo. Per una panoramica generale e riepilogativa, rimando a Stewart 2016.

³ Espressione usata, tra gli altri, anche da Heidegger in una lettera a Karl Löwith, datata 30 giugno 1925.

⁴ Ho scelto di utilizzare l'aggettivo "seconda" per evidenziare la differenza tra questa fase più recente della ricezione kierkegaardiana e ciò che in letteratura viene tradizionalmente indicato come *Kierkegaard-Renaissance*, cioè l'ondata di studi e traduzioni delle opere di Kierkegaard negli anni tra le due Guerre.

⁵ Così come fa Löwith, Pareyson stabilisce un paragone tra Kierkegaard e Feuerbach, in quanto i due pensatori, per l'importanza che attribuiscono alla prassi e per l'inversione del rapporto tra essenza ed esistenza, «sono non soltanto due possibilità tipiche, ma anche due istanze perentorie che emergono dallo sfaldamento dell'hegelismo, e la cui ripresa costituisce, oggi, quanto v'è di più caratteristico nell'esistenzialismo» (Pareyson 2014: 51).

teologiche di Kierkegaard, Pareyson trova una filosofia dell'esistenza in continua tensione verso l'assoluta trascendenza e contenente i germi di un nuovo umanesimo, che egli articola in una forma di personalismo cristiano, compatibile con la prospettiva cattolica⁶. Attraverso la mediazione di Pareyson, Vattimo eredita da Kierkegaard l'antisistematicità e l'antiteoreticismo, l'importanza della fede come scelta esistenziale, come atto di una soggettività radicale non mediabile dalla ragione o dalle istituzioni, la concezione della filosofia come attività edificante e interpretativa, volta alla ricerca di una verità personale e storicamente situata.

L'aspetto antidogmatico e antisistematico del pensiero kierkegaardiano trova ulteriore risonanza nelle correnti filosofiche più recenti, come la decostruzione e il poststrutturalismo, con cui Vattimo entra in dialogo nell'elaborazione del suo pensiero debole, in particolare attraverso il confronto con le opere di Derrida⁷. Attraverso l'interazione con questa costellazione di interpretazioni, Vattimo radicalizza le intuizioni di Pareyson, individuando nella fede kierkegaardiana, quale scelta radicalmente individuale, un atto interpretativo unico, non sistematizzabile e intrinsecamente aperto. Il carattere evenemenziale della fede, ben descritta da Kierkegaard in una delle opere più frequentate nella seconda metà del Novecento, *Timore e tremore*, ne fa un modello di prassi decostruttiva, una forma di accettazione dell'indecidibile e dell'irriducibile, che per la sua intrinseca aporeticità scardina l'assolutezza delle grandi narrazioni e delle strutture forti su esse costruite.

Tuttavia, questa lettura attualizzante di Kierkegaard, diffusasi negli ultimi decenni soprattutto nell'ambiente accademico anglofono grazie alla penetrazione al suo interno della filosofia francese secondo-novecentesca, non è pienamente condivisa da Vattimo. La lezione di Heidegger, indubbiamente una delle maggiori ispirazioni filosofiche di Vattimo, esercita infatti una sorta di contromovimento rispetto a questa rilettura positiva del pensiero kierkegaardiano. Già in *Essere e tempo*, Heidegger delimita e circoscrive l'indagine di Kierkegaard a una dimensione *esistentiva* e non *esistenziale*, in un orizzonte nel quale il *Dasein* è interessato a se stesso come ente, e non in un orizzonte ontologico-categoriale all'interno del quale si relaziona all'essere. «Prescritta dal senso stesso della fede ed interna ad essa» (Heidegger 1927: 22), la filosofia dell'esistenza kierkegaardiana – secondo Heidegger – «resta

⁶ Cfr. Pareyson 1938: 407-438; Pareyson 1939: 53-68.

⁷ Prima di definirsi chiaramente come una filosofia dell'indebolimento, il pensiero debole di Vattimo prese forma attraverso il confronto con la filosofia francese, in particolare con i contributi di Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida e René Girard. Oltre a studiare le loro opere, Vattimo intrattenne con questi autori rapporti personali significativi. Con Derrida, ad esempio, collaborò alla curatela di diverse pubblicazioni e lo invitò frequentemente a Torino per tenere conferenze. Nonostante i significativi debiti filosofici, Vattimo si rese conto che, sebbene la posizione di Derrida fosse quella più vicina al pensiero debole, quest'ultimo non poteva essere identificato *tout court* con la filosofia decostruttiva derridiana, poiché ne rappresenta già, in parte, una conseguenza (cfr. Zabala 2006: 16-20). A proposito invece di una rilettura postmoderna, di sapore derridiano, cfr. in particolare Caputo 1982: 1-17; Caputo 1987; Caputo - Vattimo 2009.

completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui» (Heidegger 1927: 283). In accordo con la critica heideggeriana, che vedeva nella teologia kierkegaardiana l'ennesima forma di ontoteologia e quindi di metafisica, Vattimo rintraccia nella fede paradossale di Kierkegaard «un altro momento culminante – l'ultimo forse – del razionalismo filosofico moderno» (Vattimo 1996: 90). Per questo, i dardi polemici che Kierkegaard scaglia all'hegelismo si mantengono sempre, a detta di Vattimo, «su una linea estremamente precaria, rischiano sempre di “rientrare” nella storia dello spirito (almeno in quanto momento della dialettica del sapere assoluto)» (Vattimo 2000: 52).

I molteplici riferimenti al pensiero kierkegaardiano e ai suoi lettori ne attestano, quindi, una profonda conoscenza da parte di Vattimo e una sua personale interpretazione critica. Per questo motivo, due dati ci sorprendono. Da un lato, la mancanza di un confronto sistematico tra i due autori, volto a mettere in luce gli elementi di continuità e di discontinuità della riflessione di Vattimo rispetto a quella di Kierkegaard. Dall'altro, l'assenza di un'esplicita trattazione da parte di Vattimo di una tematica che, oltre ad essere di fondamentale importanza per il suo pensiero debole, gioca un ruolo di primo piano anche nella teologia di Kierkegaard: quella di *kenosis*⁸. Vattimo sembra così non aver colto la centralità di questo tema all'interno della riflessione kierkegaardiana – un tema che invece è stato definito il «punto segreto (*der geheime Punkt*) a partire dal quale tutta la sua produzione letteraria diventa comprensibile» (Roos 1957: 56). Non solo. Oltre a sottostimare l'importanza della nozione di *kenosis*, finisce per oscurarla mettendo in primo piano una nozione kierkegaardiana ad essa apparentemente opposta, cioè l'«infinita differenza qualitativa» tra il divino e l'umano⁹. Per questa enfasi sull'assoluta alterità divina, Vattimo associa Kierkegaard a Barth e più in generale alla teologia dialettica o teologia della crisi, da una parte, e a pensatori come Levinas e Derrida, dall'altra. Immaginando il divino come il radicalmente altro, questi autori condividerebbero, secondo Vattimo, una concezione trascendente ed evenemenziale della *kenosis*: l'incarnazione, da questo punto di vista, sarebbe l'irruzione dell'assolutamente nuovo, che scompagina la storicità dell'essere umano, decretandone la tragica finitezza. La restaurazione del dualismo ontologico, che la concezione dell'assoluta alterità di Dio porta con sé, finisce così per intrappolare la *kenosis* e con essa tutto il cristianesimo nei vincoli della metafisica. A questo cristianesimo “metafisico”, Vattimo contrappone una concezione indebolita di cristianesimo, che fonda proprio

⁸ Anche riguardo a un confronto tra i due autori sul tema della *kenosis*, la letteratura risulta esigua. Menzioniamo gli studi Mortensen 2024: 49-68; Cassidy-Deketelaere 2022: 128-152; De Paula 2008: 233-253.

⁹ A tal proposito, riporto qui le parole sprezzanti di Vattimo da un'intervista rilasciata nel 2008 e pubblicata da Doppiozero: «L'idea che la verità della religione consista nel prendere sempre più coscienza dalla nostra distanza siderale dal divino, come dicono Barth e Kierkegaard, mi sembra poco ragionevole: valeva la pena farsi mettere in croce per dirci solo questo?».

sulla nozione di *kenosis*: il cristianesimo della tradizione occidentale, così come la storia ce lo ha tramandato, un cristianesimo «orizzontale» dai richiami storico-destiniali, di cui la *kenosis* riproduce la dinamica interpretativa e secolarizzante.

2. La nozione vattimiana di *kenosis*

Vattimo fa della *kenosis* il perno di una costellazione di fenomeni che articolano la sua nozione di pensiero debole: secolarizzazione, nichilismo, indebolimento e interpretazione. Leggendo insieme l'eredità di Nietzsche e di Heidegger alla luce del messaggio cristiano, propone un pensiero post-metafisico che, invece di pensare l'essere come una presenza forte e stabile alla stregua dell'ente, lo pensa come ciò che si riduce, si indebolisce e si ritira. Vattimo infatti individua un rapporto di «trascrizione» tra l'ontologia debole e il messaggio cristiano, che li lega pensandoli entrambi «in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione» (Vattimo 1996: 27). Riprendendo l'analisi di Löwith, Vattimo individua nella secolarizzazione il *trait d'union* tra il pensiero dell'Occidente e la religione cristiana. Per *secolarizzazione* egli intende il «rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani» (Vattimo 1996: 9). Sebbene, così intesa, la secolarizzazione possa apparire come una deformazione del cristianesimo, Vattimo riconosce in essa «un fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al senso del messaggio di Gesù» (Vattimo 1996: 33). Secondo l'autore, infatti, la secolarizzazione non costituisce un intervento esterno di immanentizzazione della dottrina, ma «una “deriva” iscritta positivamente nel destino della *kenosis*» (Vattimo 1994: 63). Precisamente perché il cristianesimo «ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi, indebolimento» (Vattimo 1994: 60), la secolarizzazione non costituisce solo il ritmo immanente del cristianesimo, ma anche il suo destino più proprio.

Il compito di «trascrizione» tra l'ontologia debole e il cristianesimo è infatti affidato alla nozione di *kenosis*, cioè all'atto attraverso cui Dio si svuota dei caratteri di onnipotenza e absolutezza, con cui la teologia naturale lo ha tradizionalmente descritto. Ciò che il Dio cristiano viene a mettere a morte con la sua crocifissione è proprio il Dio assoluto, minaccioso e violento della teologia, il Dio della metafisica, il sommo ente e fondamento ultimo. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, segna allora al contempo l'heideggeriana fine della metafisica. Per questo motivo, la storia kenotica del cristianesimo e dell'Occidente si precisa ulteriormente come *nichilismo*. Il nichilismo, infatti, non deve essere inteso come una metafisica del niente, ma come il processo di consumazione della convinzione che l'essere e la realtà siano dati oggettivi che il pensiero deve limitarsi a contemplare, conformandosi alle loro leggi. Solo se entificato, infatti, l'essere può assumere il ruolo di fondamento ultimo della

realtà, che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura, trasformandolo in una struttura oggettiva e atemporale da rispecchiare totalmente ed esaustivamente. Alla luce di ciò, il cristianesimo si rivela intrinsecamente nichilista poiché l'evento kenotico, che ne costituisce il nucleo veritativo, sancisce la discesa della divinità dall'assolutezza metafisica, compiendo un contro-movimento rispetto al dispositivo onto-teologico che fa di Dio il supremo ente. Per questa sua inclinazione dissolutiva, l'incarnazione divina rappresenta il fatto archetipo della secolarizzazione.

Il processo di secolarizzazione, inaugurato dalla *kenosis* rispetto alla fede, si riverbera sul piano del pensiero nel fenomeno più ampio dell'*indebolimento*, cioè dell'affermazione della verità dell'essere attraverso la riduzione dell'imponenza dell'ente. Di conseguenza, solo un pensiero debole e post-metafisico può a sua volta render ragione dell'essenza kenotica del cristianesimo: «Solamente una lettura “nichilista”, e cioè “kenotica” appare [...] oggi la sola maniera di salvare il cristianesimo e salvarsi con il cristianesimo» (Vattimo 2002: 27). Solo un Dio in grado di rompere con la *ratio* metafisica e la sua logica può davvero salvare il senso autentico e originario del cristianesimo e, con esso, l'uomo nella postmodernità. Solo un Dio che non si ritira fuori dal mondo in una trascendenza inaccessibile e in conoscibile, ma che si limita e si indebolisce per riconciliarsi col mondo, può sradicare la violenza intrinseca al fondazionalismo metafisico.

Con la sua incarnazione kenotica, il Dio del Nuovo Testamento rinuncia all'autorità del principio primo, sostituendo alla «perentorietà tacitante del fondamento dato “in presenza”» (Vattimo 1994: 40) la libertà caritatevole dell'interpretazione. Il pensiero debole, animato dalla sua essenziale vocazione nichilista, si configura più precisamente come *ermeneutica*: una filosofia che corrisponde al rovinio kenotico dell'essere, cioè alla tendenza secolarizzante che attraversa la storia della metafisica. In particolare, della secolarizzazione l'ermeneutica, con le sue aspirazioni demitologizzanti e razionalistiche di matrice illuministica, è non solo la conseguenza, ma anche l'agente determinante. Nonostante la sua originaria dipendenza dalla dogmatica, di cui costituiva lo strumento esegetico, l'ermeneutica diviene il mezzo di liberazione della fede dalla pretesa oggettività delle Scritture imposta dalla Chiesa. Tuttavia, proprio questa funzione emancipatrice riavvicina l'ermeneutica alla dogmatica: liberando il pensiero dal mito dell'oggettività, non solo restituisce all'esperienza religiosa la sua dimensione soggettiva e appropriativa, ma ne ripercorre e manifesta l'essenziale vocazione kenotica.

La secolarizzazione, dunque, rappresenta il legame che congiunge l'ermeneutica alla tradizione religiosa cristiana e in virtù del quale l'ermeneutica è pensabile come *ontologia nichilistica*: «[L'ermeneutica] può ritrovare il proprio autentico senso di ontologia nichilistica soltanto se recupera il nesso sostanziale, di provenienza, che la lega alla tradizione religiosa [...], perché questa religione ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che conoscepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi,

indebolimento» (Vattimo 1994: 60). Per Vattimo, il recupero secolarizzante dei contenuti è quindi il significato profondo del cristianesimo, inteso non come un corpo di dottrine oggettive, ma come l'evento della verità nella persona di Cristo: il Dio che, attraverso la *kenosis*, abbandona la trascendenza minacciosa e assoluta della sua divinità per farsi uomo. Questo impegno ermeneutico è il compito a cui il credente/interprete è chiamato dalla stessa «cosa» da interpretare: «L'idea, che regge l'ermeneutica, dell'appartenenza dell'interprete alla "cosa" da interpretare, o più in generale al gioco dell'interpretazione, rispecchia, esprime, ripete, interpreta, questa esperienza della trascendenza» (Vattimo 1994: 67).

3. Il pensiero kierkegaardiano tra cristianesimo tragico e umanismo

Rispetto alla sua interpretazione secolarizzante della *kenosis*, Vattimo vede nel cristianesimo kierkegaardiano non un cristianesimo kenotico, il cristianesimo incarnazionale dell'uomo-Dio, ma un «cristianesimo tragico», che, fondato sull'assoluta alterità della divinità, costituisce soltanto «il rovescio, altrettanto inaccettabile, di quel cristianesimo che credeva di legittimarsi con la metafisica tradizionale» (Vattimo 1996: 84-85):

[Il cristianesimo tragico] si potrebbe anche descrivere come ispirato da una fede prevalentemente vetero-testamentaria, che tende a mettere in secondo piano il significato della stessa incarnazione di Cristo; che viene considerata soprattutto come condizione della morte sulla croce, e quest'ultima solo come conferma della paradossale trascendenza e alterità di Dio rispetto a tutte le logiche mondane (*ibid.*).

Secondo Vattimo, la *kenosis*, se funzionale alla riaffermazione dell'assoluta trascendenza e della natura paradossale di Dio, viene esautorata del suo ruolo all'interno del cristianesimo e della storia dell'Occidente. Di conseguenza, anche la teologia di Kierkegaard, al pari delle altre forme di «cristianesimo tragico e apocalittico», ri-trascendentizzando la *kenosis*, finisce per tradire la vocazione costitutiva del cristianesimo – la secolarizzazione – trasformandola in una forma mistificata e sofferente di metafisica. Vattimo, infatti, facendo dialogare Heidegger con Girard, lega a doppio filo la trascendenza con la metafisica nella filosofia e con il sacro nella religione, decretando l'intrinseca violenza del loro soggiacente fondazionalismo. Affida allora a un *cristianesimo non religioso*, essenzialmente kenotico e nichilistico, il compito di decostruire dall'interno la metafisica e le strutture gerarchiche da essa legittimate e su essa costruite. Questa forza carsica del cristianesimo *debole* non si traduce però soltanto in un gesto critico e problematizzante o nell'annichilimento livellante di ogni regione di senso. Al contrario, Vattimo vi scorge una *chance* emancipatrice per l'essere umano. Questa operazione di indebolimento investe infatti anche la signoria incontrastata del soggetto, che

la metafisica, e non da ultimo l'umanismo, hanno rivestito dello stesso carattere di forza cogente proprio dell'oggettività.

Riallacciandosi ancora una volta all'analisi di Heidegger, Vattimo rintraccia nelle filosofie esistenzialistiche del suo tempo – di cui Kierkegaard veniva tradizionalmente considerato l'antesignano – il tentativo fallito di salvare l'essere umano dagli esiti reificanti del soggettivismo metafisico. Nel loro sforzo di proteggere la soggettività umana dall'organizzazione totale della scienza-tecnica, le filosofie dell'esistenza si fanno complici della metafisica, rivelandosi in realtà l'ennesimo baluardo dell'umanismo e dell'ontoteologia. Esse infatti rivendicano i diritti della soggettività umana «in nome di una essenza stabile, ancora una volta “oggettiva”, che è solo un altro aspetto del mondo delle essenze da cui proviene l'oggettivismo tecnico-scientifico» (Vattimo 1996: 45). In questo modo, la filosofia esistenzialistica, utilizzando gli stessi mezzi della metafisica da cui si voleva svincolare, finisce per trasformare il soggetto umano, che intendeva proteggere dagli effetti nefasti dell'organizzazione totale, in un ingranaggio di questo stesso sistema. Nel tentativo di restituire all'essere umano, reso mero ente-merce utilizzabile, un suo spazio di autenticità e di unicità, le filosofie dell'esistenza reiterano il processo di essenzializzazione proprio del dispositivo metafisico. Ipostatizzando e normativizzando così la natura dell'essere umano, l'identità, traguardo più urgente per queste filosofie, si trasforma nell'onere che grava sull'essere umano, incatenandolo. Solo un cristianesimo debole e kenotico, non più “esistenzialistico”, può quindi davvero liberare l'uomo al crepuscolo della metafisica. A sua volta, nel mondo del pluralismo postmoderno, «il ritrovamento del cristianesimo è reso possibile dalla dissoluzione della metafisica – cioè dalla fine delle filosofie oggettivistiche, dogmatiche, e anche dalle pretese di una cultura, quella europea, che credeva di aver scoperto e realizzato la vera “natura” dell'uomo» (Vattimo 1996: 59).

La secolarizzazione, il nichilismo, l'indebolimento che guidano e culminano la storia della metafisica non rappresentano solo «gli apocalittici momenti di una *Menscheidämmerung*, di una disumanizzazione», ma dischiudono «una nuova possibile esperienza umana» (Vattimo 1985: 34). Tale esperienza, nuova ed emancipatrice, consiste precisamente nella liberazione dell'essere umano dalle catene reificanti della sua essenza e dall'onere gravoso della sua identità. La *kenosis* di Dio, che si indebolisce fino a limitare la propria divinità, diviene allora il modello per la decostruzione del soggetto moderno, cioè dell'individuo proprietario che vede nella sua coscienza l'ultima istanza di verità e di valore. L'ermeneutica, concepita come pensiero debole antimetafisico e antiumanistico, si configura come processo aperto di *Verwindung* dell'umanismo – non un superamento finalizzato alla creazione di un nuovo ideale di umanità, ma un oltrepassamento che implica al contempo il riconoscimento dell'appartenenza e l'assunzione della responsabilità rispetto a questa provenienza: «L'uscita dall'umanismo e dalla metafisica non è un superamento, è una *Verwindung*; la soggettività non è qualcosa che ci si lascia

semplicemente alle spalle come un abito smesso. [...] Non si abbandona infatti la metafisica come un abito smesso, perché essa ci costituisce destinalmente, la si rimette a noi come qualcosa che ci è assegnato» (Vattimo 1985: 60).

Sul tema della *kenosis*, Kierkegaard e Vattimo sembrano quindi collocarsi su posizioni nettamente divergenti, tracciando due possibilità antitetiche: da una parte, la *kenosis* paradossale della teologia kierkegaardiana, in cui trascendenza e immanenza si toccano nell'istante dell'incarnazione; dall'altra, la *kenosis* tutta immanente e storicizzata del pensiero debole vattimiano. In questa contrapposizione, si delineano due visioni opposte del cristianesimo: da una parte, un cristianesimo appassionato e testimoniato, con cui Kierkegaard intende contrastare la deriva secolarizzante che avrebbe snaturato il cristianesimo nella cristianità stabilita; dall'altra, un cristianesimo non religioso, di cui, secondo Vattimo, la secolarizzazione rappresenta il naturale sviluppo e il compimento storico e spirituale. Questa antitesi, per Vattimo, non si limita a una questione interpretativa meramente teologica, ma implica profonde conseguenze etiche e filosofiche. In questa schematizzazione dicotomica, l'interpretazione *debole* della *kenosis* condurrebbe a un indebolimento radicale della metafisica e della soggettività "forte" su essa costruita, aprendo la strada a un soggetto che potremmo definire a sua volta *kenotico*. L'interpretazione tragica e paradossale di Kierkegaard resterebbe invece, secondo Vattimo, ancorata agli schemi tradizionali dell'ontoteologia, facendo del singolo individuo, isolato e impotente di fronte all'assoluta trascendenza divina, una forma svigorita e sofferente di soggetto idealistico.

All'incrocio di queste due prospettive apparentemente inconciliabili si apre però la possibilità di una terza via interpretativa: elaborare, a partire dalla nozione kierkegaardiana di *kenosis*, piuttosto che da quella vattimiana, un pensiero metafisico e antisoggettivistico, ovvero una teologia che potremmo definire "debole". In questo senso, la teologia kenotica di Kierkegaard, intrinsecamente paradossale sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico, non si configura come un'ulteriore forma di metafisica. Al contrario, si appropria della concettualità e della terminologia di matrice idealistica per dissestarle dall'interno, giungendo così, nei suoi esiti, a una sorprendente vicinanza al cristianesimo non religioso proposto da Vattimo. Proprio la prospettiva postmoderna di Vattimo, infatti, potrebbe offrire gli strumenti concettuali utili a reinterpretare in questa direzione il pensiero kierkegaardiano, e in particolare la sua dimensione teologica, spesso considerata ostica o addirittura indigesta dai filosofi contemporanei. Sorprendentemente, è proprio la riflessione teologica di Kierkegaard – quella stessa parte della sua opera che secondo Heidegger la relega nell'ambito dell'ontoteologia occidentale – ad aprire la possibilità di un soggetto kenotico.

4. Una sfida all'ontoteologia: Il progetto-di-pensiero di Johannes Climacus

Definire la teologia kierkegaardiana come una cristologia kenotica non è una scelta interpretativa semplice né univoca. Nel corso degli anni, numerosi studi hanno esplorato la possibilità di considerare Kierkegaard un teologo della *kenosis*, analizzandone la filosofia sia alla luce del dibattito luterano del XVII secolo, sia in relazione al kenoticismo ottocentesco. La molteplicità di interpretazioni evidenzia, da un lato, la fecondità del tema della *kenosis* nell'opera kierkegaardiana e, dall'altro, l'impossibilità di ridurre il pensiero di Kierkegaard a una concezione dottrinale unitaria e sistematica¹⁰. Piuttosto che proporre una formulazione teoretica o costruire una metafisica della *kenosis* divina, Kierkegaard sembra infatti concentrarsi principalmente sull'aspetto esistenziale ed etico della *kenosis* dell'uomo-Dio. Orientato a un realismo teologico, Kierkegaard identifica la *kenosis* nell'incarnazione, cioè nell'evento *paradossale* attraverso cui l'eterno trascendente viene all'esistenza, temporalizzandosi e immanentizzandosi. La paradossalità consiste proprio in questo: l'incarnazione non determina un'alterazione dell'essenziale divinità di Cristo, che rimane sempre uomo-Dio, assolutamente divino e totalmente umano. L'assurda verità della *kenosis* dell'uomo-Dio risiede allora in quel trattino che separa e al contempo unisce le due nature in Cristo. È la trascendenza di Dio che consente la sua immanentizzazione, è l'assoluta alterità che rende possibile la più radicale identificazione con l'umano.

Kierkegaard fa quindi della *kenosis* non un principio di intelligibilità, ma il paradosso della grazia, che nella sua assoluta eccedenza rivela tutta l'inadeguatezza dei vecchi schemi ontologici con cui la teologia tradizionale ha cercato di spiegare razionalmente Dio e le sue ragioni. Contrariamente a quanto sostiene Martin Breidert, secondo cui «la cristologia kenotica e la cristologia del paradosso si escludono a vicenda» (Breidert 1977: 23), Kierkegaard indica nella *kenosis* «la forma, il carattere e la prassi di una teologia che sta fuori da ogni logica umana e la illumina» (Ward 2005: 200). Interpretata attraverso la lente kenotica, la religione cristiana appare assolutamente paradossale a quella ragione che pretende di conoscerla concettualmente in modo esaustivo – la *ratio* trionfante, matematica e calcolante del razionalismo moderno, cui corrisponde il soggetto cartesiano-idealistico certo di sé. La *kenosis* divina perciò è l'evento che trascende ogni conoscere oggettivo, ogni iniziativa umana teoretica e pratica, e che si dà nell'esperienza della fede, cioè nella continua apertura a ciò che si sottrae a ogni certezza. Nell'orizzonte della fede, la quale sorge e si nutre nel terreno di questo nichilismo positivo, Dio non fa conoscere più il suo «volto [...] fondato sulle categorie, come quello di San Tommaso», ma il suo volto «fondato sulla realtà del nulla, come è appunto quello di Kierkegaard» (Penzo 2007: 640).

¹⁰ Per uno studio complessivo sulla cristologia kenotica di Kierkegaard, cfr. Law 2013.

Il volto paradossale di Dio appare, in particolare, nelle *Briciole di filosofia*, in cui Kierkegaard, attraverso lo pseudonimo Johannes Climacus, elabora un *progetto di pensiero*. Il progetto si apre con l'antica «proposizione bellicosa» del *Menone*, riproponendo così l'aporia relativa a ciò che un essere umano può conoscere quando non può assolutamente cercare «quel ch'egli sa ed è insieme impossibile cercare quel ch'egli non sa: perché quel ch'egli sa non lo può cercare perché lo sa, e quel ch'egli non sa non lo può cercare perché per l'appunto non sa quel che deve cercare» (Kierkegaard 1844: 599). Dopo aver introdotto così la questione centrale della verità, Kierkegaard ripercorre la posizione socratica (posizione A), secondo cui l'uomo possiede in sé la verità dall'eternità senza saperlo e per questo può trovarla da se stesso, disvelandola attraverso l'introspezione e il ricordo. Cercare la verità significa qui ri-cercarla: un processo maieutico, in cui l'individuo non deve niente all'altro, perché tutto ciò che ha da apprendere lo ha già in sé. In questo processo rammemorativo, allora, sia il punto di partenza sia il maestro non sono che elementi accidentali. Il presupposto della posizione socratica consiste infatti nell'essenziale autosufficienza dell'individuo, la quale si fonda in ultima istanza sulla sua integrità. Il conoscente ha sempre la possibilità di riprendersi col ricordo nell'eternità giacché essa, data all'indietro, è essenzialmente e già da sempre presente nell'uomo. Tutto il processo conoscitivo si situa allora nel cerchio chiuso dell'immanenza e della continuità, in cui il punto di partenza temporale diviene un nulla.

Dopo aver illustrato la posizione socratica, Kierkegaard introduce il suo esperimento ipotetico, consistente nel trovare una determinazione di pensiero che *vada oltre* la stessa posizione socratica. In questa nuova situazione (B), il momento nel tempo deve avere un'importanza decisiva, perché è solo in quell'*istante* che l'eterno, che prima non era, *ora* viene ad essere. Non più mera occasione contingente e inessenziale, il momento segna una *cesura* nel tempo, l'*irruzione* dell'assolutamente nuovo che trasfigura completamente il tempo. Ma allora, si domanda Kierkegaard, legando la bellicosa questione socratica al problema lessinghiano: «Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna?» (Kierkegaard 1844: 591). Se è solo nel momento che l'uomo acquista la sua coscienza eterna, ciò significa che l'uomo non ha avuto, fino a quel momento, la verità, altrimenti si scivolerebbe nella situazione socratica. Il discepolo dunque non è semplicemente in una condizione transitoria e relativa di nescienza, ma si trova, ben più radicalmente, ad aver perso sia la verità sia la condizione per comprendere la verità. Ciò non basta. Affinché il momento nel tempo giochi realmente un ruolo discriminante, occorre supporre che l'uomo abbia perso non solo la verità e la condizione per la sua comprensione, ma anche la possibilità di recuperarle per proprio conto. La condizione, per la quale quindi il discepolo deve tutto al maestro, è un nuovo *organo* attraverso cui riceve la verità. Assentendo al dono della condizione, l'uomo apprende che la verità riguardo a se stesso è piuttosto la sua non-verità. Invece di trovare la

coscienza di sé, nel «momento» l'uomo scopre l'assoluta diversità in sé e la completa dipendenza dal maestro per la conoscenza della propria non-verità.

Nella *Postilla*, Kierkegaard ritorna sul tema delle *Briciole*, esplicitando il metodo e l'oggetto dell'esperimento che qui aveva presentato: «Il saggio prendeva il suo punto di partenza nel paganesimo allo scopo di trovare mediante l'esperimento una concezione dell'esistenza la quale potesse in verità oltrepassare il paganesimo» (Kierkegaard 1846:1255). Questa nuova concezione dell'esistenza è ciò che più avanti Kierkegaard identifica con la realtà cristiana: «Che una beatitudine eterna è decisa nel tempo in relazione a un fatto storico, ecco l'oggetto del mio esperimento è ciò ch'io chiamo la realtà cristiana» (Kierkegaard 1846: 1267). La posizione A, cioè la posizione socratica, diviene il simbolo della più ampia religiosità A improntata all'immanenza, la quale ha «come presupposto generale soltanto la natura umana» (Kierkegaard 1846: 1543), una sorta di teologia naturale (Grøn 2004: 83), che si situa all'interno di una più generale tendenza filosofica, «l'idealismo filosofico nel modo in cui è stato formulato in Grecia da Platone e in Germania da Hegel» (Thulstrup 1962: Lxviii). Nella religiosità immanente l'uomo, benché abbia in sé la verità e possa ricongiungersi anamnesticamente all'eternità, non può conoscere in modo oggettivo e certo questa stessa verità eterna essenziale. Tale impossibilità è dovuta all'essere stesso dell'uomo, alla sua natura bifronte, eterna e tuttavia esistente. Il principio socratico, epitome della religiosità immanente, ci dice infatti «che la verità eterna essenziale non è affatto essa stessa paradossale, ma soltanto col suo rapportarsi a un esistente» (Kierkegaard 1846: 1027). È dunque solo dal punto di vista dell'esistente che essa appare *oggettivamente incerta*.

La paradossalità, a cui la sproporzione costitutiva dell'essere umano consegna l'oggetto della relazione (Dio, l'infinito, la beatitudine eterna), risitua la questione della verità sul piano della *relazione stessa*, sul *come* l'individuo si rapporta all'eterno oggettivamente incerto. Questo come è quello dell'interiorizzazione, cioè il movimento dialettico con cui l'uomo viene a conoscenza dello scarto tra la propria finitezza e l'infinito dentro di sé – scarto che, non permettendo all'uomo una conoscenza certa e oggettiva della verità eterna, la rende una questione di *fede*. Tuttavia, se davanti all'eterno oggettivamente incerto l'uomo può compiere il movimento di interiorizzazione con la passione dell'infinità, ciò significa che l'intera relazione con l'eterno cade all'interno del dominio della soggettività e da questa è dominata. La religiosità A, che è la dialettica dell'interiorizzazione, è allora una religiosità immanente (Rocca 2004: 117-118). Kierkegaard stesso approda a questa considerazione quando afferma che «nella proposizione: la soggettività, l'interiorità è la verità, è contenuta la saggezza socratica» (Kierkegaard 1846: 1025). Il movimento di interiorizzazione, cioè l'approfondimento nella verità attraverso il ricordo, è possibile solo se la soggettività è nella verità, se «la soggettività è la verità» (*ibid.*).

Da questo punto di partenza immanente, Kierkegaard nella *Postilla*, così come aveva fatto nelle *Briciole*, cerca una determinazione di pensiero che realmente vada oltre e che non voglia «accontentarsi di essere uno sviluppo all'interno della determinazione totale della natura umana» (Kierkegaard 1846: 1543). La religiosità B è allora la religiosità paradossale che irrompe nell'immanenza e, fratturandola, la espone alla trascendenza dell'eterno che è divenuto nel tempo: alla *kenosis*. Contrariamente alla religiosità A, per la quale la verità eterna risultava paradossale in relazione a un esistente, qui è la verità stessa, cioè la realtà di Dio, a essere in sé paradossale. Nel cristianesimo l'individuo esistente si rapporta non a qualcosa di *oggettivamente incerto*, ma a qualcosa che è *oggettivamente impossibile*: Dio che viene all'esistenza, non semplicemente un Dio che diviene nel tempo, ma un Dio eterno che nasce nel tempo, un Dio eterno che prima non esisteva e poi comincia a esistere. La *kenosis* di Dio rappresenta precisamente questo evento paradossale che «rompe con l'immanenza e fa dell'esistere una contraddizione assoluta non all'interno dell'immanenza ma contro l'immanenza» (Kierkegaard 1846: 1563). Credere in virtù dell'assurdo significa allora non poter comprendere il paradosso e al contempo riconoscere che si tratta di un paradosso; significa «romperla a questo modo con la ragione e col pensiero e con l'immanenza, per abbandonare l'ultima terraferma dell'immanenza, avendo l'eternità alle spalle, e per esistere situati sul vertice estremo dell'esistenza, in forza dell'assurdo» (Kierkegaard 1846: 1557-1559).

Questa *impossibilità oggettiva* è precisamente l'incarnazione di Cristo e dunque la *kenosis* di Dio, che Kierkegaard nelle *Briciole* definisce il *paradosso assoluto*, l'*ignoto*, il *limite*, la *differenza assoluta*. Davanti a questa assoluta alterità, la ragione umana si trova completamente interdotta. Infatti, l'incontro della ragione con ciò che è infinitamente diverso è l'incontro con ciò che sempre si sottrae all'incontro stesso. E allora, «se il pensiero non può pensare, non può darsi da se stesso la differenza assoluta, rimane solo un'altra via: che la differenza assoluta sia rivelata, sia donata dalla stessa differenza assoluta» (Rocca 2007: 119). Infatti, anche quando la ragione tenta di pensare a partire da sé ciò che è oltre se stessa, rimane vittima di un'*illusione acustica*. Non è la ragione a definirsi in contrapposizione all'extrarazionale, ma è piuttosto il paradosso a *risuonare* in essa. Lo *scandalo* – termine con cui Kierkegaard indica lo scontro infelice tra il paradosso e l'intelletto – è, altrettanto paradossalmente, un fenomeno del paradosso. Di conseguenza, nell'esperimento di Climacus soltanto la posizione A può essere descritta, compresa, concettualizzata, esplorata e autonomamente assunta dall'uomo.

A ben vedere, le due posizioni, una immanente e l'altra trascendente, non possono neppure essere considerate come due sfere alternative, tra le quali il pensiero può muoversi. La posizione A rappresenta l'intera condizione umana, il dominio del nostro pensiero e il perimetro della nostra immaginazione, così come la misura della nostra soggettività. Infatti, sostiene Arne Grøn, «il pensiero è parte della nostra soggettività in quanto veicola anche la soggettività

che noi stessi siamo. [...] Ciò che noi immaginiamo dice qualcosa sul modo in cui noi vediamo noi stessi, gli altri e il mondo tra di noi. In questo senso, il pensiero non è solo una facoltà umana, ma è questione di ciò e di chi siamo come esseri umani» (Grøn 2004: 84 s.). La posizione A perciò è non solo la sfera dell'immanenza, ma anche la sfera dell'identità, perché qui l'uomo trova espressione e conferma della sua essenza umana e soltanto umana. Per questo motivo, a ragione, Grøn sostiene che solo impropriamente la posizione B, cioè la sfera del paradosso, può essere confrontata, come se fosse un'alternativa, con la posizione A: «La trascendenza è una posizione che non può essere assunta, ma che si annuncia nella non-verità della soggettività, nel limite in cui incontriamo noi stessi, e nel rovesciamento di prospettiva in cui noi stessi diventiamo il destinatario» (*ibid.*).

L'uomo diviene quindi il *destinatario* di una nuova *condizione* per la comprensione di ciò che altrimenti gli rimarrebbe umanamente precluso. Questo nuovo organo per l'apprensione della differenza assoluta deve essere a sua volta qualcosa di completamente estraneo alla costituzione trascendentale dell'essere umano, deve essere la differenza assoluta *nell'uomo*: è una nuova passione, la *fede*, attraverso cui l'uomo riceve non tanto una rivelazione sul divino, come ciò che è assolutamente diverso dall'umano, ma una rivelazione su se stesso, come ciò che è assolutamente diverso dal divino. Questa nuova coscienza, che l'uomo ottiene con la condizione, è la coscienza del *peccato*. La coscienza di ciò che rende l'uomo assolutamente diverso da Dio è allo stesso tempo la coscienza della non-verità dell'uomo, della sua non-coincidenza con se stesso e dell'opacità rispetto a se stesso. Davanti a Dio, attraverso la condizione, l'uomo si scopre non solo radicalmente diverso in se stesso, ma anche incapace di saturare con i suoi soli mezzi questa diversità assoluta. La coscienza del peccato è quindi – come la definisce Grøn – «un'autocoscienza radicalmente dislocata» (*ibid.*).

Il rapporto alla trascendenza espone l'uomo non solo all'alterità fuori di sé (Dio incarnato, in tutta la paradossalità della sua esistenza kenotica), ma anche all'alterità in sé (la propria non-verità). L'apertura all'evento dell'altro (Dio) è al contempo esperienza dello spossamento e dello svuotamento di sé. La *kenosis* di Dio, il suo venire all'esistenza come singolo uomo, il suo esistere come uomo-Dio, costituisce allora sia la condizione necessaria a che l'uomo possa comprendere la propria non-verità, sia la condizione di possibilità dell'esperienza kenotica con cui l'uomo attraversa la rovina della sua identità e della sua trasparente autocoscienza. Proprio nella religiosità B, l'uomo sperimenta l'esperienza *κατ'εξοχήν* dell'«andare a fondo» (Kierkegaard 1846: 1343) della sua soggettività identitaria.

5. *Il sé kenotico: l'antropologia teologica di Anti-Climacus*

Nella *Malattia per la morte*, Kierkegaard abbozza una sorta di antropologia teologica, in cui il sé viene descritto come un rapporto che, rapportandosi a se

stesso, si rapporta a un altro. Il sé non designa quindi solo il movimento riflessivo con cui l'uomo si rapporta a se stesso e si fa contemporaneo a stesso, ma anche il movimento con cui, nel rapportarsi a se stesso, l'uomo si mette in rapporto con la potenza che lo ha posto (l'Altro, in seguito identificato con Dio). Proprio nel momento in cui questa eterorelazione prende i contorni della relazione con il Dio cristiano, la duplice struttura che articola il sé fa saltare i baluardi identitari del soggetto moderno e increspa la trasparenza della sua autocoscienza. Solo nella fede infatti «l'uomo essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente nella potenza che lo ha posto» (Kierkegaard 1849: 16). Tuttavia, dalla trasparenza di questa eterorelazione non discende quella dell'autorelazione. L'uomo non riacquista una coscienza trasparente e integra di sé quando trasparentemente si affida a Dio. È anzi proprio la trasparenza con cui l'uomo si rapporta a Dio (la fede) ad illuminare la non-trasparenza (il peccato) con cui l'uomo si rapporta a se stesso. Il movimento retrogrado e riflessivo dell'interiorizzazione, in cui consiste l'autocoscienza, è dunque fratturato dal peccato. Ciò che allora Climacus afferma nella *Postilla* – che «la trasparenza del pensiero nell'esistenza è precisamente l'interiorità» (Kierkegaard 1846: 1097) – ha la sua legittimità soltanto all'interno del piano di immanenza, in cui nessuna *crisi* ha infranto e lacerato l'integrità, la coerenza e la continuità dell'uomo con se stesso e con la propria storia.

Nella religiosità B, il sé si trova invece costitutivamente aperto ed esposto a un'alterità che ne infrange il ripiegamento inerziale su e in se stesso, con cui tenta di rifondarsi autonomamente. Questa dipendenza ontologica dall'alterità traluce indirettamente dal fenomeno della *disperazione*, la malattia del sé umano, il perversimento patologico del movimento riflessivo, un «rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stesso» (Kierkegaard 1849: 17). La causa della disperazione è da ricercare nella volontà dell'uomo di porsi come un «sé la cui misura è l'uomo» (Kierkegaard 1849: 81), quando si vuole porre *solo* come umano e quindi come ciò che in realtà *non è*. La disperazione espone così negativamente che cosa l'uomo è attraverso i modi in cui l'uomo si pone come ciò che non è. E l'uomo si pone come ciò che non è quando vuole porsi in modo *auto-nomo*, secondo la sola misura del sé rescisso dall'Altro – un Altro che nella seconda parte dell'opera assume la fisionomia del Dio cristiano, il Dio della *kenosis*.

Questa totale dipendenza ontologica è ulteriormente ribadita da Kierkegaard quando mette in luce la dimensione *universale* del fenomeno della disperazione. Infatti, sebbene non segua *de iure* dalla costituzione ontologica dell'essere umano, la disperazione si rivela un fenomeno universale *de facto*, tanto universale quanto il sé in cui è fondata, una sorta di luogo naturale in cui l'uomo si trova a vivere, quasi un moto di deriva o di inerzia da cui è trascinato. L'uomo riceve così un compito paradossale nella misura in cui *deve* realizzarlo ma senza avere le *capacità* per farlo. Ciò non costituirebbe un problema, né tanto meno un compito, se il sé fosse una determinazione sostanziale e non normativa dell'uomo. Nell'antropologia teologica kierkegaardiana, invece, il sé

non è uno stato inerente alla natura umana, ma è la «sintesi di infinito e infinito che si rapporta a sé, *il cui compito è di diventare se stesso*» (Kierkegaard 1849: 33). L'uomo non è immediatamente un sé, ma nasce con la possibilità di diventarlo, «il sé κατὰ δύνανμιν non esiste realmente, è solo ciò che deve nascere» (Kierkegaard 1849: 34). Dietro a questa possibilità si cela un'angosciante anfibia dialettica: ciò che permette all'essere umano di divenire se stesso è ciò che può farlo smarrire e può fargli perdere se stesso. Nonostante la duplice possibilità di divenire un sé o di disperare sia parimenti radicata nella struttura trascendentale dell'uomo, la simmetria tra il successo e lo scacco della realizzazione del sé è solo apparente. Mentre il fallimento del sé è completamente appannaggio dell'uomo e ricade solamente sull'uomo, la realizzazione del sé lo rimanda oltre se stesso, verso l'altro che non solo crea il rapporto, ma lo mantiene in equilibrio. Questa asimmetria si approfondisce secondo una curvatura paradossale, giacché l'uomo, seppur responsabile del rapporto squilibrato, «come spirito, non può avere l'equilibrio in se stesso» (Kierkegaard 1849: 209). Infatti, «il rapporto che egli è, seppur sia un rapporto per se stesso, è stato posto da un altro» e quindi «solo nel rapporto a questo altro egli può essere in equilibrio» (*ibid.*).

Il rapporto perciò si falsa nel momento in cui l'essere umano ripone su se stesso e soltanto su se stesso la possibilità di divenire un sé. In tal senso, la disperazione, in tutte le sue forme, più o meno consapevolmente, rappresenta «il vertice del rifiuto dell'alterità» (Rocca 2004: 22). È *Indeshuttetheden*, chiusura, un chiudersi in sé separandosi da ciò che è fuori, un chiudere dall'interno il cerchio del sé, un cerchio chiuso da chi vi sta dentro. Ettore Rocca fa notare come la prima parte della definizione del sé suggerisca proprio l'idea di un movimento circolare (Rocca 2004: 24). Il movimento riflessivo con cui il sé si rapporta a se stesso traccia un cerchio, la cui apertura però non è affidata al sé ma alla potenza che ha posto il sé. Allora, piuttosto che cercare la propria realizzazione nell'autoaffermazione con cui l'io idealistico si pone di contro al non-io, il sé kierkegaardiano diviene se stesso (un sé teologico) congedandosi da se stesso e rinunciando a se stesso (come sé umano) per aprirsi al non-io (Dio). La condizione di possibilità della realizzazione del sé sta perciò nel totale abbandono con cui l'uomo, conscio della sua assoluta impotenza e insufficienza, si rimette a Dio come artefice della sua ri-creazione.

La *kenosis* è precisamente questo atto di svuotamento di sé con cui l'uomo assume la propria negatività, un farsi niente per lasciar spazio all'evento di Dio. Interdetta la via conoscitivo-intellettuale a ragione dell'assoluta paradossalità di Dio, l'abbandono viene a costituire l'unica modalità veritativa di relazione a Dio. Per descrivere questo *abbandono* Kierkegaard utilizza molteplici espressioni. Parla di crocifissione dell'intelligenza e della ragione, di morire al mondo e a se stessi, di morire a ogni speranza puramente terrena, a ogni fiducia soltanto umana e al proprio egoismo. Abbandonarsi a Dio significa, in altri termini, nientificare le pretese assolutistiche della soggettività cartesiana-idealistica per aprirsi al dono della *condizione*. Questa trasfigurazione non è però

qualcosa che l'individuo può compiere per proprio conto e di propria iniziativa; è piuttosto un'esperienza che Dio rende possibile e a cui l'uomo in un certo senso si affida. La *condizione* dell'esperienza della propria negatività non è un possesso costitutivo proprio dell'uomo, ma un dono a cui è chiamato ad assentire. Una passività di cui comunque è considerato responsabile, proprio perché a essa deve co-rispondere. Affinché la *kenosis* del sé sia radicale occorre infatti che l'individuo assuma in prima istanza l'incapacità del proprio rinnegamento. Il movimento estatico del sé, l'esperienza del suo abbandono, non può essere un esercizio della volontà del soggetto, perché ogni residuo volontaristico e decisionistico porta in sé la traccia della presenza, seppur debole, dell'egoità identitaria del soggetto. Il vero significato della *kenosis* davanti a Dio consiste invece in un esercizio radicale di non-volere, con cui l'uomo fa della propria volontà la volontà dell'Altro (Dio). Per questo, conclude allora Kierkegaard, «la fede non è un atto di volontà, perché ogni volere umano è sempre operante soltanto dentro la condizione» (Kierkegaard 149: 675). L'esperienza della *kenosis* è dunque l'esperienza di una dipendenza essenziale dall'Altro. L'uomo non solo scopre di essere un «niente davanti a Dio», ma anche di non poter essere l'autore della propria nientificazione.

Coerente con l'impossibilità umana di comprendere e descrivere questa esperienza radicalmente kenotica, Kierkegaard fornisce al lettore soltanto delle *immagini*, delle illustrazioni *analogiche*. Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo con la loro silenziosa obbedienza, la peccatrice con il suo amorevole pianto, descritti nei *Discorsi religiosi* del 1849-1851, divengono maestri di questo radicale processo di spossessamento. Rinunciando al proprio potere, ai propri piani, ai propri desideri, al proprio intelletto, alla propria volontà e infine al nome proprio, cioè a ciò che massimamente nomina l'identità, per aprirsi radicalmente all'alterità, queste *figure* rappresentano allora quel soggetto kenotico che il cristianesimo tanto di Kierkegaard quanto di Vattimo rendono possibile.

Queste immagini – espressioni simboliche della *kenosis* paradossale – appaiono concretizzare l'iter teorico e interpretativo condotto finora, ovvero la possibile rilettura della teologia kierkegaardiana alla luce del pensiero post-metafisico di Vattimo: una teologia della *kenosis* come “teologia debole”, in cui il paradosso ontologico ed epistemologico dello svuotamento diventa il fulcro di una soggettività *debole* – fragile, relazionale e radicalmente esposta all'alterità.

emily.martone@sns.it

Bibliografia

Breidert, Martin (1977). *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Caputo, John D. (1982). *Hermeneutics as the Recovery of Man*, «Man and World», 15 (4), pp. 1-17.
- Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. e Vattimo, Gianni (2009). *After the Death of God*. New York: Columbia University Press.
- Cassidy-Deketelaere, Nikolaas (2022). *Towards a Phenomenology of Kenosis: Thinking after the Theological Turn*, «Open Theology», 8, pp. 128-152.
- De Paula, Marcio Gimenes (2008). *A kênôsis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu dialogo com algumas das teses de Vattimo*, «Princípios», 23 (15), pp. 233-253.
- Grøn, Arne (2004). *Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragment*. «Kierkegaard Studies Yearbook», 1, p. 83.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*. Milan: Longanesi, 2005.
- Kierkegaard, Søren (1844). *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie*, tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*. Milano: Bompiani, 2013.
- Kierkegaard, Søren (1846). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*. Milano: Bompiani, 2013.
- Kierkegaard, Søren (1849). *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*. Roma: Donzelli, 2011.
- Law, David R. (2013). *Kierkegaard's Kenotic Christology*. Oxford: Oxford University Press.
- Mortensen, Anna R. (2024). *Mulighedens uendelighed – uendelighedens mulighed*. «Dansk Teologisk Tidsskrift», 87 (1), pp. 49-68.
- Pareyson, Luigi (1938). *Note sulla filosofia dell'esistenza*. «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 19, pp. 407-438.
- Pareyson, Luigi (1939). «Nota Kierkegaardiana». «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 8, pp. 53-68.
- Pareyson, Luigi (2014). *La dissoluzione dell'hegelismo e l'esistenzialismo*, in Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*. Milano: Mursia.
- Penzo, Giorgio (2007). *Kierkegaard tra nichilismo e secolarizzazione*, in M. Nicoletti, S. Zucal (a cura di), *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 1 (4), pp. 640.
- Rocca, Ettore (2004). *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*. Pisa: ETS.
- Rocca, Ettore (2007). *Il bisogno e la differenza*, in L. Bottani (a cura di), *Memoria, cultura e differenza (vol. 2)*. Vercelli: Edizioni Mercurio.
- Roos, Heinrich (1957). *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*. «Kierkegaardiana», 2, pp. 54-60.

-
- Scaramuccia, Andrea (2003). *The Italian Reception of Kierkegaard's Journals and Papers*. «Kierkegaard Studies Yearbook», 1, pp. 366-372.
- Stewart, Jon (ed.) (2016). *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9)*, London-New York: Routledge.
- Thulstrup, Niels (1962). *Commentator's Introduction*, in S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. by H. V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Vattimo, Gianni (1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (1994). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza.
- Vattimo, Gianni (1996). *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2002). *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.
- Ward, Graham (2005). *Christ and Culture*. London: Blackwell Publishing.

Biographical note

Emily Martone ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. È membro della Società Italiana di Estetica e ha svolto periodi di ricerca come visiting scholar presso il Søren Kierkegaard Research Center dell'Università di Copenaghen e la Hong Kierkegaard Library dello St. Olaf College (Northfield, Minnesota). I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla filosofia di Søren Kierkegaard, l'idealismo tedesco, l'esistenzialismo, l'ermeneutica e la filosofia politica del Novecento.

Vattimo e il “voir venir” della religione

RITA ŠERPITYTĖ
(Vilnius University)

Vattimo and the ‘voir venir’ of religion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Il presente saggio è pubblicato su invito della rivista.

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

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

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

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

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

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

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

⁵ G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ G. Vattimo, *Traccia della traccia*, in *La religione*, cit., p. 78.

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibidem*.

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

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

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

L’*Irreparabile* significa che esse (le cose) sono consegnate senza rimedio al loro esser-così [...], ma significa anche che non c’è, per dirla senza mezzi termini, alcun rimedio possibile per loro, che per esse non vi è letteralmente alcun riparo possibile, che nel loro essere-così, esse sono ora assolutamente esposte, assolutamente abbandonate¹¹.

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

¹¹ G. Agamben, *Comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 37.

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

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

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

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

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

L'instaurazione di una temporalità circolare, non più prigioniera dello spirito di vendetta che accompagna ogni fede nella trascendenza e nell'opposizione tra mondo dell'essere e mondo del divenire, non può a propria volta presentarsi come una radicale novità, perchè in tal modo ripeterebbe lo schema lineare del tempo come sempre nuovo superamento del passato verso un fine di là da divenire. Dunque può essere pensata solo come una lunga convalescenza, che recupera anche in larga misura lo stato precedente, non senza portare in sé i segni della malattia e della vittoria su di essa¹⁴.

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

L'idea dell'eterno ritorno, tuttavia, sebbene rappresenti il concetto interpretativo più valido elaborato finora dalla sroriografia nietzscheana, è ben lungi dal fornire una soluzione delle contraddizioni presenti nell'opera di Nietzsche [...]. L'eterno ritorno stesso, infatti, è un concetto problematico e di significato per lo meno ambiguo¹⁵.

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

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

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

¹⁵ Ivi, p. 12.

¹⁶ Ivi, p. 14.

¹⁷ Ivi, p. 18.

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

rita.serpytyte@rstc.vu.lt

Biografia

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

The Postmetaphysical Future of Christianity

ANTONI TORZEWSKI

(University of Szczecin)

The Postmetaphysical Future of Christianity

Abstract: With regard to the “return of religion” in philosophy – as proclaimed by many contemporary philosophers – in this paper I reflect on the future of religion, especially Christianity (and specifically Catholicism), referring to Gianni Vattimo’s philosophy of religion and postmetaphysical concept of religion in general. After briefly discussing the main tenets of this account of religion, I consider multiple issues and problems connected to it, particularly: the status of religious practice and the Church, as well as the question of love which is central to the postmetaphysical account of religion. Other problems that I also tackle are: the motivations for the development of postmetaphysical religion concepts, their locality, their target group, and their status. In spite of many issues related to the postmetaphysical account of religion, I try to show that it can be considered the right direction for philosophy of religion, given its ethical awareness, its attempt to get away from violence and metaphysics, as well as its effort to adopt some of the most important contemporary philosophy’s findings into religion.

Keywords: postmetaphysical philosophy, philosophy of religion, contemporary philosophy, Vattimo, love, violence.

In the second half of the 20th century religion started to return as a meaningful topic of philosophical reflection after many years of exile and being attacked

and disavowed by different thinkers, such as the masters of suspicion – as Ricoeur called Freud, Marks, and Nietzsche – as well as the (neo)positivists and – earlier – Enlightenment’s rationalism¹. In the face of the changes in philosophy brought by new approaches (which could generally be described as an answer to the crisis of metaphysics²) – mostly phenomenology, hermeneutics, pragmatism, and postmodernism – religion is no longer seen as something to be left aside, as a myth which should be demythologized³. That is why many philosophers, such as Caputo, or – my main focus point – Vattimo, proclaim the “return of religion”⁴. If one states that religion truly reappeared in philosophy outside of its purely critical account, one has to ask: what is this returning religion? Is it scholastic Christianity? A vague religious experience theory? Mysterious mysticism? Zim-zum Judaism? Is the return of religion a return to what was before, or is there something new? In short – what is the future of religion in philosophy, given its return? Let me add that, while asking about the future, I do not mean any prophecy or forecast, but what I have in mind is the direction in which the reflection on religion should be developed in the light of the changes in contemporary philosophy.

In this text I would like to reflect on the mentioned future of religion, especially Christianity (and specifically – Catholicism), referring to Vattimo’s philosophy of religion. Despite the fact that I claim this future is a postmetaphysical one and it is the right direction, I do not want to focus on justifying this thesis, but rather to consider the multiple issues and problems connected with the postmetaphysical understanding of religion, both when it comes to its internal presuppositions, as well as – on a kind of meta-level – this project as a whole. What interests me are the following questions: why develop postmetaphysical religion; who needs it; what is its status; what would be the practical changes in religion, according to it; what are its main and implicit presuppositions; and what are its shortcomings. The structure of this text is the following: first I will briefly present the main tenets of the postmetaphysical account of religion in the light of Gianni Vattimo’s concept; then I am going to reflect on the shortcomings of this understanding of religion in the internal and external perspective; finally, I will formulate conclusions.

1. Postmetaphysical religion

¹ See Torzewski 2020a.

² See Vattimo 1998: 84.

³ It is also related to the contemporary appreciation of myth not as something to be rejected, but as an only form of narrative we have – see Vattimo 2002: 20; Marquard 1989: 89.

⁴ See Caputo 2001: 91; Vattimo 1998: 79. This thesis is not related to the sociological aspect of religion, meaning it is not a claim that in today’s society, religiosity is increasing, or that the process of secularisation (understood as dissolution of institutional religion) has ended and now it is reversed. The return of religion should be understood in purely philosophical terms – as a return of religion as a subject of a full-fledged philosophical reflection.

Gianni Vattimo is among the most important contemporary philosophers who developed the postmetaphysical approach to religion. Let me outline the main tenets of his view of religion (reduced to Christianity) very briefly. In general, this project of religion can be described with the notion of weakness – central to Vattimo’s whole philosophy (called *pensiero debole*)⁵ – which relates to at least three fields: God, religion, and belief.

The Italian thinker, being strongly attached to the legacy of Nietzsche, Heidegger, and Gadamer⁶, tries to consider God outside of their given metaphysical understanding, which is expressed primarily in the image of God as a supreme, omnipotent being, creator of everything, a fair and fearful judge who knows everything – even our most hidden, unconscious thoughts, needs, and drives – and will punish or reward us on the account of our deeds⁷. Such understanding of God should be overcome – claims Vattimo – for numerous reasons. Firstly, it is no longer valid, given the Holocaust and the amount of suffering brought by wars⁸. Secondly, it favours the metaphysical account of religion, which should be abandoned, given the violence connected to it⁹. Thirdly, it is untenable in the light of a large part of contemporary philosophy – mainly hermeneutics and postmodernism¹⁰. Lastly, this image of God does not express the main message of Jesus and the Christian religion appropriately, which for Vattimo is love (in the sense of charity)¹¹. That is why we need to revisit our understanding of God in terms of weakening.

The Italian thinker points at two “moments” which support the weak image of God. The first one is *kenosis*¹², the incarnation, self-limitation of God who resigns from his metaphysical status of supreme being and brings themselves closer to humans through becoming human themselves in the

⁵ See Vattimo, Rovatti 2012.

⁶ See Vattimo, Paterlini 2009.

⁷ See Vattimo 1999: 89-90. Such account of the metaphysical image of God is also present in Caputo, Sloterdijk, or Ricoeur – see Caputo 2006: 32; Sloterdijk 2009: 84; Ricoeur 1974: 447.

⁸ See Robbins 2007: 12-13.

⁹ See Vattimo 2002: 115.

¹⁰ See Vattimo 2005: 47.

¹¹ See Vattimo 2005: 51. Of course, love does not have to be identified with charity, *caritas*, but for the sake of the argument I am developing here, let me proceed with this simplified notion of love. This is also based on the fact that on the grounds of Vattimo’s philosophy, which is my main point of reference in this paper, love is in most cases understood as charity. It is visible not only in the Italian thinker’s texts themselves, but also in the scholarship on his thought e.g. Depoortere 2009: 879; Harris 2014: 55; Zathureczky 2008: 227.

¹² This Pauline notion is central to Vattimo’s philosophy of religion. Self-weakening of God inscribes itself very well within the whole weak thought up to the point that Bubbio claims that with its introduction, one can mark a *Kehre*, a turn, in Vattimo’s intellectual journey. The notion of *kenosis* is explored further by Bubbio, who takes it far beyond Vattimo’s thought and presents it as a hermeneutical key to interpret contemporary philosophy as such – see Bubbio 2024a: 2; 2024b; 2015.

person of Jesus¹³. The second “moment” is the death of God¹⁴, the death of Jesus on the cross¹⁵, when God weakens themselves even more, giving up their life for the love for human beings, at the same time setting a moral archetype of love. The call of Jesus “My God, my God, why have you forsaken me?”¹⁶ signifies the absence of a metaphysical God, directing us to the weak God who dies on the cross¹⁷. For Vattimo, this weakness expresses the “essence” of Christianity, which – again – is love.

Weakness advocated by the Italian thinker relates to religion as well. The process of weakening religion, known as secularisation, is understood as a positive change from the religious perspective, because it deprives religion of its violent potential¹⁸. Secularisation is not meant to annihilate religion in favour of the secular, but it is about the extraction of the Christian message of love¹⁹. The process of secularisation is therefore aimed at the metaphysical interpretation of religion in order to bring the postmetaphysical one out into the open. Vattimo strongly refers to the Girardian theory of the violent sacred²⁰ claiming that secularisation thought in terms of drifting away from the strong notion of *sacrum* – which, as Girard showed, is closely related to violence and sacrificial scheme – enables religion to escape its bloody origin²¹. Jesus, from this perspective, is the one who starts the process of secularisation by being the

¹³ See Vattimo 1999: 55.

¹⁴ For different ways of understanding this notion in the light of Vattimo’s philosophy – see Torzewski 2020b). Death of God in Vattimo’s thought is also broadly discussed (and compared to other accounts of this event, especially the one by Thomas Altizer) by e.g.: Bubbio 2024b); Harris 2011; 2019.

¹⁵ See Vattimo 2009: 58.

¹⁶ Mk 15:34 (all the Bible quotations come from the online BibleGateway website).

¹⁷ See Vattimo 2002: 109. Many scholars take the beforementioned words of Jesus as signifying precisely the absence of God. This is understandable while interpreting these words out of context of Psalm 22, which these words come from. This psalm, however, expresses a praise for God, a strong faith in his help in a situation when almost all hope is lost. It is not a cry of the abandoned, or a sign of solitude and despair – as it is generally interpreted; in a way, also by Vattimo.

¹⁸ See Vattimo 2002 : 119; Guarino 2011: 26; Torzewski 2020c).

¹⁹ See Zathureczky 2008: 229.

²⁰ See Vattimo 1999: 41.

²¹ See Girard 1986; 2005. For Girard, the sacred is intrinsically related to violence, among others through the scapegoat mechanism, which accompanies every crisis that happens in every culture (that is why Girard claims that violence is the power from which culture originates). In the history of mankind, only one event escapes the logic of the scapegoat mechanism, or even destroys it by demythologizing it. This event is Jesus’ life and death described in the Gospels, which constitute a text on an innocent victim. That is why, for Girard, Christianity is unique – it is the only religion which escapes violence. Vattimo heavily draws from his theory and broadens it by identifying the violent natural sacred with God of the metaphysical tradition. Demythologization of the violent mechanism in Girard becomes secularisation of metaphysical religion (supported also by the event of *kenosis*) in Vattimo. In spite of the significance of Girard’s influence on Vattimo, this topic will not be developed further in this text. It is broadly discussed by many other scholars – see e.g.: Arrigo 2017; Biris 2012; Bubbio 2024a); Depoortere 2009; Dickinson 2021; Meganck 2015.

weak, postmetaphysical God²². In other words, secularisation is a deeply Christian process of going away from metaphysics²³.

Weakening, lastly, is also connected with religious (but not only religious) beliefs. The title of one of Vattimo's books *Crede di credere* (believing in faith or believing that one believes)²⁴ expresses exactly the weak character of the Christian faith. The believer from this perspective should not be certain about their faith, but should remain sceptical, or at least resign from the strong notion of religious truth²⁵. It is motivated not only by the (postulated) weak character of Christianity, not only by consequently following the secularisation process, but also by the observation that strongly and metaphysically understood truth is connected to violence²⁶. This is a well-known thread – in the Enlightenment, at the time of a very important and influential debate on religious tolerance, most of the authors advocating for tolerance claimed that religiously motivated violence is possible because of the certainty with which religious truth is professed²⁷. Locke e.g., was an advocate of moderate scepticism on the grounds of religion, saying that we cannot be sure which of the ways leads to salvation, and therefore we cannot justify violence towards the heretics with our knowledge about the true faith²⁸. That is why Vattimo also thinks from the perspective of scepticism – he proposes to use the notion of interpretation instead of truth, because interpretation is essentially weak and truth – strong²⁹. If one wants to get rid of the possibility of religiously justified violence, one has to abandon the classical, metaphysical concept of truth.

Weakness in relation to God, religion, and beliefs points at a more general notion of pluralism, which is in the “centre” of this peripheral concept. “Number one is a mother of intolerance”³⁰ writes Sloterdijk and this statement precisely describes the philosophical attitude of Vattimo. For the process of weakening's outcome is the dissolvment of the metaphysical One and opening pluralism, which gives hope for nonviolence. Thinking in terms of the One – as the one God, one religion, one truth – has had terrible consequences which are clearly visible in history³¹. It is therefore sceptical pluralism that can become the reservoir of peace³².

Vattimo's view of Christianity, which is briefly outlined above, inscribes itself in a more general phenomenon of postmetaphysical religion concepts which are formulated by numerous contemporary philosophers, such as

²² See Vattimo 2002: 67.

²³ See Vattimo 1999: 47; Vattimo 2003: 35.

²⁴ See Vattimo 1999; Vattimo 2002: 1.

²⁵ See Vattimo 2007: 37.

²⁶ See Vattimo 1997: 30; Jonkers 2000: 382.

²⁷ See Locke 1796: 23.

²⁸ See Locke 1796: 29.

²⁹ See Vattimo 1997: 14.

³⁰ Sloterdijk 2009: 96.

³¹ See e.g. Armstrong 2000.

³² See Marquard 1989: 93.

Caputo³³ or Kearney³⁴. Even not strictly religious thinkers, e.g. Rorty, Welsch, Marquard or Sloterdijk (to name just a few), are implicitly in favour of such account of religion and their reflections can easily be applied to it. If I were to make an attempt of defining postmetaphysical religion, I would say that it is a kind of concept which is oriented on pluralism and nonviolence. Religion in such view is recognized as a weak bearer of love (hospitality, gift, charity)³⁵. It is sceptical both towards religious truth, and towards itself³⁶. However, its justification is not epistemic but ethical – it presents itself as the least violent way of interpreting religion and at the same time the most tolerant and pluralistic, meaning it is inclusive when it comes to particular religions and denominations³⁷. It does not impose any strong view and lets the believer believe what they choose, with one exception. The limit of interpretation is love³⁸ – as Vattimo claims, or – evoking St. Augustin – “love and do what you will”³⁹. What is important from the postmetaphysical perspective is not the truth – which religion (if any) or which God (if any) is true – but ethics, so how to get away from violence⁴⁰.

2. Postmetaphysical Christianity – issues

As I said at the beginning, the postmetaphysical view of religion (especially Christianity), despite its being very compelling, given the postulated nonviolence, is not deprived of issues. I would like to briefly tackle some of them.

First, let me ask about the status of religious practice. If postmetaphysical Christianity underlines love so much, the simplest conclusion would be that religious practice is a moral practice (just like in Kant and other

³³ Just as Vattimo’s reflections are mostly about religion, Caputo focuses on God more – that is why one can speak of postmetaphysical religion and postmetaphysical theology. In my view, Caputo’s theory of God is a great supplement to Vattimo’s view of religion and the other way around. See e.g.: Caputo 2001; 2006.

³⁴ On the margin I should add that as Vattimo speaks about postmetaphysical Christianity, other mentioned philosophers – especially Kearney – try to broaden the postmetaphysical interpretation of religion so that it also includes at least the other two Abrahamic religions – Judaism and Islam. In such view Vattimo seems to recognize some kind of uniqueness in Christianity in its message of love, and Kearney sees this message also in other religions, so the concept of the latter seems less christianocentric and more about religion as such. See Kearney 2011. However, only in Christianity there is an event of One God’s incarnation and *kenosis*, which for Vattimo constitutes the base for recognizing this religion’s uniqueness. On the other hand, there is also the singular event of the death of Jesus, which Girard points at in order to argue for the uniqueness of Christianity – see Depoortere 2009.

³⁵ See Vattimo 2007: 45.

³⁶ See Caputo 2001: 114.

³⁷ See Kearney 2011: 149.

³⁸ See Vattimo 2002: 51; Depoortere 2009: 879; Harris 2014: 54.

³⁹ Augustine 1885: 862.

⁴⁰ See Vattimo 2007: 42. Among others, also Bubbio pays attention to the primacy of ethics over epistemology in Vattimo’s thought – see Bubbio 2024a: 8.

Enlightenment philosophers' projects), and such practices which do not constitute a moral act are redundant from the religious perspective. As it is precisely the case for Kant, who calls prayer or participating in mass a pseudo-service to God⁴¹, it is not so simple on the grounds of postmetaphysical religion which is aware of the importance of both religious practice, and the aspects of religion other than the moral ones. I distinguish five dimensions of religious practice on the grounds of postmetaphysical religion.

The first one is aesthetical. Religious cult can be viewed in aesthetical terms as e.g. an experience of beauty, or the sublime. The aesthetical aspect of religious cult can be seen not only in e.g. religious music, but also in the specific religious discourse in which the prayers and other religious texts are written, or in the whole spectacle of movements, lights, scents, costumes, and scenography, which constitute e.g. the holy mass. Vattimo on numerous occasions compared churches to museums and paid a lot of attention to the aesthetic dimension of religious cult, especially of the Latin holy mass⁴².

The second aspect of religious practice I call mnemonic. Participating in or performing religious rituals, such as prayer, as well as reading the Bible, attending the holy mass, etc., makes the believer remember – remember the content of their faith, the message of love inscribed in Christianity, the importance of religion and the reflection upon its meaning, finally – remember the weak God who sets an example for the believers. Remembering enables the believer to shape their religious attitude of openness, hospitality and tolerance. Moreover, remembering is constantly revisiting the contents of religion, which preserves the sense of scepticism in the believer and prevents them from falling into the abyss of certainty, which – as I have mentioned multiple times – usually ends with violence.

The third dimension of religious practice is anthropotechnical – in Sloterdijk's terms⁴³. Many forms of ritual activity, such as chanting or reciting litanies, rosary prayer, singing psalms, performing recurrent religiously motivated movements, fasting, are but a meditative form of self-practice. This "technique of the self" makes the believer more focused, more patient, more calm, more self-reflective, etc., which in the end increases their capacity of exercising the religious message of love. The constant practice of the self keeps the believer "in shape", enables them to progress towards developing a religious attitude of openness, which is not an easy one – as Kearney highlights – because welcoming the stranger is always a risk, a wager⁴⁴. Being a real host demands practice, which religion provides.

The fourth aspect of religious practice is connected to broadly conceived religious experience understood as the contact with "something more", "something otherworldly". Through participating in the holy time of religious

⁴¹ See Kant 1998a: 142.

⁴² See Vattimo 1999: 69; Vattimo 1997: 75.

⁴³ See Sloterdijk 2013.

⁴⁴ See Kearney 2011: 19.

festivals, a certain attitude is produced in the believer, namely a sceptical one. Because of experiencing “something more”, something that in different ways transcends them, the believer becomes aware of their finitude and thus they also become sceptical – they are thrown off balance from their everyday life, which makes them reflect on their cognitive capacity. The result of this reflection – scepticism – is a way of nonviolence – as I mentioned earlier. That is why religious experience leads to the abandonment of violence.

The fifth and last dimension of religious practice is the communal one. Ritual and cult activities are often performed in a group of people who profess similar values, who have similar aims. That is why the believer can benefit a lot from participating in religious practices. They not only gain a sense of community, but also have the occasion to confront their beliefs with others who may think differently on many topics, and learn from their experience of religion, as well as from their practice of love.

It is visible that on the grounds of postmetaphysical Christianity, religious practices have many more aspects than just the moral one and that is why it remains a religion and is not a Kant-like reduction of religion to its single dimension, such as morality (despite that morality is presented as central for postmetaphysical religion)⁴⁵. Religious practice is not only moral practice, and the religious community or institutionalized religion – the Church – still remains important. Vattimo clearly answers the question: “Can we have a private religion without church?” by saying: “I don’t think so”⁴⁶. Postmetaphysical religion is not a private one, but an individualized one, meaning that religious beliefs can be interpreted individually by every believer, but it does not mean that any form of public religion (churches, religious societies, missions, etc.) should be abandoned and that the pluralism of beliefs demands it⁴⁷. On the contrary, an officially sanctioned religious community is very important for the reasons I provided above. However, one may ask, if every believer has their own set of beliefs, how could this church exist and bring all these different people together? The sole recognition of love as the main value is too general to be the only integrating factor. To be able to exist, this postmetaphysical Christian church would also demand recognizing the Christian tradition and the Bible as important, as well as sharing the postmetaphysical, sceptical attitude by its members. However, why should one assume that along with the postmetaphysical understanding of religion, a new church must be formed – it may also be that an existing church, say the catholic one, would slowly transform and incorporate postmetaphysical thinking. I believe the latter would be the case, given the nonrevolutionary (but

⁴⁵ I leave aside the thesis of certain thinkers, such as Palmquist, that in Kant’s case it is not about the reduction of religion to morality, but about making morality religion – see Palmquist 1992.

⁴⁶ Vattimo 2005: 70.

⁴⁷ The problem of the political status of religion as private is reflected upon by Taylor and Maclure – see Taylor, Maclure 2011.

evolutionary)⁴⁸ character of postmetaphysics (related to the fact of human finitude)⁴⁹. The Church would eventually become a weak community of believers who profess their own idiosyncratic interpretation of the Christian heritage⁵⁰.

That brings me to the problem of religious doctrine which, as such, is a truly metaphysical aspect of religion, if it is understood as a system of coherent (or at least claiming to be) beliefs, based on the revelation, and related to the sphere of the sacred, which every believer should profess and consider absolutely and undoubtedly true. In this sense the presence of doctrine is not possible on the grounds of postmetaphysical Christianity, especially given what has been said about the individualization of religious beliefs and scepticism. The doctrine is one of the most important aspects of religion which have no future in postmetaphysical perspective. Only a kind of weak set of interpretations could be present in it, but essentially it is about an individual interpretation guided by love, so in a sense, it is more demanding.

This last notion – love – is key to understanding the postmetaphysical and nonviolent approach to religion. Vattimo uses love both as a central ethical tenet and as a limit of various processes of weakening religion. He often evokes Augustin’s words “love and do what you will”⁵¹, highlighting that “love is all you need” (as the Beatles sang) when it comes to religion. These sentences can be applied to two important grounds, namely to the grounds of the process of secularisation, and of the interpretation of the Bible (and more generally – the Christian tradition). In short: one can interpret Christianity in all different ways, but the one thing they cannot change, resign from, or alter, is love⁵². The same applies to secularisation – religion can and should be secularized, which means it should drift away from its metaphysical character, up to the point where love appears, because it constitutes the limit of secularisation⁵³. Seemingly, love is free from any problems and self-explanatory. Love is good – we all know that; what could be wrong in being guided by it in our actions and in our intellectual endeavours? Well, unfortunately it is not so simple. Love in postmetaphysical religion seems to be treated quite naively, as a basic axiom, accepted without justification, and not questioned at all. As for the validation of love – it seems that postmetaphysical philosophers base love on a kind of

⁴⁸ The question about the evolutionary vs revolutionary character of the postmetaphysical thought can be broadly explored, however, it is beyond the scope of this paper. I believe that it is evolutionary, and that Odo Marquard expressed it most precisely. Vattimo, on the other hand, on numerous occasions spoke about revolution, criticizing it for its metaphysical character. Revolution on the grounds of postmetaphysical philosophy should only be conceived as an inner change, which – as the Italian thinker says – has no radical character but is rather understood as a process of creative overcoming of the given way of thinking – see Marquard 1989, Vattimo 2009: 126; 2021: 17.

⁴⁹ See Marquard 1989: 73.

⁵⁰ See Vattimo 1999: 66.

⁵¹ See Vattimo 1999, p 64.

⁵² See Vattimo 2002: 67.

⁵³ See Vattimo 2002: 51

elementary moral intuition available for all and they do not try to justify it further and more fundamentally⁵⁴, which remains in accordance with the antifoundationalist scope of postmetaphysics⁵⁵. The potential objection, according to which this justification is philosophically very weak, should be dismissed because essentially all basic presuppositions of philosophical theories are accepted precisely as suppositions, and not as undoubted truths, even if that is what they claim to be. E.g., postulates of both the theoretical and the practical reason in Kant's conception⁵⁶ are accepted as factors which make our intellectual endeavours meaningful, but they are just postulates, they cannot be proved. In other words, love in postmetaphysical philosophy plays a role of such basic presupposition⁵⁷, and its justification is mainly negative, meaning – because other presuppositions have not resolved the problem of violence, let us now adopt love as an axiom and maybe on its grounds violence can be dealt with. Love from this perspective is yet another elementary notion on which one can develop a philosophy – it is not justified better or worse than other such basic presuppositions.

But the other problem remains, meaning the problematization of love, especially on the grounds of religion. Love in the postmetaphysical account of religion is understood classically as an attitude towards the neighbour's (or even the enemy's) good. If I am guided by love, I want what is best for the Other. Is this enough to dismiss all violence? Not at all. The history of Christianity shows again and again that love can have its dark side, which is often missed⁵⁸. Let me provide some short examples starting with the political right-wing parties (not even those far-right, but the "good old" conservatives). Notice that in many countries conservative parties mention Christianity and its main tenets such as love, and at the same time propose a policy that seems contrary to it, e.g. regarding social benefits or migrations. American republicans, who have highlighted their attachment to the Christian heritage on numerous occasions,

⁵⁴ Different scholars point at the lack of foundation for love, but by demanding a foundation they do not seem to recognize the specificity of the postmetaphysical approach, which is intrinsically antifoundational. E.g. Harris writes: "with no neutral point from which to adjudicate interpretations, even *caritas* needs to be grounded on something else, something which is lacking. Vattimo's postmodern Categorical Imperative, therefore, lacks both a foundation that does not beg the question or consistency with his intention to weaken metaphysics" 2014: 63. Also Jonkers points at the arbitrariness of choosing love as central tenet in Vattimo's philosophy – see Jonkers 2000: 386.

⁵⁵ See Rorty 1989: 74.

⁵⁶ See Kant 1996, 2002.

⁵⁷ That is why accusing postmetaphysical philosophers (who choose love as the base of their conceptions) of inconsistency should be dismissed. Love has no absolute or transcendental character, it is simply adopted as a basic presupposition (a base of interpretation) with no strong ontological claim on its side. So, when Vattimo speaks of love in the context of Kant's categorical imperative, it ought to be understood rather as a metaphor and not a strong claim of a universal and absolute moral tenet – see Jonkers 2000: 385; Harris 2014; Depoortere 2009: 888.

⁵⁸ E.g. Biris does not seem to see the problem of the relation between love and violence, when he writes: "For what violence can exist in love? Only the violence which is supposed by self-defence, because the love of our neighbour should not be cancel the love of one's self" 2012: 181

propose an anti-immigrant policy which is materialized in the wall on the US-Mexico border⁵⁹. The same goes for the Law and Justice (PiS) government of Poland in the context of its policy regarding the Poland-Belarus border and migrants from the Middle East, who have been stuck in the woods between the two countries⁶⁰. Where is love in this approach? Where is the Christian hospitality and openness for the neighbour (and enemy) in it? Setting the problematic political context aside, let me turn to religion itself.

If love is understood as the attitude towards the Other's own good, and – on religious grounds – Other's own good equals their salvation, their eternal good, this can make the exercise of love very problematic when applied to the worldly sphere. In contact with people who do not share the Christian (or even narrower – catholic, protestant or orthodox, etc.) belief, love makes the believer convert the Other not only by using words and persuasion, but also – in more extreme cases – by using violence. After all, it is better for the Other to suffer in this world, where their suffering is finite, than to let them suffer the eternal damnation if not converted. This kind of logic was (and still is, to some extent) strongly present in the Christian mentality. It is expressed e.g. in involuntary baptism, forcing people to join the Christian community or baptizing them without their consent and awareness⁶¹. It is also visible in the attitude towards LGBTQ+ persons, namely e.g. the “treatment” of homosexuality (the violent conversion to the “right path” of sexual health, resigning from sin, which is one of the conditions of salvation)⁶². In the most extreme cases, love understood as care for salvation⁶³ was also the factor which guided the actions of inquisitors and their practicing torture. The belief hidden behind it was that worldly suffering can redeem the sinner; fire purifies the witch. So, witch-hunts and other persecutions, including torture, could have been performed with love in mind – however unbelievable it sounds.

The appreciation of worldly suffering directed at salvation is clearly visible in Christian history, not only in the examples I mentioned earlier, but also in the practice of self-inflicted pain (e.g. the infamous flagellants, fasting, self-mutilations, as well as other numerous and elaborate practices)⁶⁴, which is all included in the metaphor of the cross every one of us has to carry through

⁵⁹ See e.g.: www.washingtonpost.com/politics/2023/10/24/trump-religion-immigration/.

⁶⁰ See e.g.: www.polskieradio.pl/395/7989/artykul/2828548,we-will-defend-polish-border-conservative-leader-says-amid-migrant-crisis.

⁶¹ See Hitchens 1995: 48.

⁶² See Haldeman 2022.

⁶³ It is clear that the idea of salvation can be very dangerous. That is why adopting it as a main safeguard of violence, as Jonkers does, can be even more problematic than referring to love in this capacity – see Jonkers 2000: 388.

⁶⁴ One of the examples of people who practiced self-mortification in modern times is pope John Paul II, who whipped himself regularly and also practiced other different kinds of penance – see Oder, Saverio 2010.

our lives like Jesus⁶⁵. This cross, the suffering will eventually become what enables our salvation. Pain is also appreciated as a means for worldly goals, and has a “pedagogic” role. It does not necessarily have to be about enabling salvation, but also about becoming a “better” human being. On such grounds e.g. beating the children is justified – the parent does not want to inflict pain on their child, but they believe that it will have benefits in the future. The same, in a sense, goes for medicine – inflicting pain now (e.g. during a medical procedure) is aimed at preventing more suffering in the future. The only difference between this and witch-hunts is understanding the future pain – in the cases of medical treatment and child abuse it is understood in a worldly manner, and in witch-hunts it becomes eternal, so the stakes are infinitely higher in the latter case. From this perspective it is clear that love does not guarantee nonviolence and lack of suffering, and sometimes even supports it.

Let us not forget that in Christianity, the commandment of love for the neighbour and the enemy is subordinate to the most profound commandment of love for God⁶⁶. The most popular interpretation is that the believer should see God in all people, according to the words of Jesus: “whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me”⁶⁷. That is why the two commandments of love are really one – the love for neighbour and enemy is a reflection of the love for God. However, such an understanding can be interpreted as utterly diminishing any meaning of the human life and morality in favour of piety. If the believer should do good only because God is present in other people, they would act for God and not for other people, and the sole value of people as people would be of no importance, they are only important as a means and not as aims – to use Kant’s perspective of categorical imperative⁶⁸. Christianity from this perspective is amoral, because there is no relation between humans in it, but only a relation between the believer and God (whom the believer should see in everything and everyone)⁶⁹. Love in such case is reserved only for God and can also lead to violence in cases such as blasphemy, or heresy, as well as it can cause moral apathy given that moral action is not the only kind of action that can express piety.

Love is therefore not deprived of important issues and in its general understanding, it does not seem an appropriate means to end violence. It requires a certain, strongly philosophically entangled interpretation to become such factor. Love, as I have mentioned, is about the good of the Other, and now

⁶⁵ This way of the cross of course began already with Jesus’ words: “Whoever wants to be my disciple must deny themselves and take up their cross and follow me” (Mt 16:24. Later, the metaphor of a Christian’s life as a way of the cross was also popularized by Thomas a Kempis’ famous book *Imitation of Christ*, especially in the part where he writes about the “Royal Road of the Holy Cross” – see Thomas a Kempis 2004: 40.

⁶⁶ Mt 22:36-37.

⁶⁷ Mt 25:40.

⁶⁸ See Kant 1998b): 41.

⁶⁹ See Ziemiński, Nowak 2023.

everything depends on the understanding of the good. It should not be identified with salvation, nor with piety. So, what is good on the grounds of postmetaphysical religion? It seems that good is nonviolence⁷⁰. That, however, does not mean anything specific yet. Putting the many problems connected with the understanding of violence (such as the relation between violence and suffering, violence and evil, or violence and power) aside, I am in favour of describing violence as forcing one's will upon the other. Violence is a violation of freedom. That is why the good in the postmetaphysical scope becomes individual freedom. Making it the main value, postmetaphysical religion is safeguarded from the distortions I highlighted above. The believer cannot impose their own view of salvation or piety onto the Other and use love as an excuse for or justification of violence, because violence is the opposite of love in the postmetaphysical perspective⁷¹. Even though the postmetaphysical religion becomes coherent through the introduction of freedom, it has to be said that this religion contains a very strong philosophical presupposition. For it is not obvious that freedom is the main value; there are many others, such as: morally good life, developing one's personality, intellectual growth, piety, etc.⁷², which are adopted as central for many people. Choosing freedom seems arbitrary. Similarly, the proclamation of violence as the worst out there can be debatable. For there are also other factors which can be regarded as the worst: suffering, sin, stupidity, and so forth⁷³. Postmetaphysical religion's focus on freedom and violence (and postmetaphysical thought in general) has many philosophical consequences, e.g. despite its being a religious project, it means the adaptation of an essentially secular point of view – the ultimate values are realizable in this life and through worldly means.

3. Postmetaphysical religion – issues (external)

It is visible that there are many issues connected with postmetaphysical religion which are not tackled too often, but they significantly influence the reception of this project. Referring to love and freedom is not “innocent”, even though it seems deprived of controversies. The beforementioned issues – not only those

⁷⁰ Also Harris and Jonkers point out that at the base of Vattimo's theory, there is a claim that violence is wrong (and nonviolence good). What is significant – this belief is arbitrarily treated as a moral absolute, according to Harris and Jonkers. It is a serious problem, which I also take into account – see Harris 2014: 62; Jonkers 2000: 384.

⁷¹ Though some scholars would rather say that the opposite of love is hatred in Vattimo's thought – see Biris 2012, p.183

⁷² It is clearly visible e.g. in different declarations of human rights. The Universal Declaration of Human Rights present freedom and developing one's personality as the main values, but e.g. The Cairo Declaration of Human Rights in Islam or the Orthodox Declaration of Human Rights adopt different values, such as: developing the religious (or national) community, developing one's faith, or living a morally good life. See <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> and https://www.pravoslavieto.com/docs/human_rights/declaration_ru_en.htm; <http://hrlibrary.umn.edu/instreet/cairodeclaration.html>

⁷³ Those other factors are also mentioned e.g. in different Human Rights Declarations.

related to love, but also to the status of religious practice and community – were discussed from an internal perspective, meaning that they are specific problems within the postmetaphysical project of religion. However, one can also bring about a more general, external perspective, and ask about postmetaphysical religion as a whole. This reveals a new set of problems which have to be dealt with in order to properly justify the mentioned project. The first one I would like to consider is: what are the motivations or the possible reasons for developing the postmetaphysical Christianity theories? In other words: why talk about them in the first place?

On a strictly intellectual level, I have already said in the beginning that after a long period of critique of religion, the philosophical thought shifted towards other currents, which opened the possibility to seriously discuss religion again. I would say that in general, it has to do with a “crisis” of metaphysics and rationality (specifically the science-oriented rationality and instrumental reason)⁷⁴, or – not to use such strong notions – with questioning the hegemony of the latter (which comes along with the crisis of modernity)⁷⁵. Religion in the light of science and reason appeared as an old system of naïve beliefs which do not accurately explain the world and our place in it⁷⁶. That is why one can see different philosophical efforts aiming at pushing religion to the private sphere or even questioning its further existence as meaningful⁷⁷. In contemporary philosophy one can notice a strong doubt in the power of reason both as a means of developing knowledge, and contributing to the progress of morality; so, doubt in the Enlightenment project and in the reason-oriented metaphysics⁷⁸. Of course, it does not mean that reason is no longer important or that one should abandon it altogether, appreciating only irrational spheres of live and irrational interpretations of the world. It only means that reason is not the one and only thing which should dominate every field of our lives or that reason (or better – rationality) has different forms – many of which should be heard, and not only a single one absolutized⁷⁹. So, it is a shift from

⁷⁴ See Vattimo 1999: 28.

⁷⁵ See Jonkers 2000: 376.

⁷⁶ As Rorty says – when science is made the main paradigm of rationality and truth, “then religion will have to be thought of either as an unsuccessful competitor with empirical inquiry or as ‘merely’ a vehicle of emotional satisfaction” – Rorty 2005: 37.

⁷⁷ See e.g.: Dawkins 2006; Carnap 1959.

⁷⁸ See Rorty 1989: 52. Also, Vattimo’s *End of Modernity* is written as a critique of the Enlightenment (modern) project and at the same time as a proposition of hermeneutical, postmodern concept of truth understood outside of the narrow understanding of modern reason – see Vattimo 1991.

⁷⁹ This is related to the problem of incommensurability of discourses, which is approached by many contemporary thinkers, such as Lyotard and Welsch. The latter shows that all discourses are not equal, there are in fact better and worse ones, but the criterion of evaluation is not absolute and ethical, not epistemological, which means a discourse is “better” when it is less violent. Vattimo seems to take a similar stance – see Welsch 2008; Vattimo 2002: 67.

unification towards pluralism⁸⁰. It is also visible in relation to metaphysics, namely it is not rejected as a mistake, it is just exhausted – in the light of that a shift towards postmetaphysics (but not antimetaphysics) is needed⁸¹. In such atmosphere the reflection on religion returns, yet given the appreciation of moderate scepticism, as well as pluralism, it cannot be thought of as it was before. In other words: today's philosophy needs today's religion⁸². That is one reason why a postmetaphysical religion is being developed.

Let me notice, however, that in practice and in numerous cases of particular believers, rationality has little to do with religion – “[...] the obstacles to belief are primarily moral and spiritual, rather than epistemic” – says Taylor⁸³. What seems more important is different experiences connected with religion, and its being practically meaningful. With regard to it, the experience of constant and enormous violence closely related to religion constitute a factor which makes the given reflection on religion invalid. In the past, religious violence was thinkable and appeared justified, now – not necessarily. The belief that God wants me to kill someone or force them to change their beliefs is getting harder and harder to accept⁸⁴. Violence connected to religion has two important dimensions which I would like to point at. Firstly, it is violence inflicted by the believers on the religious grounds (so, e.g. killing the heretics) – there is no need to name the many examples of such actions. Secondly, however, there is also violence not directly related to religion, but indirectly as in the experience of the Holocaust. The classical theodicy model, rationalizing the suffering of the millions who died in concentration camps, and maintaining the paradigm of God as good and omnipotent, are not tenable⁸⁵. Postmetaphysical religion is formulated as an answer to this situation, because

⁸⁰ It is visible e.g. when Vattimo says: “[...] until now philosophers have seen fit to describe the world, now the moment has arrived to interpret it” (it is of course a paraphrase of Marx's statement) – Vattimo 1997: 14.

⁸¹ See Heidegger 1977; Vattimo 2009, p.126; Harris 2014: 52. The difference between anti- and post-metaphysics is very significant and relates to the Heideggerian notion of *Verwindung* which is used instead of *Überwindung*. The latter means overcoming; in this context – overcoming of metaphysics. The approach guided by *Überwindung* is anti-metaphysical, for it rejects metaphysics and treats it as a mistake of the past. Therefore, paradoxically, the anti-metaphysical approach (such as e.g. positivist movement) is still metaphysical, because it recognizes a new objective truth. What Heidegger and the whole postmetaphysical thought propose is the way of *Verwindung*, which means a creative exceeding of the given metaphysical tradition. It does not reject it as false, it just recognizes its shortcomings (especially its connection to violence) and wants to develop a new way of thinking while having the past philosophical tradition in mind.

⁸² That is why Vattimo connects hermeneutics (as today's philosophy, today's *koine*) with Christianity (in its today's interpretation in the spirit of love) – see Vattimo 1997: 42-44.

⁸³ Taylor 1999: 25.

⁸⁴ Of course, I am referring mostly to intellectualists because the sole relation between religion and violence is still strongly present, especially in the rhetorical aspect, when God or religion are used to justify violence e.g. in the case of Russia's invasion on Ukraine – see e.g.: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/russian-orthodox-church-declares-holy-war-against-ukraine-and-west/>.

⁸⁵ See Rubenstein 1992.

it is a project aimed at preventing any (religiously or secularly motivated or justified) violence, as well as it takes into account the need for a different understanding of God and evil. Moreover, postmetaphysical perspective shifts the focal point of reflection (including religious reflection) from truth to ethics⁸⁶, to love above all else, which also signifies the importance of the question of violence and its possible justifications.

Today's talk of postmetaphysical religion is also caused by the need to adapt religion to contemporary European, liberal mentality and sensitivity. From this point of view, the given understanding of religion does not fulfil the moral (and intellectual) expectations and that is why a new interpretation of religion is needed; such an interpretation that takes into account e.g. the attachment to individual freedom, to equality, to openness and hospitality, to a non-economic understanding of moral action, as well as e.g. today's stance on bioethical issues, and on sexual ethics. Postmetaphysical religion seems like an appropriate way to accommodate that by weakening the strong claims of religion and allowing more freedom and independence for the believers. It also paves the way for religion to become more liberal – e.g. to allow for women priesthood, for homosexual marriages, etc. The fact that religion is still preserving such conservative *status quo* as not letting women have the same rights in the church community as men is incomprehensible from today's perspective and that is what makes postmetaphysical interpretation needed.

To some extent, also the crisis of the institutional religion, which is visible in certain areas of the world, such as Europe, can be thought of as the cause of development of postmetaphysical religion, whose attachment to the Church is much weaker than that of the metaphysical one. Paedophile scandals, mistreatment of the mentally ill (treated as possessed by demons), and other problems pointing to the moral corruption of the Church have appeared one after the other in recent years⁸⁷. Social trust for the Church diminishes, religious people often do not want to be associated with this institution, and some people are so morally disgusted by the actions of priests and nuns that they leave the Church as apostates. One of the meanings of the secularisation thesis is the dissolution of institutional religion (clearly visible in the Christian Europe). In order for the Church to change, a new model of religious community is needed. That is when the postmetaphysical religion comes to mind. A more liberal, equal and communal image of the Church it presents seems to be more appropriate given the contemporary disappointment with the moral corruption of the Church. Postmetaphysical religion therefore can be seen as a chance for the church to reappear and to claim its calling as a godly community. But a community of who? Is this vision of religion universal, directed at all people, just as it seems to be the case with traditional way of interpreting Christianity?

⁸⁶ See Vattimo 2016: 111.

⁸⁷ See e.g.: famous series of Boston Globe articles - <https://www.pulitzer.org/winners/boston-globe-1>.

It could already be seen, although implicitly, that the postmetaphysical religion has its limitations when it comes to its scope – and that is the second issue I would like to tackle briefly. Well, despite the fact that at the first glance, postmetaphysical interpretation of religion may seem quite universal and its main assumptions understandable, there are in fact many factors which make it really local – in numerous dimensions. Firstly, it is ethnocentric, associated closely with the western, democratic, and liberal perspective, which is visible e.g. in the focus on values such as freedom, equality and morality⁸⁸ strongly highlighted in the west. Secondly, the locality is clear in the field of religion, because the discussion on religion is in fact a discussion on Christianity, which is adopted as the main role model of religion⁸⁹; and often the reflections on postmetaphysical religion are identified with reflections on postmetaphysical Christianity. In some cases, such as Kearney's, postmetaphysical projects of religion also evoke two other Abrahamic religions, but they almost never refer to any polytheisms or non-theistic religions⁹⁰. The message of love and the main tenets of postmetaphysical religion are derived from Christianity, and often there is a silent assumption present in it that this religion is in a way special and differs from other religions because of the figure of Jesus and his actions⁹¹. The locality of postmetaphysical religion is also visible in relation to philosophy, namely it is an intellectual project entangled in a complex web of texts and discussions on religion, philosophy, rationality, and morality. Postmetaphysical religion can facilitate an interesting perspective for highly educated people knowledgeable in humanities, but at the same time its meaning can be utterly incomprehensible for ordinary believers.

Of course, this locality of postmetaphysical religion does not necessarily have to be a problem. In fact, postmetaphysical thought in general is in favor of locality and appreciates the limited perspectives, at the same time not acknowledging any universal and total outlooks⁹². That is why it is no surprise that the project of religion developed on its grounds is local in many ways. The only problem is that this locality is often hidden, and the language used by the philosophers reflecting on religion in a postmetaphysical manner is seemingly universal – e.g., instead of using the more “local” term “Christianity”, they speak of “religion”, which is very misleading⁹³. That is why one can state that the universality of postmetaphysical religion is at most a potential one (meaning it can – maybe – be applied to every religion), but for sure not a factual one. It

⁸⁸ Of course, other areas of the world also value freedom and morality highly, but they are not necessarily as central to their identity as they are to the western one. In other civilizations and geographical fields such values as piety, lawfulness, obedience, motherland etc. play the main part as shown on the example of different Human Rights Declarations.

⁸⁹ It is visible in such authors as: Taylor (2002), Sloterdijk (2020), or Rorty (2011).

⁹⁰ See Kearney 2011.

⁹¹ See e.g. Girard's praise of Jesus' death as the end of the scapegoat mechanism – see Girard 1986.

⁹² See Rorty 1991: 203.

⁹³ See e.g. Vattimo 2005.

is essentially a local project limited to Christianity in the west, liberal, and democratic states, and to the philosophically knowledgeable intellectuals.

That brings us to the question: who is the “target group” (using marketing terms) of the postmetaphysical religion? In other words: who needs it? Is it really only the western intellectuals – as I have mentioned before – or is this group larger? It does not seem to be needed by many ordinary believers as they are in most cases satisfied with the given religion, with the metaphysical notion of reward and punishment, with the clear doctrine, with a meaning-giving function of religion. The clergy, too, is rather not meant to be the main target of postmetaphysical Christianity. Of course, one can see a group of more liberal priests, with pope Francis at the head⁹⁴, but their attitude is still far from the assumptions of the postmetaphysical thought. So, maybe it is aimed at non-believers as an encouragement to adopt the Christian faith? This does not seem to be the case either, as the weak interpretation of religion requires recognition of the importance of the Christian heritage. I think that apart from the mentioned intellectuals, postmetaphysical Christianity can be viewed as targeted at ex-believers, or the believers outside of an institution; at those who feel failed by religion, who left the church motivated by its corruption, or at people who cannot agree with the strong and absolute claims of religion, but at the same time want to believe (*credere di credere*). But believe in what exactly? What is in fact the postmetaphysical religion, towards which those people should be directed? Is it a description, an interpretation, is it only an intellectual project, or practical as well; is this setting a course of thinking about Christianity; is this an attempt to save this religion in the contemporary world?

Well, it certainly is not a description of the factual state of affairs, especially when it comes to religious practice. However, if one were to focus on the presented interpretation of the meaning of Christianity, it could be regarded as a description – in the sense that the meaning of religion is in fact what postmetaphysics claims. Yet, the more appropriate name for it would be an interpretation; given its weak character it inscribes itself better in the main tenets of postmetaphysics. It is therefore an interpretation, a proposition how to understand Christianity in the nonviolent key of love. The project of postmetaphysical religion is not solely intellectual, though this component seems to be the most elaborate one. The practical dimension is also clearly visible, but on the one hand the particular postulates are not explicitly defined (in most cases), and on the other – implementing those postulates in everyday religious practice would be very difficult, especially given the current condition of the Church. We could experience a little foretaste of that when Jorge Bergoglio became pope Francis and introduced a slightly different than existing attitude and rhetoric into the Church, which was met with a strong opposition, particularly in the countries where conservatism is still a strong political option (such as Poland). That is why postmetaphysical Christianity should not be

⁹⁴ See e.g. Pope Francis' Encyclical Letter, *Fratelli Tutti: On Fraternity and Social Friendship*.

treated as a proposition to be introduced to religious practice today, it should rather be treated as a guidebook for the future of religion and implemented slowly, without any revolutions along with the change which occurs in the believers themselves. In a way this is a project which aims at saving Christianity, but above all it is a human emancipatory endeavour whose goal is to broaden the scope of individual freedom.

4. Conclusion

Postmetaphysical Christianity expresses certain tendencies present among the western, liberal intellectuals who grew tired of the metaphysical understanding of Christianity and who are revoked by the violence connected to it, at the same time recognizing the value of the Christian heritage and wanting to preserve this religion. That is why they develop a project of postmetaphysical Christianity which is perceived as a religion for today (when it comes to “the elites”), or for the future (for a broader group of people). The future of Christianity is truly postmetaphysical – as the title of this text says – but given certain clauses. Firstly, it has to be understood in the context of a large part of contemporary philosophy. Secondly, it is valid only if violence is recognized as the worst thing that exists. Thirdly, it seems a good form of religion on the grounds of the contemporary pluralistic, liberal, and democratic societies. As I have mentioned, I think the direction set for religion by postmetaphysics is the right one (or maybe I should say the safest and the most freedom-securing), but on the other hand it is difficult to realize in practice, especially if one were to look at other religions which do not want to abandon their claim to absolute truth, and remain utterly metaphysical. Also, the issues discussed in the presented paper show that postmetaphysical religion itself is not free from controversies and has deeply rooted philosophical concepts at its base.

Now the task would be to further examine the postmetaphysical notion of freedom, which seems really crucial to the whole reasoning not only in regard to religion, but to the postmetaphysical thinking in general. It would also be interesting to check if there are philosophical approaches that could be called postmetaphysical and at the same time not freedom-oriented. That would provide ground for stating whether freedom is a necessary element of postmetaphysics. What is also important is to examine if the presented project of religion can be applied to religions other than Christianity. It is done partially by Richard Kearney, but requires further development e.g. in the context of polytheistic religions. Finally, let me say that in the postmetaphysical endeavour of searching for a category which would free philosophy and human beings from violence⁹⁵, referring to love is not “all you need” (contrary to the

⁹⁵ There is also a different perspective on this issue which highlights, that postmodern relativism (or quasi-relativism) and nihilism are exactly the factors potentially increasing violence, because “in a world saturated with never-true-never-false interpretations, violence becomes the sole means to assert the (always transient and precarious) dominance of one interpretation over another” – see Bubbio

Beatles' statement). This attempt to get rid of violence seems most important for postmetaphysical philosophers and that is why the category of love should be approached more critically in order to clarify it and then use as a safeguard against violence.

antoni.torzewski@gmail.com

Bibliography

- Armstrong, K. (2000). *The Battle for God*. New York: Alfred A. Knopf.
- Arrigo, N. (2017). *The Return of the Myth: Postmodernity, Religion and Secularisation according to Gianni Vattimo, Edgar Morin, and Rene Girard*, in «Sinestesieonline» n. 19, a. VI, Marzo, 1-14.
- Augustine (1885). *Homilies on the First Epistle of John*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I*, Vol. 7, ed. P. Schaff. Edinburgh: T&T Clark.
- Biris, I. (2012). *Religious Violence and the Logic of Weak Thinking: Between R. Girard and G. Vattimo*, in «Journal for the Study of Religions and Ideologies», 11, no. 32, 171-189.
- Bubbio, P. D. (2015). *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition*. New York: SUNY Press.
- Bubbio, P. D. (2024a). *Secularisation and Kenosis in Gianni Vattimo's Kehre*, in «Sophia», 64: 61-70.
- Bubbio, P. D. (2024b). *Rethinking the Death of God through Kenotic Thought (with Hegel's help)*, in «Philosophies», no. 9 (3): 86.
- Caputo, J. (2001). *On religion*. New York: Routledge
- Caputo, J. (2006). *Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Carnap, R. (1959). *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer. New York: The Free Press.
- Dawkins, R. (2006). *God Delusion*. London: Bantam Press.
- Depoortere, F. (2009). *Gianni Vattimo and Rene Girard on the Uniqueness of Christianity*, in «The Heythrop Journal», 50 (5), 877-889.
- Dickinson, C. (2021). *Locating Love Amid the Violence: Girard, Vattimo, and the Radicality of Love*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» no. 28, 111-128.
- Girard, R. (1986). *The scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (2005). *Violence and the sacred*. London: Continuum.

2024b: 10. That is why, the means to decrease violence can be found only in strong philosophical notions and especially referring to transcendence – see Jonkers 2000: 388; Zathureczky 2008: 231.

- Guarino, T. G. (2011). *The Return of Religion in Europe? The Postmodern Christianity of Gianni Vattimo*, in «Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture» 14, no. 2, 15-36.
- Haldeman, D. C. (2022). *Introduction: A History of Conversion Therapy, From Accepted Practice to Condemnation*, in *The Case Against Conversion “Therapy”: Evidence, Ethics, and Alternatives*, ed. D. C. Haldeman. Washington DC: American Psychological Association.
- Harris, M. E. (2011). *Gianni Vattimo and Thomas J. J. Altizer on the Incarnation and the Death of God: a Comparison*, in «Minerva – An Internet Journal of Philosophy», no. 15, 1-19.
- Harris, M. E. (2014). *Vattimo and Caritas: A Postmodern Categorical Imperative?*, in «Kritike», 8, no. 2, December, 47-65.
- Harris, M. E. (2019). *Nietzsche’s ‘Death of God’, Modernism and Postmodernism in the Twentieth Century: Insights from Altizer and Vattimo*, in «The Heythrop Journal», 62, 1, 53-64.
- Heidegger, M. (1977). *The End of Metaphysics and Task of Thinking*, in M. Heidegger. *Basic Writings*. ed. J. Stambaugh. San Francisco: Harper-Collins
- Hitchens, Ch. (1995). *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice*. London: Verso.
- Jonkers, P. (2000). *In the World, but Not of the World*, in «Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology» no. 61, 370-289.
- Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1998b). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998a). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kearney, R. (2011). *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.
- Kempis, à T. (2004). *The Imitation of Christ*. The Catholic Primer.
- Locke, J. (1796). *A Letter Concerning Toleration*. Huddersfield: printed for the editor, by J. Brooke.
- Marquard, O. (1989). *Farwell to the Matters of Principle*. New York: Oxford University Press.
- Meganck, E. (2015). *Secularisation and Violence. Opening the World*, in «Journal of Dharma» no. 3, 313-330.

- Oder, S., Saverio, G. (2010). *Why he is a Saint: The life and faith of pope John Paul II and the Case for Canonization*. New York.
- Palmquist, S. (1992). *Does Kant reduce religion to morality?*, in «Kant-Studien» no. 2, 129-148.
- Ricoeur, P. (1974). *Religion, Atheism, and Faith*, in P. Ricoeur. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Robbins, J. (2007). *Introduction: After the Death of God*, in J. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, ed. J. Robbins. New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. (2005). *Anticlericalism and Atheism*, in R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, ed. S. Zabala. New York: Columbia University Press, 37-46.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2011). *An Ethics for Today: Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubenstein, R. (1992). *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P. (2020). *After God*. Cambridge: Polity Press.
- Sloterdijk, P. (2009). *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*. Cambridge: Polity Press.
- Sloterdijk, P. (2013). *You Must Change Your Life*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, C. (1999). *A Catholic Modernity?* Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2002). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C., Maclure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Torzewski, A. (2020a). *Sources of the Possibility of the Contemporary Turn Towards Religion*, in «Humaniora», 30(2), 59-74.
- Torzewski, A. (2020b). *Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag o Gianniiego Vattimo tezie dotyczącej śmierci Boga*, in «Analiza i Egzystencja» no. 52, 55-74.
- Torzewski, A. (2020c). *Sekularyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniiego Vattimo*, in «Edukacja Filozoficzna» no. 69, 99-119.
- Vattimo, G. (2009). *A Farewell to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. New York: Columbia University Press.

- Vattimo, G. (2003). *After onto-theology: philosophy between science and religion*, in *Religion After Metaphysics*, ed. M. Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 29-36.
- Vattimo, G. (2021). *Being and its Surroundings*. Montreal and Kingson: McGill-Queen's University Press.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo, G. (1997). *Beyond Interpretation*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, G. (1991). *End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (2016). *Of Reality. The Purposes of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2005). *The Age of Interpretation*, in R. Rorty, G. Vattimo. *The Future of Religion*, ed. S. Zabala. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2007). *Towards a Nonreligious Christianity*, in J. Caputo, G. Vattimo. *After the Death of God*, ed. J. Robbins. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (1998). *Trace of a Trace*, in J. Derrida, G. Vattimo, et. al. *Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo, G., Paterlini, P. (2009). *Not Being God: A Collaborative Autobiography*. New York: Columbia University Press
- Vattimo, G., Rovatti, P. A. (2012). *Weak thought*. New York: SUNY Press.
- Welsch, W. (2008). *Unsere Postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Zathureczky, K. (2008). *Secularism and Christianity: Caritas in the Thought of Gianni Vattimo and Pope Benedict XVI*, in «Toronto Journal of Theology», 24 (2), 227-238.
- Ziemiński, I., Nowak, A. (2023). *Chrześcijaństwo. Amoralna religia*. Warszawa: Prószyński i Sówka.

Biographical note

Antoni Torzewski is a researcher at the University of Szczecin. His work focuses on contemporary continental philosophy, especially Nietzsche, Heidegger, and Gianni Vattimo. He writes on postmetaphysics, nihilism, and the future of religion, and has published in several international philosophical journals.

La violenza della fede. Vattimo e Kierkegaard

MARTIN G. WEISS
(Universität Klagenfurt)

The Violence of the Faith: Vattimo and Kierkegaard

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

martin.weiss@aau.at

Bibliografia

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

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

Biografia

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

L'attualità dell'estetica di Vattimo

ALESSANDRO BERTINETTO

(Università di Torino)

The Relevance of Vattimo's Aesthetics

Abstract: This paper explores the contemporary relevance of Gianni Vattimo's aesthetic philosophy, particularly its connection between art, truth, and everyday experience. Vattimo, influenced by hermeneutics and "weak thought," sees aesthetics as central to philosophy, replacing traditional metaphysics in an era of weakened absolutes. Heidegger's idea of art as an event of truth informs Vattimo's perspective: art is not merely an object of appreciation but a transformative force that reshapes perception. This aligns with his reading of Nietzsche, in which aesthetic experience is a playful yet critical engagement with reality. Vattimo also reflects on the "twilight of art," suggesting that art dissolves into everyday aesthetics rather than disappearing. This challenges conventional boundaries, making aesthetic experience part of ordinary life. While mass media risks trivializing art, Vattimo sees this diffusion as a liberating phenomenon. His aesthetics remain relevant for discussions on the role of art in social critique and ethics. By framing aesthetics as an interpretive and transformative practice, Vattimo offers a philosophical perspective that resonates with current debates on art's function in contemporary society.

Keywords: aesthetics, hermeneutics, ontology, truth, art, critique.

1. *Vattimo: il maestro simpatico*

Mi laureai con Gianni Vattimo nel 1995 con una tesi su Manfred Frank (Bertinetto 1998). E proprio Manfred Frank, nell'*incipit* dell'articolo da lui scritto per uno dei volumi dedicati a Gianni in occasione del suo settantesimo compleanno, ricordava «the youthful charm, the elegance, the humour, the intellectual and physical presence of the man whose name occurs immediately

to one and all when someone calls for the leading Italian philosopher and intellectual» (Frank 2007: 159).

Queste qualità – *charme* giovanile, eleganza, umore, presenza intellettuale e fisica – descrivono molto bene il carattere di Vattimo anche in una prospettiva di tipo estetico. Infatti, possono essere intese come espressioni di una nozione che non soltanto in generale gioca un ruolo importante nell'estetica, ma è accolta anche dal pensiero estetologico di Vattimo: la *simpatia*. Sebbene, si distanzi dall'uso tendenzialmente psicologista che del concetto fa Dilthey¹, Vattimo lo recupera come orizzonte entro e grazie a cui condividere giudizi scientifici e morali. La *simpatia* comporta un «insieme di sensazione di soddisfazione e tranquillità» che comporta il «non aver paura dell'altro» (Vattimo 2012: 208; cfr. Musaio 2024). Ecco, nonostante la soggezione che da studente provavo per il celebre maestro – soggezione appunto, non paura – e che, confesso, non mi ha mai abbandonato, l'emozione estetica che a prima vista suscitava l'incontro con Gianni era una contagiosa *simpatia*, un *mitfühlen*, inteso come la magnetica capacità di risuonare affettivamente – direi, *gioiosamente* – con la sua persona.

Dal primo incontro che ebbi con Gianni – avvenuto quando venne a tenere una conferenza, di cui ricordo solo che concerneva il tema della “verità”, al Liceo Alfieri negli anni '80 – sino all'ultima volta che lo vidi (al Café des Arts di Torino, in una fredda sera di fine febbraio nel 2023) – la *simpatia* è, credo, l'emozione estetica (o estetico-morale) che meglio coglie l'effetto generato dal mio incontrare Gianni Vattimo. Peraltro che Gianni fosse umanamente simpatico è generalmente riconosciuto: di questa sua qualità o, forse meglio, di questo suo *stile* caratteriale è testimonianza la spiccata dote nel raccontare esilaranti barzellette, di alcune delle quali si può trovare traccia su internet.

Dunque, dicevo, l'ultimo mio incontro con Gianni avvenne al Café des Arts nel febbraio di due anni fa. Fu un evento abbastanza straordinario. Il pittore Andrea Gotti, che avevo invitato a tenere una conferenza al seminario ART, passò, a sorpresa, a trovarlo a casa. Si conoscevano da tempo. Gotti aveva seguito le lezioni del maestro nei primi anni '90. E Vattimo aveva scritto due testi per altrettanti cataloghi di quadri di Gotti (Gotti 2001; 2006). Poiché Gotti vive all'estero, non si vedevano da diversi anni; e trovandosi a Torino, il pittore aveva voluto non perdere questa occasione di rivedere il vecchio maestro e amico. Gotti e io ci eravamo dati appuntamento al Café des Arts, e Vattimo volle raggiungerci per regalarci una sorpresa.

2. Tra verità dell'arte e ordinarietà dell'estetico

Per quello che dirò tra poco, in qualche modo (tra parentesi, un intercalare molto tipico del maestro che ho ereditato) è significativo che quello che sarebbe

¹ Distanziandosi da Dilthey, Vattimo osserva che l'individualità dell'altro non si coglie solo per *simpatia*. Cfr. Vattimo 2020: 1418.

poi purtroppo risultato essere il nostro ultimo incontro sia avvenuto in un luogo dove la vita quotidiana, e la sua esteticità diffusa, si incontra con l'arte – un luogo in cui l'espressione artistica di quella che è stata la città di Vattimo trova spesso momenti di grande vitalità e in cui per esempio qualche anno fa era stato organizzato un momento performativo nell'ambito di un convegno su Pareyson e l'improvvisazione (Bertinetto et al. 2015).

Il pensiero estetico di Vattimo, infatti, si muove – certamente in modo anche critico – tra il riconoscimento della portata veritativa dell'arte, della sua dimensione ermeneutica e trasformativa, e la comprensione dell'importanza del riconoscere il significato della dimensione estetica della vita ordinaria – concezioni che si alimentano reciprocamente, dato che la condizione affinché l'arte abbia un qualche rapporto con ciò che la tradizione ermeneutica chiama *verità* è che sia capace di intervenire nell'esperienza ordinaria con una forza emancipatrice, liberatoria – come emerge anche in uno dei due sopracitati testi scritti per le opere di Andrea Gotti.

In tal modo gli echi dell'estetica di Vattimo si ritrovano oggi in territori che potrebbero sembrare in contrasto, anzi incompatibili. Eppure, come proverò a suggerire, proprio le idee di Vattimo indicano una via percorribile per poterne pensare la logica, o se vogliamo: l'ermeneutica compatibilità.

Quando si parla di attualità, o di inattualità, di una filosofia, come nel titolo del mio intervento, credo si voglia fare riferimento a quegli aspetti del pensiero di un/a filosofo/a che sono ancora in sintonia con la sensibilità filosofica del presente ovvero che dialogano in modo proficuo con alcune significative prospettive teoriche di un'epoca, alimentandole con concetti, idee e argomenti.

Ma parlando di attualità in riferimento a Vattimo non si può non alludere, ancorché magari implicitamente, all'idea di una «ontologia dell'attualità», espressione foucaultiana che Vattimo usa, e “abusa”, per indicare «un discorso che cerca di chiarire che cosa l'essere significa nella situazione presente» (Vattimo 2020: 1969), ovvero un pensiero che riconosce la propria relatività al contesto storico-sociale cui si applica, la propria *situatività*, per usare un concetto oggi di moda, ma non soltanto per accettare questo contesto così com'è (cfr. Zabala 2008). Infatti come ha scritto Nino Chiurazzi (2008a: 3),

pensare l'attualità vuol dire [...] pensare il presente in relazione a quel che non è, ovvero al passato e al futuro (potremmo dire all'inattuale), nella sua differenza, e cioè nella sua apertura al possibile che non è stato o che sarà. Si tratta di una *comprensione* del presente che ne indebolisce la cogenza impositiva a favore di una sua storicizzazione, e quindi di una sua possibile trasformazione.

Quindi, parlando di attualità dell'estetica di Vattimo non mi riferisco solo a ciò che è vivo e ciò che è morto nella sua estetica, ma anche a come la sua prospettiva estetica sia stata capace di interpretare il suo presente, che è il nostro passato prossimo, e al fatto che questa interpretazione è oggi una risorsa per il

pensiero filosofico in ambito estetico. Senza pretese di esaustività, ma cercando di non procedere proprio alla rinfusa, mi limiterò perciò a individuare alcuni temi dell'estetica di Vattimo che in quei due sensi che ho provato ad articolare sono rilevanti nell'attuale dibattito filosofico.

3. La centralità dell'estetica per la filosofia

Il primo tema è la *centralità dell'estetica per la filosofia* – ammesso e non concesso che di centralità si possa parlare per un pensiero che si alimenta dell'indebolimento delle gerarchie concettuali. Questa centralità o, forse meglio, questa funzione orientativa dell'estetica è stata innegabile per Vattimo che scriveva: «L'estetica filosofica non può fare a meno di prendere su di sé in qualche modo i compiti che furono, in passato, quelli della filosofia prima o metafisica» (Vattimo 1986: 120)

Ci sono sicuramente ragioni anche personali per il fatto che Vattimo si sia espresso in questo modo in un certo momento. È stato allievo di un filosofo come Pareyson che – almeno per una certa fase del suo pensiero – ha dato grande rilevanza all'estetica. Inoltre, per diverso tempo fu professore di estetica (prima come incaricato 1964-69, poi come ordinario 1969-1982) dell'Università di Torino. Tuttavia, ovviamente, queste motivazioni personali non sono le uniche ragioni a supporto della tesi della centralità dell'estetica per la filosofia contemporanea. L'estetica, oggi (o, se si vuole, ieri) per Vattimo assume le funzioni della metafisica perché, seguendo Nietzsche e Heidegger, Vattimo pensa che si viva nell'epoca dell'indebolimento dell'essere, del dileguamento delle certezze del pensiero metafisico, ecc. e quindi ritiene che un approccio estetico alla vita sia quello più idoneo alla situazione, in qualche modo assumendo nella sua interpretazione l'atteggiamento dell'*oltreuomo* nicciano. Scrive infatti Vattimo, «l'*Übermensch* di cui egli [Nietzsche] parla è qualcuno che ha la capacità di aggirarsi come un turista nel giardino della storia, che può cioè guardare alle culture con uno sguardo più estetico che “obiettivo” e interessato alla verità» (Vattimo 2020: 2007). Qui l'approccio estetico all'esperienza muove da una lettura quasi kierkegaardiana di Nietzsche, la quale intende come estetico un atteggiamento di curiosità che però non si prende troppo sul serio, perché si sa relativo a una situazione destinata a dileguare².

C'è tuttavia un'altra significativa sfumatura nella tesi secondo cui l'estetica “in qualche modo”, e cioè in modo “debole” – come suggeriva in un saggio di qualche anno fa il compianto Leonardo Amoroso (2008: 11) – può accollarsi la funzione di filosofia prima. Si tratta l'idea che Vattimo attinge

² Riferimenti espliciti in tal senso sono ricorrenti nei testi di Vattimo: «[...] l'esperienza dell'infondatezza può anche risolversi in un ritorno al kierkegaardiano stadio estetico – “in Spagna son già mill'e tre”, le affabulazioni valgono quello che valgono, di volta in volta si cambiano secondo l'imprevedibile specificità delle situazioni, degli interessi, anche del desiderio» (Vattimo 2020: 2071; cfr. 560 e 759).

questa volta da Bloch e Marcuse dell'estetica come portatrice di istanze utopiche o meglio, eterotopiche, come dice riprendendo la terminologia di Foucault (Vattimo 2020: 1784). In tal senso, l'idea nicciana che l'esistenza – che è inganno, illusione, menzogna, maschera – possa essere giustificata solo come fenomeno estetico prende una piega che possiamo etichettare come *libertaria*, perché – come emerge nella celebre interpretazione che Gianni ha offerto di Nietzsche (in particolare a partire da *Il soggetto e la maschera*) – non si tratta di liberarsi dal dionisiaco, ma di *liberare il dionisiaco*, cioè accogliere gioiosamente la pluralità vitale delle produzioni simboliche e delle forme di esistenza.

Certamente, oggi l'idea che l'estetica abbia il ruolo della filosofia prima – una tesi che Vattimo declinò per lo più accentuandone le implicazioni etiche, sociali e politiche, e anche *praticando* questa visione – non è così diffusa. Non direi certo che ce l'abbia nel senso di Vattimo – sebbene il ruolo politico dell'estetica sia rivendicato da esponenti del pensiero della differenza, della filosofia dell'immaginario, e dintorni). Eppure non manca chi sostiene che l'estetica possa (anzi, chi lo sostiene direbbe “debba”) essere intesa come una filosofia generale dell'esperienza; oppure, ancora, chi intende come estetica quella corrispondenza tra organismo e ambiente che configura la mente incorporata (una strada oggi percorsa da Nicola Perullo: 2022). Certamente qui le tradizioni filosofiche in gioco sono per lo più il pragmatismo di Dewey e la fenomenologia di Merleau-Ponty (paradigmatico è il pensiero di Marc Johnson: 2018), ma anche l'ermeneutica – come filosofia del senso dell'esperienza – svolge un ruolo (Shaun Gallagher, ad esempio, proviene da questa tradizione: 2021), senza dimenticare Wittgenstein e Derrida, filosofi assai significativi per il pensiero di Gianni Vattimo.

Chiaramente, non è una tesi condivisa da tutti. Nell'ambito analitico non ha un grande *appeal*; ma questo valeva anche ai tempi di Vattimo. Resta pur vero che anche alcuni tra gli estetologi analitici – faccio solo un nome non di secondo piano, come quello di Danto – avevano percorso strade non del tutto divergenti da quelle allora battute da Vattimo. Dunque, in generale credo che, per chi voglia sostenere l'idea che l'estetica possa offrire un orientamento generale al pensiero filosofico, Vattimo possa offrire sicuramente spunti fecondi. A patto che si rispetti una convinzione che Vattimo esplicitò in *Estetica moderna* (Vattimo 1982), che mi sembra faccia da sottofondo a tutte le sue idee in campo estetico e che devo riconoscere funge da bussola anche per il mio modo di intendere l'estetica: l'estetica filosofica deve restare una concezione critica, senza irrigidirsi a dottrina metafisica³ o limitarsi unicamente alla ricerca scientifica in senso empirico.

³ Cfr. Amoroso 2008: 14: «per Vattimo è “metafisica” ogni estetica che, anche qualora non attribuisca un primato metafisico all'arte, dia comunque per scontati il proprio oggetto e la sua autonomia, mentre è “critica” ogni estetica che, con atteggiamento più radicale, metta invece in questione il proprio statuto».

4. *Messa in opera della verità e tramonto dell'arte*

La centralità dell'estetica per la filosofia è tuttavia solo una delle idee attuali dell'estetica di Vattimo – sempre nei due sensi di cui dicevo prima. Credo ce ne siano almeno altri due, in relazione reciproca tra loro e in relazione reciproca alla prima:

1. l'idea di matrice heideggeriana, ma non soltanto (perché è anche blochiana, gadameriana ecc.), che l'arte sia *messa in opera della verità*.
2. l'idea hegeliana (ma interpretata attraverso Nietzsche) della *morte dell'arte*, anzi del suo dileguare, del suo *tramonto*, una concezione declinata nel senso della pervasività dell'estetica nelle dimensioni del quotidiano.

Le due tesi sembrano quasi in contraddizione. Ci si potrebbe infatti domandare come faccia l'arte ad avere una dimensione di verità se dilegua. La soluzione di Vattimo (che è fondamentalmente un pensatore dialettico) è che l'arte produce, attiva, la verità e si realizza come trasformativa di chi ne fa esperienza, proprio esibendo il dileguare della verità nel senso della metafisica occidentale e offrendola come interpretazione; così, al contempo, l'Arte con la A maiuscola si diluisce nell'"estetica diffusa" (quella che Dufrenne (1989) chiamava «estetica della dispersione») e nella vitalità delle relazioni quotidiane – e in ciò giocano un ruolo chiave ovviamente anche i media e in generale le nuove (non più tanto nuove) tecnologie – che tra parentesi Vattimo è stato tra i primi a utilizzare come via per esprimere efficacemente pensieri filosofici. Anche opportunamente facendo leva sulla sua verve e su quello che Gadamer chiamava, riferendosi proprio a lui, «un certo gusto del gioco – e un certo gusto del rischio, che è peculiare di ogni giocatore» (Amoroso 2008: 11). Nel preparare questo intervento, l'ho potuto verificare nuovamente andando a scuriosare tra i suoi video online.

4.1. *L'arte come messa in opera della verità*

Partiamo dalla prima tesi: *l'arte come messa in opera della verità*. Vattimo riprende Heidegger (Heidegger 1936), per sostenere che l'opera d'arte non è anzitutto un oggetto che possiede certe qualità esperite sentimentalmente da un soggetto ma piuttosto – e qui c'è una certa vicinanza anche con il Dewey di *Arte come esperienza* (Dewey 1934) e ovviamente con *Verità e metodo* di Gadamer (Gadamer 1960) – è l'effetto tras-formativo in cui consiste la sua esperienza. Così, se gli oggetti che incontriamo nel mondo sono caratterizzati generalmente dall'utilizzabilità, l'esperienza dell'opera d'arte è piuttosto – per riprendere l'espressione di Vattimo (ripresa oggi anche da un libro che citerò tra breve di un noto filosofo americano contemporaneo) nella sua traduzione inglese – quella in cui l'insieme dei *tools* diventa *strange* (Vattimo 2008: 67-70), ovvero un dispositivo di irritazione della funzionalità su cui si basano solitamente i

rapporti tra gli esseri umani e gli oggetti, e più in generale il mondo, un'irritazione la cui esperienza modifica chi la fa, per dirla con Gadamer (1960). Questo potere di trasformazione che detiene l'arte e in cui consiste l'esperienza estetica è una capacità di istituire mondi di significazione (quindi, in questo senso, l'arte non appartiene al mondo, ma lo configura) connessa anche alla capacità di stimolare interpretazioni.

Inoltre, l'arte è trasformativa perché – e qui il riferimento è il Pareyson di *Estetica. Teoria della formatività* (Pareyson 2010) – non obbedisce a una regola ma la produce, cioè istituisce la sua propria normatività (Vattimo 2008: 90ss.), il che comporta e insieme richiede non soltanto quella continua messa in questione del proprio statuto che è stata esplicitata dalle avanguardie, ma anche il rischio costitutivo del fallimento – su cui ampiamente riflette appunto Pareyson (Vattimo 2008: 77-89). L'esperienza dell'arte, quindi, non è di tipo pacificamente contemplativo, ma si parla di arte quando – inutile ricordare che qui Vattimo riprende Benjamin oltre che Heidegger – accade un evento di *Schock* e *Stoß*, cioè di scuotimento. Dunque l'esperienza dell'arte è *engagement* (Vattimo 2008: 47), come pensa anche, muovendo dalla tradizione fenomenologica e pragmatista, Arnold Berleant (1991). È un impegno attivo che ci riguarda in ciò che ci è di più importante e significativo e non è riservato alla esclusiva dimensione ludico-contemplativa del museo o della sala da concerto: l'esperienza estetica dell'arte – scrive Vattimo – è quella che produce e mantiene in vita lo «spaesamento» (Vattimo 2020: 1777) senza dover sempre ricondursi al contrario all'appaesamento (tra parentesi queste sono idee su cui, dal punto di vista del rapporto tra estetica e spazio, ha recentemente scritto un libro eccellente Paolo Furia: cfr. Furia 2023). Ci vale paradigmaticamente per la grande arte, ovvero le opere che chiamiamo “classiche”, mentre l'esperienza di opere minori è estetica nella misura in cui può comunque essere intesa come trasformativa (Vattimo 2008: 105).

Queste istanze – notissime – sono oggi articolate da autori di estrazioni diverse, alcuni dei quali però poi significativamente si incontrano proprio attraverso il rapporto con l'ermeneutica. Oltre che a diverse versioni del pragmatismo, mi riferisco in particolare ad Alva Noë e Georg Bertram. Il primo è l'autore cui mi riferivo in precedenza, e che nel suo libro *Strange tools* ha sostenuto proprio quanto sosteneva Vattimo circa trent'anni prima, e cioè che le opere d'arte attuano una riflessione critica e trasformativa su chi ne fa esperienza (Noë 2022). Devo dire che leggendo questo libro – come anche quello successivo *The Entanglement* (Noë 2023) – avevo a volte l'impressione che l'autore avesse scoperto l'acqua calda. Comunque, a questa sensazione di già sentito si univa la soddisfazione per la constatazione che alcune tesi che qui a Torino avevano una lunga tradizione avessero intercettato anche la filosofia anglosassone.

Diverso il discorso del secondo autore, Georg Bertram, autore di *Kunst als menschliche Praxis* (Bertram 2017) e del più recente *Die Freiheit des Verstehens* che ha l'obiettivo di rinnovare l'ermeneutica mediante istanza proveniente proprio

dall'estetica (Bertram 2024). Bertram infatti, essendo allievo tanto di Odo Marquard quanto di Albrecht Wellmer, proviene sia dalla tradizione dell'ermeneutica sia da quella della scuola di Francoforte e sostiene una tesi, non dissimile neppure da quella di Noë (con cui collabora nell'ambito un ampio programma di ricerca), che l'arte sia una pratica umana che, mettendo in discussione in continuazione se stessa, e inventando le modalità del proprio operare, ovvero la propria normatività, ha carattere critico e trasformativo perché incide, irritandole e trasformandole, sulle altre pratiche umane: l'arte è, hegelianamente, capace di farci conoscere noi stessi e il mondo, mettendoci a confronto criticamente (ma in senso pratico) con la nostra esistenza. Insomma l'arte mette in moto l'esperienza estetica come gioco di interpretazione che coinvolge una re-interpretazione delle altre pratiche umane.

Specificamente sull'estetica di Vattimo, nel 2016 Bertram pubblica un saggio (Bertram 2016), in cui, pur difendendo l'estetica ermeneutica come ontologia di una pratica trasformativa che abbraccia le opere d'arte, le attività interpretative e altre attività quotidiane (ivi: 19), critica però la posizione di Vattimo per essere troppo generale. In che consiste questa generalità secondo Bertram? Secondo Bertram correttamente Vattimo, seguendo Pareyson, intende l'arte come una pratica instabile, che deve sempre ridefinire se stessa, e quindi una pratica costitutivamente esposta al rischio del fallimento e alla necessità di mettere in questione il suo rapporto con l'esperienza quotidiana. Sarebbe però troppo generale, perché non definisce in che cosa si distingue da altre pratiche critiche e trasformative, come la filosofia stessa o la terapia psicanalitica. Questa differenza, sostiene Bertram, consiste nel carattere «object-centered» di quella pratica trasformativa che è l'arte. Per Bertram (2016: 23) la caratteristica specifica dell'arte è che è attraverso la produzione e la conseguente esperienza di oggetti e performances, che l'arte è una pratica critica che

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.

4.2. Il tramonto dell'arte

Per comprendere questa obiezione, occorre credo passare all'altro aspetto dell'estetica di Vattimo che, come sto sostenendo in queste pagine, ha rilevanza attuale: il *tramonto dell'arte*.

Per dirla in breve l'idea è che non possiamo più pensare l'arte in base alle categorie forti della metafisica. Donde la tesi che l'arte piuttosto che morire, tramonti, dilegui, in diversi modi e forme.

1. Anzitutto l'arte dilegua nella riflessione sull'arte, come nei manifesti delle avanguardie.

2. In secondo luogo, però il dileguare dell'arte è da intendersi sulla base della già ricordata tesi nicciana che il carattere di passato dell'arte sia già l'annuncio del suo avvenire come accoglimento del gioco, dell'invenzione, della maschera e anche del non-senso come manifestazioni di una creatività anarchica e libertaria, e quindi, più esplicitamente, come estetizzazione dell'esistenza, come «esplosione dell'estetico» e come autonegazione, «autoironizzazione» (Vattimo 2020: 1249), Adorno direbbe *Entkunstung* (Adorno 1970: 24) dell'arte. In tal senso, l'arte non è più un fatto specifico separato dal resto dell'esperienza (e quindi anche caratterizzato da un suo dominio di pratiche e oggetti), ma una sua declinazione che consiste sia in un approccio utopico alla vita, sia in una generale sua estetizzazione anche dovuta alla pervasività sempre più intensa dei mass media.

Ciò che quindi a Bertram sembra – mi si passi il gioco di parole – una debolezza dell'estetica debole – è invece inteso da Vattimo come un evento significativo per l'attualità, come il modo in cui l'arte accade in quest'epoca: come *dileguare nell'estetico*. L'esperienza estetica si realizza allora non tanto come la e a partire dalla esperienza di oggetti ma come appartenenza a un mondo storico-sociale (Vattimo 2008: 130) come esercizio di un «senso comune»: una nozione kantiana che Vattimo intende come una creazione costantemente in fieri di comunità (Bertinetto 2023) e che, come suggeriva Amoroso, offre una fondazione non oggettiva, ma *intersoggettiva*, all'estetica (Amoroso 2008: 13).

Certamente, nella introduzione a *La fine della modernità* (Vattimo 2020: 1213-1221) Vattimo scrive che l'esperienza estetica non è solo questo, come sembra essere invece inteso a volte da Gadamer (il cui pensiero Vattimo considera sempre importante, ma dall'esito alla fine dei conti troppo irenistico). Infatti – interpreto – la formazione di un senso comune, a partire dall'esercizio del gusto nell'ambito della diffusione dell'estetico nel mondo della vita, è anche per Vattimo un evento di verità, ovvero il modo in cui l'arte oggi mette in opera la verità come dileguare dell'essere, dileguando essa stessa nella molteplicità estetica delle forme di vita. Ritenerne quella estetica come l'esperienza della configurazione di comunità di senso, intese come figurazioni di possibilità di comunicazione caratterizzate da una tonalità affettiva (la *Befindlichkeit* di Heidegger, cfr. Vattimo 2008: 58), non significa quindi rinunciare all'arte; significa, invece, rinunciare all'arte nel senso di un'esperienza disinteressata (cfr. Vattimo 2008: 40) – magari colorata emotivamente – di qualità percettive di un oggetto e comprendere invece la «capacità del prodotto estetico – non diciamo senz'altro dell'opera d'arte – di “fare mondo”, di creare comunità» (Vattimo 2020: 1787), oltre che di esibire il sentimento di *gettatezza* esistenziale che caratterizza la nostra fatticità – possibilmente esorcizzando l'ansia che ne deriva (Vattimo 2008: 73; tra parentesi queste sono tra le spiegazioni scientifiche più comuni circa le cause dell'evoluzione delle arti). Quindi, se è

vero che la posizione di Vattimo è per questo aspetto diversa da quella di Bertram, forse può riuscire a tenere insieme meglio della prospettiva di Bertram, che peraltro condivido largamente, avendo collaborato molto con lui, due altre istanze del dibattito estetico contemporaneo.

L'una è la rivendicazione – peraltro di origine nicciana-adorniana (e anche herderiana) – dell'estetico come una forza energetica che irrita la prassi senza restarne completamente assorbita e neutralizzata. Se questa neutralizzazione può essere un pericolo reale della società mediatica (che Vattimo non nasconde e non si nasconde), Vattimo sembra (o almeno sembra a me) sempre intendere l'arte come criticamente e anche gioiosamente pungolante anche quando si da in forme che non sono più quelle dell'arte della modernità e anche quando la sua dimensione creativa non consiste nella novità, ma in quella che riprendendo e distortendo la nozione piuttosto in voga di «creatività distribuita» (Clarke, Doffman 2017), potremmo chiamare la *distribuzione di creatività* nel sociale (in tal senso si possono quindi trovare assonanze con le idee di Christoph Menke e della sua scuola; cfr. Menke 2013).

Ma al contempo, e qui c'è la seconda istanza del dibattito estetologico contemporaneo che trova nel pensiero di Vattimo una prospettiva attuale, il riconoscimento della portata estetica del quotidiano è oggi un tema variamente interpretato della *everyday aesthetics*. Se è possibile individuare nella tesi che l'esperienza quotidiana offra diverse manifestazioni e occasioni di gratificazione estetica il fenomeno ampio e pervasivo dell'estetizzazione, dall'altro l'idea che l'esperienza estetica non si esaurisca e non si possa ridurre alla creazione e all'apprezzamento disinteressato e contemplativo di oggetti in spazi e tempi separati dal quotidiano e che anzi anche l'esperienza dell'arte sia un aspetto dell'esistenza quotidiana è ormai una sorta di basso continuo del discorso estetico contemporaneo. Di sicuro sarebbe ingenuo ritenerla una novità – perché, solo per fare qualche nome, ritroviamo idee simili in Dewey, Gadamer, Dufrenne e si potrebbe continuare; la novità è semmai la dimensione di notevole diffusione e pervasività che ha assunto questa concezione e il livello di articolazione delle diverse posizioni al suo interno: *relational aesthetics*, *cooperative aesthetics*, *estetica ambientale*, *estetica sociale*, *estetica ecologica*, ecc.

Vattimo ci offre una chiave critica per entrare nel dibattito sulla *everyday aesthetics*. Per un verso, riconosce la dimensione della diffusione anzi dell'esplosione dell'estetico nelle forme quotidiane di vita (considerandolo pur sempre un evento dell'essere come declino); riconosce cioè (mi scuso per la ripetizione) questo fenomeno del «riscatto estetico della quotidianità» (Vattimo 2020: 1785) come declinazione e declino (non in senso necessariamente nostalgico) dell'esperienza dell'arte; e quindi ne incoraggia la comprensione, l'accettazione e invita ad agire di conseguenza. Per altro verso, essendo un pensatore fondamentalmente ottimista, lo saluta come un fenomeno positivo, emancipatorio, capace di destabilizzare gioiosamente anche le strutture individuali e sociali coercitive.

Richiamandosi a Nietzsche, ne *Il soggetto e maschera*, Vattimo scrive al riguardo che la nostra è l'epoca in cui

il mondo stesso diventa un'opera d'arte che si genera continuamente da sé (WzM 796), dove la generalizzazione del carattere estetico a tutto l'essere non è segno di "estetismo", almeno nel senso riduttivo-moralistico della parola, ma indica una concezione dell'esistenza come identificata con il proprio significato, senza più alcuna forma di trascendenza, cioè di funzionalizzazione e oppressione dell'essere singolo concreto.

Insomma, il fatto che «l'arte muore in quanto fenomeno specializzato e feticistico, per diventare carattere generale dell'esistenza» (Vattimo 2020: 633-634) è da salutare positivamente.

Eppure, al contempo, memore della lezione di Adorno e Benjamin, ne comprende i pericoli, per esempio riconoscendo che la società trasparente si sta mostrando come sempre più opaca, e comprendendo come «l'estetizzazione come estensione del dominio dei mass-media» (Vattimo 2020: 1250) comporti il proliferare del *Kitsch*, il suo consumo gastronomico, e l'autonegazione dell'arte. Tuttavia, e per fortuna, produce anche diverse modalità di espressione e fruizione di manifestazioni estetiche ed artistiche che, per quanto se si vuole debolmente, sono ancora autentiche in quanto sono (tras)formative.

Più in generale, il pensiero estetico di Vattimo presenta una declinazione dell'esperienza estetica in senso etico, e non soltanto politico, offrendo così una prospettiva ancora molto attuale, se si pensa, ad esempio, alla rilevanza che la nozione di *cura* – inutile dirlo di cruciale importanza per autori fondamentali per Vattimo, come Heidegger e Foucault – una nozione cui Yuriko Saito ha recentemente dedicato un importante libro proprio nell'ambito della *everyday aesthetics: Aesthetics of care* (Saito 2022). Anche sulle orme del suo maestro Arnold Berleant, oltre che del pensiero estetico giapponese, Saito sostiene che l'engagement estetico abbia implicazione e rilevanza etica. L'aver cura di sé, ma anzitutto degli altri, delle cose, dell'ambiente è un atteggiamento tanto estetico quanto etico. In questo si potrebbe intravedere una somiglianza interessante con la nozione vattimiana (di matrice religiosa) di *pietas* e si può anche intendere in che cosa possa consistere l'esperienza trasformativa dell'arte nell'epoca dell'esplosione dell'estetico.

5. Conclusioni

Per il fatto di dover circoscrivere un po' il tema di questo intervento non ho parlato di un aspetto comunque molto importante dell'attualità dell'estetica di Vattimo, e cioè il suo influsso (che mi pare ancora vivo) sulle stesse pratiche artistiche e critiche e sulle poetiche – cito solo l'Arte debole di Giancarlo Pagiasso, Renato Ghiazza, Silvana Saini, e altri. È una questione che meriterebbe un'attenzione che non posso riservarle in quest'occasione.

Concluderò allora limitandomi a suggerire che il pensiero di Vattimo non soltanto è ancora fecondo per molti dei temi generali affrontati dall'arte nel contemporaneo – ambiente ed ecologia, questioni di genere, intelligenza artificiale, postumano, ecc.; ma intercetta anche strategie e pratiche dell'estetico molto diverse tra loro come l'*artistic research* da un lato e la cosiddetta *arte di massa* dall'altro; certamente ha ancora molto da dire sulle modalità feticistiche, fieristiche, mercantili in cui l'arte è oggi prodotta, divulgata e consumata, e senz'altro offrirebbe illuminanti riflessioni sulla capacità dell'*intelligenza artificiale* di fare arte, ma anche sulle diverse possibilità espressive, creative e trasformative della nostra attualità estetica.

Se fosse ancora con noi, più in generale credo che rimarcherebbe l'importanza di fare dell'arte un'espressione vitale dell'esistenza ordinaria - come propongono anche i fautori di quella che oggi si chiama *existential aesthetics* (Maes 2022).

Questo, per concludere davvero, mi fa pensare che sia stata una contingenza davvero fortunata quella di aver incontrato per l'ultima volta il professor Gianni Vattimo in un'occasione di simpatica convivialità, insieme ad Andrea Gotti – un pittore nel cui catalogo Gianni aveva scritto di ritenere impossibile non avvicinarsi filosoficamente alle opere d'arte (Vattimo 2001); e di averlo incontrato in modo felicemente inatteso in un locale della sua (e mia) città in cui l'esperienza dell'arte mette in opera la verità dell'estetica della vita quotidiana.

alessandro.bertinetto@unito.it

Bibliografia

- Adorno, T. W. (1970). *Teoria estetica*. Torino: Einaudi, 2009.
- Amoroso, L. (2008). *Gianni Vattimo e il primato "debole" dell'estetica*, in *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Su Gianni Vattimo*, a cura di G. Chiurazzi. Milano: Bruno Mondadori, pp. 11-22.
- Berleant, A. (1991). *Art and Engagement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bertinetto, A. (1998). *Autocoscienza e soggettività nel pensiero di Manfred Frank*. Torino: Zamorani.
- Bertinetto, A. (2023). *Sensus Communis*, in *The Vattimo Dictionary*, a cura di S. Moro. Edinburgh University Press, pp. 180-182.
- Bertinetto, A., Ivaldo, M., Sbordoni, M. (a cura di) (2015). *Sistema e libertà. Razionalità e improvvisazione in filosofia, arte e pratiche umane*, in «Itinera. Rivista di filosofia e di teoria delle arti», 10.
- Bertram, G. (2016). *In Defence of a Hermeneutic Ontology of Art*, in «Trópos», anno IX, n.1, pp. 11-24.
- Bertram, G. (2017). *Arte come prassi umana*. Milano: Cortina.
- Bertram, G. (2024). *Die Freiheit des Verstehens*. Berlin: Suhrkamp.

- Chiurazzi, G. (2008). *Introduzione*, in *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Su Gianni Vattimo*, a cura di G. Chiurazzi. Milano: Bruno Mondadori, pp. 1-3.
- Clarke, E.F., Doffman, M. (eds.) (2017). *Distributed Creativity: Collaboration and Improvisation in Contemporary Music*. New York: Oxford University Press.
- Dewey, J. (1934). *Arte come esperienza*. Palermo: Aesthetica, 2007.
- Dufrenne, M. (1989). *Estetica e filosofia*. Genova: Marietti.
- Frank, M. (2007). *The Universality Claim of Hermeneutics*, in S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy*. McGill-Queen's University Press.
- Furia, P. (2023). *Spaesamento. Esperienza estetico-geografica*. Milano: Meltemi.
- Heidegger, M. (1936). *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1989.
- Gadamer, H.-G. (1969). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1990.
- Gallagher, S. (2021). *Performance/Art. The Venetian Lectures*. Milano-Udine: Mimesis.
- Johnson, M. (2018). *The Aesthetics of Meaning and Thought*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Maes, H. (2022). *Existential Aesthetics*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 80/3, pp. 265–275
- Menke, C. (2013). *Forza*. Roma: Armando.
- Musaio, M. (2024). *La bellezza trasformativa nella comunità*, in *Quale bellezza? Idee per un'educazione estetica*. Milano: Franco Angeli, pp. 51-61.
- Noë, A. (2022). *Strani strumenti*. Torino: Einaudi.
- Noë, A. (2023). *The Entanglement*. Princeton: Princeton University Press.
- Pareyson, L. (1950). *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani, 2010.
- Perullo, N. (2022). *Estetica senza (s)oggetti. Per una nuova ecologia del percepire*. Roma: DeriveApprodi.
- Saito, Y. (2022). *Aesthetics of Care, practice in everyday life*. London: Bloomsbury.
- Vattimo, G. (1982). *Estetica moderna*. Bologna: il Mulino.
- Vattimo, G. (1986). *La verità dell'arte e la definizione dell'estetico*, in *Statuto dell'estetica*. Modena: Mucchi.
- Vattimo, G. (2001). *Letter*, in Gotti, A., *Andrea Gotti: Opere 1991-2001*. Milano: Linea d'ombra, pp. 19-22.
- Vattimo, G. (2006). *Untitled*, in Gotti, A., + FM3, *Object Cast*. Beijing: Emak Mafu.
- Vattimo, G. (2008). *Art's Claim to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2012). *Bellezza. Contro l'uniformità, per il caos*, in *Lezioni di cittadinanza*, a cura di O. Farinetti. Torino: Edizioni Gruppo Abele, pp. 206-219.
- Vattimo, G. (2020). *Scritti filosofici e politici*. Milano: La Nave di Teseo.
- Zabala, S. (2008). *Vattimo interprete di Foucault. Indebolire l'ontologia attraverso l'attualità*, in «Trópos», 1, numero speciale, pp. 145-159.

Biografia

Alessandro Bertinetto è professore ordinario di estetica all'Università di Torino, dove dirige anche il centro studi ART | Aesthetics Research Torino. Le sue ricerche riguardano l'idealismo tedesco, l'estetica, l'ermeneutica, la filosofia della musica, la creatività e l'improvvisazione. I suoi lavori recenti si concentrano sul tema delle abitudini estetiche. Tra le sue pubblicazioni: *Il pensiero dei suoni*, 2012; *Esequire l'inatteso*, 2016 e *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts* (con M. Ruta), 2021.

Gianni Vattimo e l'estetica debole della spazialità. Dall'ontologia dell'opera d'arte all'eterotopia comunitaria

CARLO DE CONTE

(Università di Torino)

*Gianni Vattimo and the Weak Aesthetics of Spatiality:
From the Ontology of the Work of Art to Communitarian
Heterotopia*

Abstract: The following article aims at reconstructing the evolution of Gianni Vattimo's aesthetic thought, starting from the elaboration of an ontology of the work of art to showing the developments of his reflection that reach the theorization of a “weak” aesthetics that has a certain focus on spatiality. This leads to the very rethinking of art as the creation and configuration of places, which become multiple fragments of relational space within our hyperindustrial and technological society. The production of these spaces revives a new sense of community that allows us to grasp and rediscover the relevance of Vattimo's thought in relation to developments in contemporary art, urban art and other disciplines, such as architecture and urban planning.

Keywords: Gianni Vattimo, work of art, heterotopia, dwelling, community.

1. Verso un'ontologia dell'opera d'arte

La riflessione di Gianni Vattimo, fin dall'inizio della sua carriera filosofica, si è sempre confrontata con l'estetica. Affascinato soprattutto dalle proposte filosofiche del suo tempo, il giovane filosofo torinese si mette subito all'opera nel tentativo di elaborare, utilizzando gli spunti filosofici offerti soprattutto dalla filosofia heideggeriana, un'«ontologia dell'opera d'arte». Questo tentativo, che rappresenta il principale obiettivo di *Poesia e ontologia* (1967), uno dei suoi primi lavori, prende le mosse dalla celebre teorizzazione di Hegel sulla morte dell'arte sviluppata nelle *Lezioni di Estetica* (2007). Vattimo, a tal proposito, s'interroga su quale possa essere il senso dell'arte nella "postmodernità" e se essa possa avere ancora un ruolo nella nostra società. Dopo l'assimilazione dell'arte all'interno della filosofia, prospettata dal filosofo di Stoccarda, alle esperienze artistiche sembra essere rimasto un mero ruolo decorativo e di contorno che riduce il lavoro dell'artista ad un ingenuo esercizio di stile. Occorre tuttavia ricordare che una parte rilevante della critica contemporanea – per citarne solo alcuni: Annemarie Gethmann-Siefert (1994), Robert Pippin (2015), Gyorgy Markus (1996) – ha messo sempre più in discussione una lettura troppo rigida e radicale della cosiddetta "morte" dell'arte in Hegel, sottolineando piuttosto come la sua estetica consenta di comprendere e valorizzare anche le forme artistiche moderne e contemporanee. In quest'ottica, l'arte, pur avendo perso secondo Hegel la sua funzione più alta di manifestazione del vero assoluto, continua tuttavia a mantenere una rilevanza storica e spirituale, capace di esprimere dimensioni significative dell'esperienza umana proprio attraverso l'arte contemporanea. È proprio da questo punto che Vattimo prende le mosse: interrogandosi sul senso della morte dell'arte, egli riconosce la necessità di intendere questa morte non in senso assoluto. Essa, infatti, assumerebbe tutta la sua portata solo se viene inquadrata all'interno della filosofia idealistico-storicistica hegeliana: «fuori da tale quadro, l'espressione 'morte dell'arte' non ha che un approssimativo senso sociologico e può ingenerare degli equivoci» (Vattimo 1967: 33). Con l'intento di approfondire il senso di tale lutto, il filosofo torinese intraprende un'attenta analisi del fenomeno delle poetiche sviluppatosi durante la fine dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento da cui spera di ottenere una visione più chiara della situazione artistica a lui contemporanea e, soprattutto, reimpostare l'arte sui binari dell'ontologia. L'argomentazione sviluppata arriverà a mettere in luce la «vocazione ontologica delle poetiche novecentesche», rivendicando un'arte che non sia più mera decorazione e la cui fruizione non si disperda nell'attitudine contemplativa che Gadamer appellava come «coscienza estetica» (2000), tipica dell'istituzione museale.

Il punto su cui Vattimo insiste è la consapevolezza che l'ipotesi mortifera prospettata da Hegel nei confronti dell'arte non deve essere intesa in termini binari come vera o falsa, ma essa «vale piuttosto come uno dei possibili

strumenti di comprensione» (Vattimo 1967: 33) che abbiamo a nostra disposizione per problematizzare e comprendere la situazione attuale. Da questo approfondimento si giunge al riconoscimento che non solo l'arte non è morta ma essa è più viva che mai, o quantomeno sopravvive in forme nuove: «Le poetiche, cioè, non sono solo o soprattutto un segno della 'morte dell'arte', teorizzata da Hegel, come potevano essere le poetiche romantiche dell'ironia, ma semmai un modo in cui l'arte ha cercato e cerca di difendersi da quella morte» (ivi: 34). Il tentativo di autodifesa dell'arte emerge proprio nel nodo problematico rilevato da Hegel: «se l'arte era condannata a morte perché non era filosofia, cioè perché non era riflessione, il tentativo di farla riflettere su di sé, di renderla consapevole, è un tentativo di salvataggio» (ivi: 34-35). Con le poetiche avanguardistiche sembra che l'arte, piegandosi, inizi a riflettere su sé stessa, giungendo ad esiti inattesi: questa "riflessione" non è il tentativo di ricerca di una funzione, quanto piuttosto uno sforzo di «comprendere la produttività creativa all'origine di ogni esperienza umana» (Bertinetto 2008: 3-4) intesa come creazione originale, portatrice di una valenza ontologica. Il cammino compiuto da Vattimo in *Poesia e ontologia* prosegue con l'analisi dei "linguaggi" delle arti e il loro rapporto con la parola. Viene ravvisata così una relazione nuova tra l'opera d'arte di una certa poetica e il linguaggio. Ciò, non nel senso che tale opera comunica in linguaggi nuovi, ma nel senso che essa, per comunicare, deve rifarsi costantemente ad un manifesto o ad un discorso instaurato dal collettivo artistico di riferimento: «oggi nessuno può accostare l'arte contemporanea senza tener conto dei programmi, delle formulazioni 'letterarie', educandovisi soltanto attraverso l'acquisizione di una familiarità con determinati mondi di forme, di suoni, ecc.» (Vattimo 1967: 40). Le opere offerte dalle poetiche non intendono proporsi, agli occhi di Vattimo, come complete e riuscite, «quanto piuttosto pretendono di essere inserite in un discorso più generale» (ivi: 40-41) che si fa comprensibile solo come parola. Con le poetiche primonovecentesche l'artefatto artistico viene quindi inserito in un orizzonte simbolico in cui acquista un senso, proprio perché in accordo con le premesse fatte dal discorso della poetica. Questo orizzonte è ciò che Vattimo chiama un «orizzonte di comprensibilità» (ivi: 41) in cui l'opera viene davvero all'essere. Tuttavia, se da un lato questi discorsi instaurati dalle poetiche illuminano l'opera offrendole un orizzonte di comprensibilità, dall'altro abbiamo la presa di coscienza che buona parte dell'estetica post-hegeliana s'impone come un'estetica del gioco. Sebbene appaia quasi immediato il riferimento allo *Spiel* di cui parla Gadamer nella prima parte di *Verità e metodo*, qui Vattimo fa molta attenzione nel non confondere i due tipi di riflessione, quella dell'estetica post-hegeliana e quella gadameriana. In particolare, se Gadamer, anche quando parla di "gioco" intende sempre mantenere fissa la portata ontologica dell'opera d'arte che viene intesa come un'*Erfahrung*, nel caso dell'estetica del gioco ottocentesca, invece, si nota che «sotto il termine di gioco, si intende indicare ogni visione dell'arte che la pone al di fuori, al di sopra, al di qua di ogni impegno 'serio' (morale, conoscitivo,

ecc.) nei confronti del mondo, o più, in generale, dell'essere» (ivi: 43). Si prende così atto del fatto che la reazione al razionalismo hegeliano ha come risultato esattamente la spoliatura della sfera dell'arte e dell'estetica di ogni valenza "ontologica". L'arte assume, così, un mero valore secondario, quasi inessenziale. Tale premessa dell'inessenzialità dell'arte aleggia già nell'idea della morte dell'arte: «quanto più essa [l'arte] è considerata come un fatto serio e non come puro gioco, tanto più anche finisce per risolversi nella filosofia e nella riflessione» (ivi: 46). Appare più chiara, a questo punto, la rivendicazione della portata ontologica dell'arte nelle poetiche dell'avanguardia che rappresenta esattamente il tentativo di evitare questo triste risvolto. L'arte d'avanguardia, rivendicando l'opera non come mero gioco disinteressato, difende la sua valenza ontologica. È per questo che buona parte delle poetiche avanguardistiche inaugurano una lotta polemica contro il sentimentalismo che le relegava al ruolo di passatempo. «Nella misura in cui l'opera diventa uno strumento conoscitivo della realtà, la fruizione non potrà più essere concepita come la pura, disinteressata contemplazione della bellezza, come il libero gioco delle facoltà» (ivi: 49). Nella loro critica alla concezione sentimentale dell'opera, le arti d'avanguardia richiamano l'attenzione sulla necessità di sviluppare un nuovo atteggiamento, così come una reazione all'insufficienza di una semplicistica lettura estetizzante. In particolare, è nell'espressionismo che Vattimo ravvisa una forte propensione rivoluzionaria volta a riconsiderare non solo l'arte e la sua fruizione ma auspica anche il «più vasto rinnovamento del costume e della società» (ivi: 54). L'opera, dunque, s'incammina di nuovo verso il sentiero dell'essere, allontanandosi dalla disontologizzazione causata dal suo stretto legame con la mera sfera dei sentimenti e delle emozioni, a cui era stata relegata dalla coscienza estetica ottocentesca. La necessità di ritrovare e rifondare un'ontologia dell'opera d'arte si coniuga con la necessità di pensarla, come fa Heidegger nel celebre saggio del 1936, *L'origine dell'opera d'arte*, in termini di apertura di un mondo in cui, ci invita Vattimo, non dobbiamo avere paura di «provare ad 'abitar[e]» (ivi: 57).

L'opera, come aveva affermato già Heidegger, appare come l'apertura di un mondo. Con questo termine si intende un nuovo orizzonte storico-simbolico attraverso cui siamo messi in grado di cogliere il carattere eventuale dell'essere stesso:

Questo proprio perché il senso dell'arte non è fondamentalmente quello di esprimere o rappresentare un determinato modo di vedere le cose come sono (questa funzione espressiva è semmai propria delle altre forme dello spirito), né semplicemente un certo modo di far funzionare liberamente certe facoltà, ma è l'accadere di una radicale novità sul piano dell'essere-nel-mondo, è la fondazione di questo stesso essere-nel-mondo (*ibid.*).

Concepita in questi termini, l'opera assume una valenza completamente diversa e non è più possibile relegarla alla mera esperienza ludica, così come all'ingenuo sentimentalismo. L'operazione interessante che il filosofo torinese

cerca di mettere in atto è l'innesto che può essere realizzato tra la speculazione ontologica di Heidegger e il lavoro artistico perpetrato dalle avanguardie: «Qui le poetiche incontrano, a nostro parere, i risultati della speculazione ontologica di Heidegger» (ivi: 60). Per tracciare delle connessioni concrete, Vattimo mostra come l'idea dell'opera d'arte come apertura di un mondo non è solo un'invenzione del filosofo di Meßkirch. Anche un artista come Vasilij Kandinsky, ad esempio, in un saggio del 1938 che porta il titolo *Der Wert eines Werkes der konkreten Kunst* si legge come la valutazione di un'opera d'arte voglia dire «decidere se essa prospetta un mondo, se essa ha o no una portata profetica». Questo “profeticità” dell'arte è indice di un suo rivolgimento al futuro. Considerare il potenziale di apertura di un nuovo mondo di significati, vuol dire non schiacciare il prodotto artistico nella morsa del passato in cui esso sembra essere stata imprigionato, ma vuol dire aprirlo a nuove possibilità, all'avvenire. Altra conseguenza essenziale del discorso condotto fino ad ora sull'opera d'arte è il suo divenire un quasi-soggetto (Dufrenne 2023):

Se il mondo [...] non è altro che un sistema di significati dentro il quale già sempre siamo gettati, l'opera d'arte fonda un mondo in quanto fonda un nuovo sistema di significati; l'incontro con essa è come l'incontro con una persona, nel senso che essa non si inserisce semplicemente nel mondo com'è, ma rappresenta una proposta di nuova e diversa sistemazione del mondo, in questo senso anche una *Weltanschauung* (Vattimo 1967: 61-62).

Questa capacità di apertura è letta da Vattimo in continuità con la teoria della formatività sviluppata da Luigi Pareyson nella sua *Estetica* (1954), in cui si teorizza la produzione dell'opera come un processo che «nel fare, inventa il modo di fare». Il procedimento creativo, una volta terminato, avrà come risultato un'opera-mondo che assume il suo valore «[...] non tanto in quanto l'opera viene detta bella e riuscita, ma in quanto, concretamente e storicamente, l'opera stimola e suscita un processo, infiniti processi di interpretazione, e cioè, nel senso definito sopra, discorsi» (Vattimo 1967: 63). Emerge a questo punto del percorso un rischio segnalato da Vattimo stesso: il pericolo in questione ha a che fare con una possibile ricaduta del discorso in una concettualità hegeliana: se, nel tentativo di salvare l'arte dalla propria morte, a riemergere è la funzione fondante ed ontologica del linguaggio, il rischio più evidente è quello di un «ritorno massiccio all'estetica hegeliana, e quindi alla morte dell'arte nel concetto» (ivi: 64). Tuttavia, tale pericolo, sebbene reale, non si presenta se si presta la dovuta attenzione nel concepire l'opera non come “oggetto” di un discorso, ma come interlocutrice di un dialogo. In questo senso, l'opera è un «punto di partenza», non un punto di arrivo e ogni discorso che viene fatto con essa non intende appropriarsene, lasciando così sempre aperto uno scarto di eccedenza. Ciò in concreto significa «prendere sul serio le opere d'arte nei loro contenuti morali, filosofici, esistenziali, invece di ridurli a un dato riguardante la biografia dell'artista e di valutarli sono nella misura in cui servono alla struttura dell'opera» (ivi: 65). Vattimo, risalendo alle radici del problema

estetico, mostra come esso non nasca come domanda sulla costituzione e la fruizione dell'opera d'arte, ma piuttosto come «problema del fatto stesso dell'arte». Ciò disinnescò la teorizzazione aristotelica che ha sempre pensato l'arte come *mimesis* del reale facendo sì che nella modernità si radicasse la concezione secondo la quale l'arte non sarebbe altro che un «atteggiamento fondamentale e costitutivo della coscienza» (ivi: 72). Secondo questa impostazione aristotelica ne deriva come conseguenza un modo di porsi nei confronti delle cose che non è né pratico né conoscitivo, ma estetico. «La soluzione aristotelica, comunque, accettata come indiscutibile per secoli, fece sì che l'estetica si degradasse al rango di poetica: non si trattava più di porre il problema dell'arte alla sua radice, ma solo di trovare il modo di produrre buone opere d'arte, codificandolo e trasmettendolo in manuali» (*ibid.*). Ad invertire la tendenza di questo atteggiamento verso l'arte vi fu la «novità dell'estetica kantiana» che porta di nuovo a considerare l'arte come un fatto non deducibile o spiegabile in base a leggi o esigenze preesistenti. Già in Kant, dunque, esisterebbe uno sforzo per «dare all'arte un fondamento ontologico» (ivi: 73). Questo tentativo di tenere insieme l'ontologia dell'opera d'arte con la sua portata di novità avrà esiti abbastanza precari che porteranno, da un lato, allo sviluppo dell'estetica positivista del gioco e dall'altro all'estetica hegeliana. Ad ereditare la questione vi sarà la filosofia ontologica di Heidegger, la quale offre «gli strumenti per riproporre su basi nuove e meno insufficienti la questione della fondazione ontologica dell'arte» (ivi: 75). Ciò è possibile perché il filosofo tedesco ha reimpostato la stessa questione della verità e dell'essere che ha un legame, rivendicato dagli stessi artisti, molto stretto con l'opera d'arte.

2. L'opera d'arte come evento dell'essere

Prima di proseguire nell'alveo della riflessione vattimiana sull'estetica e analizzarne i risvolti con un'analisi congiunta dell'arte a noi contemporanea, appare utile, se non essenziale, chiarire cosa si intende esattamente con «fondazione ontologica dell'arte», obiettivo principale di tutto il testo *Poesia e ontologia*. È lo stesso Vattimo che lo rivela in modo esplicito: «Con l'espressione fondazione ontologica, che finora non ho definito, intendo provvisoriamente ogni sforzo di riconoscere i rapporti dell'arte con l'essere; cioè non solo con la coscienza dell'uomo, ma con ciò che trascende la coscienza e l'uomo stesso e ne fonda autenticamente la possibilità» (Vattimo, 1967: 76). Tale fondazione ontologica va di pari passo con lo sviluppo di una fenomenologia estetica che non va assolutamente confusa con una descrizione fenomenologica del fatto dell'arte. Tale fenomenologia estetica, che contiene «importanti aperture ontologiche» assume i tratti, per il giovane Vattimo allievo di Pareyson, della teoria della formatività formulata proprio dal maestro nell'*Estetica* del 1954. Ciò che emerge da queste riflessioni, è l'enigmaticità dell'opera d'arte, la quale è capace di presentarsi come un qualcosa di nuovo pur non essendo un fatto

arbitrario: in essa «è all'opera qualcosa di più che la semplice attività dell'artista» (ivi: 80). Seguendo il solco tracciato dalla filosofia heideggeriana in *L'origine dell'opera d'arte*, l'opera diviene «messa in opera della verità», ovvero, in essa diviene visibile l'essere stesso. L'essere, che come ricorda ancora Vattimo, «non è mai la massiccia presenza del dato che può esser visto in diversi modi, ma è l'illuminazione di orizzonti, di ambiti in cui le cose prendono senso, cioè, appunto, ricevono l'essere» (ivi: 88). Ora, la peculiarità che il discorso vattimiano ravvisa nella tematizza dell'essere heideggeriano e, dunque, nell'opera stessa, è la sua debolezza. La celebre espressione del pensiero debole, *summa* di tutta la filosofia vattimiana, rappresenta il tentativo di mettere in luce, in modo definitivo, la fine delle grandi narrazioni, così come ogni tentativo di fondazione ultima. Parlare dell'essere oggi significa, per Vattimo, parlare di quell'apertura precaria e finita che appare nella *Lichtung* solo come un «claros del bosque» (Zambrano 1991) destinato a svanire presto. Tramite il concetto di *Verwindung* mutuato da Heidegger, il filosofo torinese cerca di ripensare l'essere nella sua «torsione» e in tutta la sua finitezza svincolandolo dalle caratteristiche di solidità che l'intera storia della metafisica ha creduto potesse avere. Ciò non significa, come è noto, che non ha più alcun senso interrogarsi sull'essere o filosofare. Piuttosto, non essendoci più una sola grande fondazione totalizzante, esso si frantuma in micronarrazioni che, da differenti prospettive, permettono ancora l'esistenza di un discorso. Un discorso diverso.

L'opera d'arte stessa, come si è visto, essendo «esposizione di un Mondo», ma anche «posizione della Terra» diviene quell'apertura da cui è possibile esperire nuovi sistemi di significato. L'estetica ontologica, dati questi presupposti, diviene anche una filosofia della storia: «Stabilita l'equivalenza esteticità-originarietà, porre il problema dell'opera d'arte significa porre in generale il problema della possibilità di una novità nella storia o, più semplicemente, della possibilità della storia stessa (Vattimo 1967: 92). L'opera, essendo intimamente legata all'evento dell'essere, è essa stesa fondatrice di storia, il che vuol dire che essa è anche apertura sul futuro. Essa, nel creare nuovi mondi, si pone come un'origine che, «lungi dall'essere un puro evento della coscienza del lettore, costituisce un ambito entro cui egli stesso vive e si muove» (ivi: 106). Essa è apertura al futuro, appello alla novità, alla vita, in quanto costante ricerca di un senso che non si esaurisce in un mero sentimento o una scontata contemplazione. È per questo che Vattimo afferma in modo chiaro che essa non può essere un ornamento. Tuttavia, come vedremo tra poco, il teorico del pensiero debole arriverà poi a riconoscere un carattere ornamentale all'opera, inteso in un modo specifico e peculiare. Per ora egli si limita a riconoscere che: «[l'opera d'arte] nasce essenzialmente rivolta al futuro, e non a una futura 'fruizione estetica' che ne faccia un bel prodotto di svago o di ornamento». Essa «pretende di rifondare l'ordine delle cose e la posizione dell'uomo fra esse» (ivi: 107).

3. La spazialità dell'opera e il «divenire decorativo di ogni arte»

Affermare che l'opera intende «rifondare l'ordine delle cose e la posizione dell'uomo fra esse» non è un semplice gioco di parole. Durante il proseguito della sua carriera filosofica, Vattimo prende sempre più consapevolezza del rapporto che sussiste tra l'opera d'arte, l'essere e, soprattutto, la spazialità. Questa riscoperta diviene chiara diversi anni dopo in un saggio che porta il titolo di *Ornamento e monumento* – che offre importanti chiarimenti in merito anche alla relazione a cui accennavamo poc'anzi tra opera d'arte e ornamento – raccolto poi insieme ad altri saggi nella *Fine della modernità* (1985). In questo testo l'attenzione del filosofo torinese è rivolta ad un saggio di Heidegger del 1969 dedicato alla scultura e alle arti dello spazio che porta il titolo *L'arte e lo spazio* (1984). Per Vattimo tale conferenza «segna il culmine di un processo di riscoperta della “spazialità” da parte di Heidegger e dunque un distacco non solo dalle posizioni di *Sein und Zeit* in cui era la temporalità la dimensione guida per la riproposizione del problema dell'essere, ma anche da molte elaborazioni ontologiche successive» (Vattimo 1985: 87-88). Ciò che le analisi vattimiane intendono rilevare è cosa succede se l'esposizione di un Mondo e la produzione della Terra, di cui Heidegger parla in *L'origine dell'opera d'arte* sono pensati in relazione ad un'arte come la scultura. La scoperta a cui si giunge è estremamente interessante: «L'arte e lo spazio, dunque, non si limita affatto ad applicare le tesi del saggio del 1936 alle arti spaziali, ma apporta a quel saggio un chiarimento decisivo» (ivi: 89-90). Il chiarimento riguarda il modo stesso in cui l'opera d'arte arriva a produrre una spazialità che, si badi bene, mantiene esattamente la portata ontologica di cui si diceva in precedenza. Vattimo inizia ad intravedere come l'essere stesso, visibile nell'aprirsi della fenditura che è l'opera, ha anzitutto caratteristiche spaziali: «[...] l'accentuarsi dell'attenzione allo spazio, nel cosiddetto “secondo Heidegger”, non può essere riduttivamente interpretata come il puro e semplice prevalere, quasi un fatto stilistico, di metafore spaziali» (ivi: 88). La *Lichtung* o il *Geviert*, così come l'abitare di cui Heidegger inizia a parlare dopo la *Kehre* non sono puri esercizi di stile: queste parole del lessico spaziale hanno un profondo legame con l'essenza stessa dell'essere che, prima concepito in un predominio assoluto della temporalità, ora inizia a mostrarsi anche nel suo *Einräumen*. Lo spazializzarsi dell'essere si esplicita in una duplice dimensione: «è insieme un “disporre” località e un mettere questi luoghi in relazione con “la libera vastità della contrada”» (ivi: 91). Località (*Ortschaft*) e contrada (*Gegend*) sono proprio i due termini utilizzati da Heidegger nel saggio del 1969 e rappresentano, agli occhi di Vattimo, una importante «specificazione del conflitto tra mondo e terra di cui parla il saggio su *L'origine dell'opera d'arte*» (*ibid.*). Emerge qui la capacità dell'opera d'arte di configurazione di località, creazione di nodi di significanza spaziali che divengono per noi degli orizzonti simbolici nei quali ci muoviamo ed esperiamo il mondo, dando significato a tutto ciò che ci circonda. La dimensione locale

potrebbe essere definita come quella sfera di significati che noi attribuiamo ad un luogo e lo rendono abitabile, facendo di esso non più un'anonima coordinata nel vuoto dello spazio geometrico. La contrada, invece, appare come quella vastità di significati ancora non scoperti, un potenziale di significati che non esistono ancora in concreto ma sono possibili. Per questo, come nota Vattimo: «La scultura è messa in opera della verità in quanto è accadere di spazio autentico (in ciò che esso ha di proprio); e tale accadere è per l'appunto il gioco di località e contrada, nel quale la cosa-opera è bensì posta in primo piano come agente di un (nuovo) ordinamento spaziale, ma anche come punto di fuga verso la vastità libera della contrada» (ivi: 91). In questo senso, l'opera stessa, nell'apertura (*die Offenheit*) della verità che dischiude, che è esposizione di un mondo come dialettica tra località e contrada, pone con sé anche uno sfondo aperto, libero. «[...] Forse mai come in questo scritto su arte e spazio, tuttavia, risulta così chiaro che questi termini non indicano solo l'apertura come inaugurare e fondare, ma anche – e in modo altrettanto essenziale – l'aprire come dilatare, lasciar libero; se si vuole: sfondare, nel senso che richiama i termini “sfondo” e porre sullo sfondo» (ivi: 91-92). Ci avviciniamo, qui, alla valenza «ornamentale» e «decorativa» dell'arte che, tuttavia, il Vattimo di *Poesia e ontologia*, aveva osteggiato nel tentativo di rifondare un'estetica ontologica. Ciò che emerge è la valenza ontologica dell'arte congiunta strettamente ad una sua capacità di «apertura» di spazialità, capace di creare luoghi che, in senso letterale, fanno da sfondo all'esperienza umana vissuta del *Dasein*. Ciò che è di sfondo assume i caratteri della decorazione, ovvero, diviene oggetto di una percezione distratta, proprio perché posto su di uno sfondo. Il *background* non appare affatto un qualcosa di inessenziale ma è ciò che costituisce, in modo più profondo, la nostra esperienza del mondo. Vattimo, portando avanti la sua tesi e traendone le dovute conseguenze, arriva addirittura a riconoscere l'essenza decorativa di ogni fare artistico. Questo sviluppo ha a che fare con un particolare modo di intendere l'apertura dell'essere offerta dall'opera che arriva a creare mondi di significanza spaziali nelle quali ci muoviamo e di cui facciamo sempre parte. Tali configurazioni sono, a tutti gli effetti, delle «decorazioni», sono ciò che rendono il mondo – un insieme fitto di simboli e significati – abitabile. Questo risolto decorativo, come viene sottolineato, non è una invenzione vattimiana ma è già presente, contro ogni senso comune, nella filosofia di Heidegger: «Sembra che per Heidegger non si tratti solo di definire l'arte decorativa come un tipo specifico di arte, né solo di determinare i tratti peculiari dell'arte di oggi, ma di riconoscere il carattere decorativo di ogni arte» (ivi: 93). Per intendere tutto ciò in modo esaustivo bisogna adottare come punto di vista l'interpretazione dell'ontologia heideggeriana come «ontologia debole». Infatti, questo esito «decorativo» dell'essere è spiegabile solo in quanto: «l'accadere dell'essere è [...] nell'ontologia debole heideggeriana, un evento inapparente e marginale, di sfondo» (ivi: 94).

Tali riflessioni confluiscono nel più ampio dibattito sulla

monumentalità, vivo più che mai nel dibattito accademico attuale. Si può partire dalla considerazione che spesso l'estetica heideggeriana è stata vista come un'estetica monumentale. Il monumento, di per sé, è esattamente ciò che si oppone all'ornamento: esso viene eretto per ricordare ed essere monito di un evento o per commemorare qualcuno. Per poter svolgere queste sue funzioni, esso deve essere visibile, ammirabile, deve attrarre l'attenzione e non certo essere frutto di una percezione distratta. Tuttavia, questa è una concezione fuorviante della monumentalità stessa: «Il monumento è bensì fatto per durare, ma non come presenza piena di ciò di cui porta il ricordo; invece, questo rimane appunto solo come ricordo» (*ibid.*). Il rimanere del monumento come mero ricordo, lo pone, dunque, su di un piano differente, debole, in accordo con l'ontologia heideggeriana che ha rimosso dall'essere tutti quei caratteri «forti» tipici dell'impostazione metafisica della storia della filosofia precedente. È per questo che «La monumentalità si dà nel suo essere traccia, resto, residuo, segno della finitezza, della mortalità, del carattere transeunte e non trascendentale delle “forme di vita”» (Bertinetto 2008: 9). In questo senso, sottolinea ancora Vattimo: «[...] l'opera d'arte come accadere della verità debole è pensabile, dal punto di vista heideggeriano, come monumento: anche nel senso del monumento architettonico che contribuisce a costruire lo sfondo della nostra esperienza, ma di per sé, per lo più, resta oggetto di una percezione distratta» (Vattimo 1985: 95). Questa lettura di Vattimo si oppone a quella condotta da Ernst Bloch in *Spirito dell'utopia* (2009), il quale concepisce l'ornamento nella forma di una monumentalità intesa come «svelarsi del nostro volto più vero» (Vattimo, 1985: 95), che si presenta ancora come profondamente classica ed hegeliana. Il punto chiave di questo discorso è la presa d'atto che non vi è alcuna verità profonda ed essenziale: l'arte ornamentale, come creazione di sfondi di significato a cui non si presta attenzione – proprio perché vi siamo dentro – diviene così «il fenomeno centrale dell'estetica» (*ivi*: 96).

4. Dall'utopia totalizzante all'eterotopia comunitaria

La riscoperta della dimensione spaziale dell'opera d'arte, così come dell'essere, ha portato Vattimo ad interrogarsi continuamente sullo statuto di questa *Räumlichkeit*, cercando di pensare con termini e concetti nuovi i risvolti filosofici inaugurati da queste riflessioni. Il concetto di eterotopia rappresenta sicuramente uno di questi tentativi in cui si attua un esercizio di pensiero volto a ripensare il ruolo dell'essere e degli spazi che abitiamo oggi. Vattimo afferma a proposito che «La più radicale trasformazione che si è verificata tra gli anni sessanta e oggi per ciò che riguarda il rapporto tra arte e vita quotidiana si possa descrivere come un passaggio dall'utopia all'eterotopia» (Vattimo 2000: 84). Il concetto di eterotopia, indagato già da Michael Foucault (2001) verso la fine degli anni '60, e riproposto da Vattimo, richiama l'idea di uno «spazio altro», un luogo che è fuori dal nostro immaginario quotidiano, ma non per questo classificabile come irreali (Lago 2016). Eterotopie, infatti, sono anche tutti

quegli spazi “particolari” in cui sembra di entrare in un tempo differente: il cimitero, la prigione, la stazione di polizia, ma anche gli aeroporti; esse richiamano certamente l'esperienza dei non-luoghi (Augé 2009). Tuttavia, nell'ottica del pensiero debole esse hanno una pregnanza estetica non secondaria che Vattimo legge, come si è visto, nei termini di una «liberazione dell'ornamento» (Vattimo 2000: 97). Il discorso sull'eterotopia si presenta in opposizione al concetto di “utopia” elaborato nel XX secolo anche dalla Scuola di Francoforte. In particolare, obiettivo polemico di Vattimo è nuovamente il testo di Bloch *Spirito dell'utopia* in cui si rimane ancora legati a un ideale utopico totalizzante e nostalgico, di impronta hegeliana. Da questa concezione è necessario liberarsi: «Utopia era, secondo la famosa opera di Bloch del 1918, il significato delle avanguardie artistiche primonovecentesche» (ivi: 87). Come ancora sottolinea Vattimo: «Di questa grande utopia unificante – che era utopia dell'unificazione estetica dell'esperienza, e che unificava orientamenti teorici e anche politici diversi [...] oggi non sembra restare granché» (ivi: 87-88). Lo spazio altro eterotopico ha dunque a che fare con la capacità configurativa dell'opera d'arte, ovvero, con la sua capacità di creare nuovi luoghi che non rappresentano una semplice appendice della quotidianità ma che, piuttosto, ci indirizzano verso un tempo ed un luogo differente, verso una nuova forma di esperienza che assume un'importante valenza comunitaria.

Al di là dell'utopia totalizzante e piatta proposta dai teorici francofortesi, Vattimo propende per un'eterotopia comunitaria costituita da differenze, da pluralità e frammenti di spazialità coesistenti ed intrecciati fra di loro, in stretta relazione. Come egli afferma: «Il bello è esperienza di comunità; ma la comunità, proprio quando si realizza come fatto “universale”, subisce un processo di moltiplicazione, di pluralizzazione inarrestabile» (ivi: 92). Questo vuol dire che esistono molteplici eterotopie che rappresentano spazi di interazione e relazione, luoghi interattivi di collaborazione e creazione sociale a cui un'utopia totalizzante come quella di Bloch non poteva sperare di giungere. Queste eterotopie, come spazi di differenza e molteplicità, favoriscono un'esperienza sociale che non si limita a riprodurre strutture predefinite, ma promuove un'interazione dinamica tra individui e comunità, generando nuove forme di appartenenza e dialogo. Come ravvisa ancora Vattimo:

Il dispiego dell'esperienza estetica come esperienza di comunità invece che come apprezzamento di strutture si dà, tuttavia, solo nel mondo della cultura di massa, dello storicismo diffuso, della fine dei sistemi unitari. È per questo che non si tratta di una realizzazione pura e semplice dell'utopia, ma di una sua realizzazione distorta e trasformata: l'utopia estetica si attua solo dispiegandosi come eterotopia (ivi: 94).

Lo spazio altro eterotopico è sempre configurato al plurale e, in questa grande pluralità e molteplicità di differenze, nell'epoca della postmodernità e dello sviluppo dei *mass media*, non è detto, come sosteneva la teoria critica

francofortese, che non possa esserci anche un risvolto diverso dall'alienazione. Citando ancora Heidegger, Vattimo sottolinea che «la capacità dell'opera d'arte di "fare mondo" è pensata sempre al plurale» (ivi: 96). Tutto ciò si lega, ancora una volta, alla liberazione dell'ornamento: «la scoperta del carattere di ornamento dell'estetico, dell'essenza ornamentale del bello, è il senso stesso dell'eterotopia e dell'esperienza estetica» (ivi: 97). La bellezza appare qui nella forma dell'ornamento, nel senso che la dilatazione del «mondo della vita» ha a che fare con molteplici rimandi a possibili mondi di vita, non solo immaginari o marginali che costituiscono essi stessi l'esperienza del mondo. Un'esperienza del bello che «più fondamentalmente che esperienza di una struttura che approviamo [...] è esperienza di appartenenza a una comunità» (ivi: 91) e non necessariamente esito di un'alienazione.

5. *L'arte e l'estetica debole del nuovo spazio urbano*

Dopo aver messo a fuoco lo spostamento dell'asse teorico dall'analisi della temporalità dell'essere alla spazialità in Heidegger, si è visto che Vattimo porta alle estreme conseguenze questo discorso heideggeriano verso la «liberazione dell'ornamento» e del suo carattere decorativo, da intendere nei termini di un'ontologia debole da cui deriva, necessariamente, anche un'estetica nuova, anch'essa indebolita. Inoltre, si è visto come Vattimo lega tutto ciò al concetto di eterotopia che ha una stretta relazione con la moltiplicazione e la pluralità di mondi e sfere di significato nell'epoca della postmodernità. Ciò ha come conseguenza la creazione di molteplici comunità che, relazionandosi tra loro, danno libero sfogo al gioco della differenza. Questa analisi, sebbene sviluppata in tempi differenti, crediamo fortemente possa avere una valenza rinnovatrice per la nostra società contemporanea, producendo effetti e smottamenti anche su terreni teorici e disciplinari differenti dalla filosofia. In particolare, la riflessione filosofica di Vattimo può essere letta in sinergia con l'attività creativa di moltissimi artisti contemporanei che, come lui, si sono interrogati sulla possibilità di un'estetica debole e sulla possibilità di ricreare un nuovo senso di *communitas* e relazione a partire dalla produzione di nuove spazialità che sorgono dai monumenti stessi. Queste spazialità, intese come eterotopie, non sono solo luoghi fisici, ma veri e propri spazi sociali che favoriscono l'incontro, il dialogo e la costruzione di comunità plurali, rompendo con l'omogeneità e l'alienazione tipiche delle utopie moderniste. Da tali premesse del discorso vattimiano possono avere anche risvolti in ambiti urbanistici e architettonici, aprendo così la possibilità di un ripensamento concreto della società verso una riscoperta e una tutela della relazione, contro un crescente automatismo e macchinismo che sembra aver preso il sopravvento sulle nostre vite a causa anche dell'incalzante e fulmineo sviluppo delle tecnologie digitali, così come una diffusione capillare del semio-capitalismo, evolutosi in molteplici forme. Se, come si è visto, la spazialità ha un rapporto essenziale con l'essere e con l'opera d'arte, è proprio in questo incrocio che bisogna ricercare nuove idee per

un ripensamento della situazione attuale. Un riferimento interessante, a tal proposito, è alla possibilità di combinazione delle teorie vattimiane con il lavoro artistico dell'artista svizzero Thomas Hirschhorn. Egli, infatti, ha rappresentato in modo molto pregnante l'idea dell'invenzione di uno spazio a partire da un'opera d'arte "monumentale" che portava con sé i caratteri della precarietà. Il Gramsci Monument realizzato a New York in un parco del Bronx tra luglio e settembre 2013 è un chiaro esempio di un'architettura «debole» nel senso vattimiano. L'esposizione comprendeva uno spazio espositivo, un teatro di piccole dimensioni, un bar che vendeva prodotti artigianali fatti dalle persone del luogo ed un'area internet. Come nota Martinengo, qui: «il monumento è una sorta di performance che mette alla prova del pubblico nuovi spazi di incontro» mostrando degli «spazi che letteralmente affiorano dal monumento stesso» (Martinengo 2021: 81). Questa alterazione dell'ontologia dell'opera d'arte indagata da Hirschhorn, che riprende certamente i presupposti del lavoro svolto da un giovane Vattimo in *Poesia e ontologia*, dove l'obiettivo era proprio l'elaborazione di una nuova ontologia «debole» dell'opera, pone ora l'attenzione sull'«innovazione nella fruizione dello spazio pubblico e, con ciò apre la strada a un percorso critico condiviso da parte delle persone che lo abitano» (ivi: 82). La monumentalità debole sviluppata a partire dalla riflessione vattimiana diviene, dunque, non solo apertura di nuovi *topoi* ma anche spinta vigorosa verso un nuovo *epos* comune che, nelle sembianze di una «scultura sociale» (Beuys 2015), si afferma come punto di disinnescamento del meccanicismo tecno-capitalistico contemporaneo, rallentando quella società automatica (Stiegler 2019) che assume più i tratti di una dis-società senza desiderio (Vignola 2016). In questo senso, come ricorda ancora Martinengo: «l'arte monumentale diventa il medium di un progetto politico vero e proprio: non solo in direzione della risemantizzazione degli spazi di cui si è detto, ma anche nel senso di un luogo che promuove l'analisi critica delle costruzioni sociali contemporanee» (Martinengo 2021: 82). Questo progetto incarna l'eterotopia vattimiana, creando uno spazio "altro" che non si limita a esistere come opera d'arte, ma diventa un luogo di aggregazione sociale e culturale, dove gli abitanti del Bronx hanno potuto collaborare, interagire e costruire relazioni comunitarie attraverso l'arte, sfidando le dinamiche di alienazione urbana. Il risultato di questo lavoro di risemantizzazione è la diretta conseguenza di quella che viene definita un'«alterazione dell'ontologia dell'opera d'arte» (*ibid.*) che permette di fruire dello spazio urbano in modo differente ed innovativo. Questa «precarietà» del monumento – Andrea Pinotti preferisce, piuttosto, parlare di *Nonumento* (2023) – che produce anche nuove spazialità, forme di relazione e interessanti analisi critiche da parte degli abitanti, ha a che fare anche con quella che il filosofo spagnolo Gerard Vilar chiama «precarietà estetica» (2017). È questo il senso dell'arte come accadimento effimero che però mantiene sempre, almeno nella concezione di Vattimo, una «portata fondativa, ma in una forma espressamente indebolita» (Martinengo 2021: 79).

Altro esempio interessante, frutto della combinazione delle teorie di

Vattimo con altri autori contemporanei, è quello che porta verso l'elaborazione di una *weak architecture*. In questo caso il riferimento è all'architetto italiano Andrea Branzi, uno dei pionieri dell'architettura radicale. Pablo Martínez Capdevila, nel suo articolo *Towards a weak architecture: Andrea Branzi and Gianni Vattimo* (2016), nota che è possibile applicare la teoria del filosofo torinese all'architettura per «indebolirla» ed intendere gli spazi prodotti da essa come temporanei, evanescenti, ma non per questo meno importanti. Capdevila applica questa riflessione soprattutto all'opera *Agronica* (1995) di Branzi, la quale rappresenta un tentativo di ibridazione dell'urbano con il rurale, in cui la produzione agricola appare parte integrante dell'urbanizzazione: «The result is an open, light and adaptable constructive system that gives rise to diffuse territorial organizations, lacking representative function and consistent with the changing conditions of a society in constant renewal» (Capdevila 2016: 148). In questa visione, *Agronica* si configura come un'eterotopia architettonica che, rompendo con le strutture rigide e monumentalistiche dell'architettura tradizionale, crea spazi flessibili e aperti che favoriscono l'interazione sociale e la partecipazione comunitaria, rispondendo alle esigenze di una società in continua trasformazione creando il potenziale per sviluppare nuove narrazioni. La prospettiva interessante che scaturisce da questo accostamento è la possibilità concreta di ripensare la riprogettazione urbana in vista di un nuovo modo di fruizione dello spazio pubblico. Non a caso, non mancano riferimenti alla filosofia di Vattimo come «filosofia del giardino e della città» (Sierra 2013). Il fatto che il progetto sia caratterizzato da una «duttilità», contrapposta alla «durezza» e «maestosità» della vecchia impostazione architeturale, permette di pensare un'urbanistica più fluida, aperta, ed in divenire, che possa adattarsi alle necessità contemporanee ed essere ecologica e sostenibile. Questa architettura debole, in quanto eterotopia, non solo ridefinisce lo spazio urbano, ma, abbiamo visto, promuove un senso di appartenenza comunitaria, favorendo relazioni sociali che si sviluppano attraverso la condivisione e la co-creazione degli spazi stessi. Ciò conduce verso l'idea che la *weak architecture* possa farci scoprire un nuovo senso di abitare, gestire e fruire gli spazi urbani. Ovviamente tutti questi sono solo degli spunti che intendono mostrare, ancora una volta, la grande validità e attualità di un pensiero – quello di Vattimo – che è capace di ripensarsi ed entrare in dialogo con molteplici discipline differenti al fine di produrre in termini concreti un cambiamento nella nostra società. La teoria del pensiero debole, così come tutte le proficue analisi sulla prospettazione di un'ontologia dell'opera d'arte, se poste in dialogo con l'*urban art*, con gli artisti contemporanei, con l'architettura, così come con altri spunti tratti da altre discipline, fanno sì che la filosofia di Vattimo possa essere letta come un caleidoscopio di proposte che si pluralizzano e offrono, di volta in volta, soluzioni sempre differenti e attuali per una società che può e deve essere ripensata costantemente per proiettarsi verso il futuro. In questo contesto, il concetto di eterotopia emerge come un potente strumento teorico e pratico per ripensare gli spazi sociali, non come luoghi fissi e immutabili, ma come ambiti

dinamici che generano relazioni, differenze e comunità plurali, contribuendo a contrastare l'alienazione e l'omogeneità del nostro tempo.

Giungendo alle conclusioni, intendiamo sottolineare – evitando ogni tipo di fraintendimento a riguardo – che il ripensamento di una società non avviene semplicemente quando essa è afflitta da un decadimento che la sta portando alla rovina. Reinventare le società e le città che le ospitano significa re-inviare la propria morte entropica e aprirsi, sempre, al movimento della differenza. Questa apertura si realizza pienamente proprio nelle eterotopie, che, come spazi di relazione e creazione sociale, incarnano il potenziale trasformativo dell'estetica debole di Vattimo, favorendo l'apertura di nuovi orizzonti di senso che si reggono su nuovi codici simbolici sempre in divenire, capaci di dare adito alla formazione di nuove relazioni comunitarie e ad un rinnovato rapporto tra l'umano e l'urbano. Ciò vuol dire non chiudersi in sé stessi e lasciare le cose come stanno, come in una finitezza conchiusa, seppur ipoteticamente perfetta. Inventare nuovi modi di mettersi in discussione significa avere aperto quell'orizzonte utopico-eterotopico produttore di differenza e complessità in cui, tra le varie cose, possa riemergere anche un nuovo senso di umanità, di arte e di cultura. È questo, allora, il più grande lascito della filosofia di Gianni Vattimo che, ad ormai un anno dalla sua scomparsa, ci ricorda con la sua eredità filosofica che bisogna sempre diffidare di ogni totalità pacificata perché ogni ordine, ogni sistema, lo si paga sempre con il prezzo della propria libertà.

carlodecontepc@gmail.com

Bibliografia

- Augé, Marc (2009). *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera.
- Bertinetto, Alessandro (2008): *Arte ed estetizzazione nel pensiero di Gianni Vattimo*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», numero speciale, *L'apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*, pp. 1-18.
- Beuys, Josep (2015). *Cos'è l'arte?*. Roma: Castelvecchi.
- Bloch, Ernst (2009). *Spirito dell'utopia*. Milano: Rizzoli.
- Capdevila, Pablo Martínez (2016). *Towards a weak architecture: Andrea Branzi and Gianni Vattimo*, in «Cuadernos de Proyectos Arquitectónicos», 6.
- Dufrenne, Mikel (2023): *Fenomenologia dell'esperienza estetica*. Milano: Aesthetica.
- Foucault, Michel (2001). *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*. Milano: Mimesis.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.
- Gethmann-Siefert, A. (1994), *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik*. Palm & Enke
- Hegel, Georg William Friedrich (2007), *Lezioni di estetica*. Roma-Bari: Laterza.

- Heidegger, Martin (1968), *L'origine dell'opera d'arte* in *Sentieri interrotti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Heidegger, Martin (1971), *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Heidegger, Martin (1984), *L'arte e lo spazio*. Genova: Il melangolo.
- Kandinskij, Vasilij (1955), *Der Wert eines Werkes der konkreten Kunst* in *Essays über Kunst und Künstler*. Stuttgart.
- Lago, Paolo (2016), *La nave, lo spazio e l'altro*. Milano: Mimesis.
- Łucka, Robert (2018), *Architecture and philosophy: The interdisciplinarity and coexistence of two worlds in the light of ethereality*. E3S Web of Conferences, 49, 0069.
- Markus, G. (1996), *Hegel and the End of Art*. *Literature & Aesthetics*, 6, 7-26.
- Martinengo, Alberto (2021), *Prospettive sull'ermeneutica dell'immagine*. Macerata: Quodlibet.
- Pareyson, Luigi (1988), *Estetica. Teoria della formatività*. Milano: Bompiani.
- Pinotti, Andrea (2023), *Nonumento. Un paradosso della memoria*. Milano: Johan & Levi.
- Pippin, R.B. (2015), *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sierra, Jesús David Girado (2013), *Gianni vattimo. Filósofo del jardín y de la ciudad*. *Perseitas*, 1(1), 10.
- Stevanović, Vladimir (2015), *Implications of Vattimo's «Verwindung» of modernism in architectural theory*. *SAJ - Serbian Architectural Journal*, 7(2), pp. 157-172.
- Stiegler, Bernard (2019), *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*. Milano: Meltemi.
- Vattimo, Gianni & Rovatti, Pier Aldo (a cura di) (1995), *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.
- Vattimo, Gianni (1967), *Poesia e ontologia*. Milano: Mursia.
- Vattimo, Gianni (1984), *Introduzione a Heidegger M. (1984). L'arte e lo spazio*. Genova: Il melangolo.
- Vattimo, Gianni (1985), *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2000), *La società trasparente*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2018), *Essere e dintorni*. Milano: La Nave di Teseo.
- Vignola, Paolo (2016), *L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica*. «aut aut», vol. 371, pp. 16-31.
- Vilar, Gerar (2017), *Precariedad, estética y política*. Editorial Circulo Rojo.
- Zambrano, María (1991), *Chiari del bosco*. Milano: Feltrinelli.

Biografia

Carlo De Conte è laureato magistrale all'Università di Torino con una tesi sul metodo organologico di Bernard Stiegler. Tra i suoi interessi figurano l'ermeneutica, la filosofia della tecnica, l'estetica e i *digital e urban studies*. Ha partecipato a vari eventi

internazionali come il convegno della *Society for Philosophy and Technology* ad Eindhoven (2025), al WCP 2024 a Roma e al Congreso Internacional de Hermenéutica Crítica a Madrid (2022). Nell'ultimo anno è stato due volte borsista di formazione all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

From Radical Evil to the Question of Justice: Jean-Luc Nancy and Paul Ricœur

DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ
(Vilnius University)

*From Radical Evil to the Question of Justice: Jean-Luc
Nancy and Paul Ricœur*

Abstract: The wars and unprecedented violence of recent years, not only against people but also against the natural environment, have created such a strong sense of injustice that it has become clear that the previous world, which provided for more or less peaceful coexistence, is no longer valid. It is, therefore, important to consider the question of justice in a much more general way, going beyond politics and law, in the narrow sense, to the question of human existence and its relationship to the world and other people. Drawing on the interpretations of French philosophers Jean-Luc Nancy and Paul Ricœur, this article explores the ontological implications of the evil done and evil endured (action and suffering). It proposes the perspectives of the ontology of freedom and the ontology of the body, which allows us to think about responsibility and justice when a relationship with positive law is complicated, even discredited.

Keywords: radical evil, justice, ontology of freedom, ontology of the body.

It has been observed since ancient times that the question of justice does not begin with abstract considerations of the best world order. It rather arises insistently from the experience of evil. In other words, the demand for justice emerges first and foremost from a sense of injustice, which, in turn, guides the search for justice. Commenting on the appearance of the idea of justice in the ancient Greek world, from Greek tragedy to Plato and Aristotle, Paul Ricoeur writes:

[...] sense of justice and of injustice, it would be better to say here, for what we are first aware of is injustice: “Unjust! What injustice!” we cry. And indeed, it is in the mode of complaint that we penetrate the field of the just and the unjust¹.

Another French philosopher, Jean-Luc Nancy, echoes Ricoeur in stressing the need for justice and the primacy of the sense of injustice. He points out the inseparability of justice from the emergence or creation of the world itself, manifested in irreconcilable tensions as “incongruous incongruity”:

[...] infinite justice is in no way visible. On the contrary, intolerable injustice arises everywhere. There are earthquakes, infectious viruses, and people are criminals, liars, and torturers. [...] This is also why justice is always – and maybe principally – the need for justice, that is, the objection to and protest against injustice, the call that cries for justice, the breath that exhausts itself in calling for it. [...] Justice does not come from the outside (what outside?) to hover above the world, in order to repair it or bring it to completion. It is given with the world, given in the world as the very law of its givenness. Strictly speaking, there is no sovereignty, or church, or set of laws that is not also the world itself, the severed [or carved up] trace that is both inextricable from its horizon and unaccomplishable. One might be tempted to say that there is a justice for the world, and there is a world for justice. But these finalities, or these reciprocal intentions, say rather poorly what such justice is. In itself, the world is the supreme law of its justice: not the given world and the “such that it is,” but the world that springs forth as a properly incongruous incongruity².

Therefore, it is not surprising that today, in Europe, we are also raising the question of justice out of a sense of injustice that has arisen from the war that Russia has started in Ukraine. During this war, Russia has violated numerous treaties of international law; it has repeatedly committed heinous

¹ P. Ricoeur, *Oneself as Another*, translated by K. Blamey, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992, p. 198.

² J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, translated by R. D. Richardson and A. E. O’Byrne, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 188-189.

war crimes. However, the international community in general, and the United Nations in particular, has proven to be completely incapable of responding to this aggression. Now, we are aware that our old world is collapsing, but are we witnesses and participants in creating a new one? Is a new sense emerging, or is the chaos spreading and involving more and more actors? Is there any solution to this situation for the contemporary world other than is the so-called “victor’s justice”? At the beginning of the twentieth century, Walter Benjamin highlighted the paradoxical relationship between violence and law. He spoke of violence as having a law-making and a law-preserving character. Referring to the military law as the “primordial and paradigmatic of all violence used for natural ends,” he drew attention to the victor’s efforts to legitimise victory, to establish it as law, as a just order³. Echoing Benjamin’s thought, Nancy sees the ambivalent relationship between war and law in the very notion of “just war”, which simultaneously subordinates war to law and law to war⁴.

Paradoxically, the contemporary world’s relapse into violent power relations has brought to the fore a passage in Plato’s dialogue *The Republic*, in which Socrates’ interlocutor Glaucon, Plato’s elder brother, expresses an idea that illustrates the attitudes of the sophist Thrasymachus and the “common people” towards justice:

This they affirm to be the origin and nature of justice; – it is a mean or compromise, between the best of all, which is to do injustice and not be punished, and the worst of all, which is to suffer injustice without the power of retaliation; and justice, being at a middle point between the two, is tolerated not as a good, but as the lesser evil, and honoured by reason of the inability of men to do injustice. For no man who is worthy to be called a man would ever submit to such an agreement if he were able to resist; he would be mad if he did. [...] Now that those who practise justice do so involuntarily and because they have not the power to be unjust [...] (Resp. 359a-b).

This line of reasoning presents justice as a means necessary only for the weaker, and the stronger will never accept justice except when imposed against their will. Such reasoning splits the unified structure of human existence as action and suffering into separate parts, declaring that to suffer injustice without the power of retribution is the ultimate evil or injustice, and to do injustice and not be punished is the best of all. In this way, we might say that the aggressor succumbs to the temptation of the Ring of Gyges, which makes its owner invisible and promises to avoid an inherent aspect of the experience: bodily vulnerability and suffering. The opposite temptation is to expect the victim to

³ W. Benjamin, “Critique of Violence,” in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, translated by E. Jephcott, New York, Schocken Books, 1978, p. 283.

⁴ J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, cit., p. 107.

remain a perfect victim or sacrifice, that is, to embody pure passivity. If we do not succumb to these temptations, however, we must admit that we define evil in a much more fundamental way, considering both the evil done (action) and the evil endured (suffering). The field of the problem of evil, thus defined, requires an analysis of existence as a structure of action and suffering, considering the evil done in the context of the ontology of freedom and the evil suffered in the context of the ontology of the body. However, by distinguishing between the ontology of freedom and the ontology of the body, we do not want to maintain a dualism of soul and body, but, on the contrary, we rely on the assumption of the embodiment of freedom. In other words, we approach the aspect of activity not only from the perspective of the ontology of freedom but also from the perspective of the ontology of the body; similarly, we approach the aspect of passivity not only from the perspective of the ontology of the body but also from the perspective of the ontology of freedom.

In this article, we will explore the ontological implications of evil done and evil suffered through the interpretations of contemporary French philosophers Jean-Luc Nancy and Paul Ricœur. And later on, in light of this analysis of evil, we will try to return to the question of justice.

1. *Radical Evil and the Ontology of Freedom*

Ricœur's analysis of evil, beginning with the hermeneutics of the symbolism of evil, has revealed the dialectic between the consciousness of the evil suffered and the consciousness of the evil done, in which the schema of the exteriority of evil (the evil as a tragic event that I have suffered, that has happened to me, that I can only passively endure) and the schema of the interiority of evil (the evil that I have inflicted, the evil that arises from my freedom) are constantly intertwined.⁵ This dialectic has taken different forms throughout history. The modern thought on evil has taken as its framework the scheme of interiority developed in Immanuel Kant's reflection on evil, in which evil is seen as arising

⁵ P. Ricœur, *The Symbolism of Evil*, translated by E. Buchanan, Boston, Beacon Press, 1972; P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, edited by D. Ihde, London, The Athlone Press, 1974, pp. 269-377. Ricœur describes the different notions of evil by analysing the symbols of evil (stain, sin, guilt) and interprets the dynamics of the symbols of evil using Georg Hegel's scheme of dialectics, in which one notion of evil is overcome while preserving the other. In keeping with Ricœur's own intentions, it would probably be more accurate to speak of a conflict of interpretations – a conflict between the hermeneutics of suffering and the hermeneutics of guilt – than of a Hegelian dialectic. This is particularly true in the period following *Freud and Philosophy*. Ricœur writes: "For me, the passage through Freud was of critical importance; besides the decreased concentration I owe to him on the problem of guilt, and a greater attention to underserved suffering, I owe to the preparation of my book on Freud the acknowledgement of the speculative constraints tied to what I have called the conflict of interpretations" (P. Ricœur, "Intellectual Autobiography," in *The Philosophy of Paul Ricœur*, edited by L. E. Hahn, Chicago, Open Court, 1995, p. 21).

from my freedom. At the same time, it becomes clear that there is unavoidable tension within this scheme: for Kant, freedom is both the power to grasp and apply the moral law and the power to violate it. Nancy, in turn, develops an ontology of freedom while simultaneously reflecting on a contemporary radical or absolute evil that has lost its relation to the law. However, here we must bear in mind that Kant spoke of radical evil in order to grasp the root of evil, whereas Nancy (and we in this article) associate radical evil with its excessive character.

Let us, therefore, look more closely at Kant's way of reasoning to see how the ontological analysis of Nancy and Ricoeur modifies it. As is known, it was Kant who introduced the concept of "radical evil" (radical Böse) into the philosophical discourse of modernity. However, he withdrew from it: he did not dare to recognize the malicious reason and unconditionally bad will operating in man, which could jeopardize the entire Enlightenment project. Recognizing reason and will as seeking to violate the moral imperative, the subject would turn into a diabolical being⁶. However, we should not lose sight of the fact that when raising the question of "radical evil," Kant was looking for the root of evil in human nature, and, therefore, he did not want to admit that man as such is a diabolical being. Researchers of Kant's philosophy, Richard J. Bernstein and John R. Silber, note the internal contradiction of his position, arising from the tension between different levels of analysis of evil: the metaphysical level (the definition of human nature) and the existential level (the possibility of choosing evil). They point out that by recognizing not only the will (Wille) as the rational aspect of the will (i.e., the law-legislating will) but also the will (Willkür) as the power to choose between different possibilities, Kant, without contradicting himself, cannot in any way exclude the possibility that at the existential level, some people can become devilish because such a conclusion is implied in the very concept of a free choice, or free decision (Willkür)⁷. Moreover, an interpretation of Kant's philosophy that emphasizes the existential aspect would make it possible to link the possibility of choosing evil, implied in free decision, with the notion of existence itself as a possibility; it is Martin Heidegger and Jean-Luc Nancy who have developed this kind of interpretation of Kant's philosophy. It reverses the very logic of Kant's argumentation and shows that the a priori level is derived from the facticity of being. For example, Nancy, following the Heideggerian interpretation of Kant, claims that the phenomenon of evil is essential to the formulation of the moral law itself: the fact of evil, i.e., the fact that evil already exists, allows for the formulation of a categorical imperative. In other words, the categorical

⁶ I. Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, translated by W. S. Pluhar, introduction by S. R. Palmquist, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 2009, p. 39.

⁷ R. J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge, Oxford, Polity Press, 2002, p. 43; J. R. Silber, "Kant at Auschwitz," in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, edited by G. Funke and Th. Seebohm, Washington, DC, Centre for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991, pp. 198-199.

imperative is an imperative for a finite, conditioned being who does not behave properly⁸.

In this context, Nancy's theoretical-historical analysis of the concept of evil is worth examining in further detail. Nancy distinguishes three theoretically and historically developed ways of talking about evil: in the first case, evil is spoken of as misfortune or failure; in the second – as a disease or accidental disorder; thirdly, evil is called simple, pure, or absolute⁹. Each of these ways of articulating evil is specific to a particular historical epoch or world configuration. The first way of articulating evil was typical of ancient culture. It perceived evil as a failure or a fatal, tragic event that happened by the divine will. There is no subjective guilt here; rather, evil as misfortune or fatality is fundamentally rooted in the very existence of man as a mortal, as opposed to the blessed existence of the immortal gods. The second way of articulating evil is characteristic of both philosophical and theological, as well as modern, rational thinking, which confronts evil as a dysfunction of the world or a disease that disrupts an essentially just order. So evil here is the violation or disruption of the normative order or the normatively “healthy” order. Such evil is not fatal – by taking appropriate actions, it can be removed, and the order can be restored, regardless of whether the disruption of the order itself was subjective (sin, guilt) or objective (disease or even death). A third way of talking about evil in an absolute and radical sense, characteristic of the contemporary world, according to Nancy, highlights it as an evil of “complete nihilism”¹⁰. In the latter sense, evil turns out to be fundamentally related to freedom itself, its groundlessness, and, unlike the previous ways of articulating evil, it is not defined negatively, i.e., as a lack of good, but positively, i.e., as having a reality of its own (attracting or repelling evil for the sake of evil itself).

Reflection on the historical development of the concept of evil reveals a transition from the schema of the exteriority of evil to the schema of the interiority of evil, from myth to ethics (this trend is traced by both Nancy and Ricoeur). However, as we have seen, this tendency does not mean that the ontological dimension of evil is lost; on the contrary, we return to it by highlighting the existential dimension of ethics itself.

Thus, the third way of articulating evil, which Nancy attributes to the contemporary world, “radicalizes” the Kantian problematics of radical evil by

⁸ S. Sparks, “The Experience of Evil: Kant and Nancy,” in *Theoretical Interpretations of the Holocaust*, edited by Dan Stone, Berlin, Brill, 2001, pp. 207-211. Ricoeur, reflecting on the prohibitive nature of the law in a slightly different context, makes a similar point when he writes: “It is because violence taints all the relations of interaction, because the power-over exerted by an agent on the patient of action, that the commandment becomes law, and the law, prohibition: “Thou shalt not kill” (Ricoeur, *Oneself as Another*, cit., p. 351).

⁹ J.-L. Nancy, “Considerazioni sul male,” in *Il Male. Scritture sul male e sul dolore*, a cura di F. Rella, traduzione di F. Rella, Bologna, Edizioni Pendragon, 2001, p. 101.

¹⁰ Nancy, “Considerazioni sul male,” cit., p. 108.

“inscribing” evil into freedom as such. Juxtaposing the Kantian and the contemporary conceptions of evil, Nancy argues that for Kant, radical evil was inseparable from the law, and in a sense, the ability to recognize evil was protected by the law itself. Having chosen evil, that is, having violated the law, a person knew that he/she was doing wrong. Meanwhile, the evil of our time “is a perversion of the law, such that it is overturned and consigned entirely to the ‘concentration-in-itself’ of a subject who no longer ‘knows’ itself as ‘evil’, which is simply the sinking, let’s say ‘autistic’, into itself of a being that denies existence itself”¹¹. Explaining the concept of evil as “complete nihilism” from the point of view of the subject’s existence, Nancy points out that there are two ways of being oneself: to be in oneself (or to oneself) and to be for the other (as well as for the other in oneself). Therefore, absolute evil is attributed to a person’s excessive desire to be oneself (its over-identity and over-essentiality) because, in this way, the person turns against his own existence, its openness to the other¹². The inability to imagine another who is not like you and to realize that the world is not for you alone leads to that kind of evil¹³.

To deepen the analysis and emphasize the ontological aspect of the problem of evil, both Nancy and Ricoeur turn to Heidegger. Martin Heidegger’s concept of nothingness, conceived of as a certain way in which Being gives itself, is more helpful because nothingness, not being any entity, allows the groundlessness and contingency of being to appear. Although nothingness seems to have anything to do with destructiveness, in the latter sense, it also reveals its nihilative nature. In the “Letter on Humanism,” Heidegger writes:

With healing, evil appears all the more in the clearing of Being. The essence of evil does not consist in the mere baseness of human action, but rather in the malice of rage. Both of these, however, healing and the raging, can essentially occur only in Being, insofar as Being itself is what is contested. In it is concealed the essential provenance of nihilation. What nihilates illuminates itself as the negative. [...] Every “no” that does not mistake itself as wilful assertion of the positing power of subjectivity, but rather remains a letting-be of ek-sistence, answers to the claim of the nihilation illumined¹⁴.

¹¹ Nancy, “Considerazioni sul male,” cit., p. 107.

¹² Nancy, “Considerazioni sul male,” cit., p. 108.

¹³ Hannah Arendt illustrates this by the example of Adolf Eichmann, one of the organizers of the Holocaust, and his “autistic” behaviour during his interrogation: he poured out his heart to the German Jew who interrogated him and explained that it was no fault of his that he only reached the rank of lieutenant colonel in the SS and was not promoted (H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, revised and enlarged edition, New York, The Viking Press, 1964, p. 287).

¹⁴ M. Heidegger, “Letter on Humanism,” in *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, edited by D. F. Krell, 2nd revised and expanded edition, San Francisco, Harper, 1993, p. 260.

Reflecting on this passage in Heidegger's "Letter on Humanism," Nancy writes that the freedom that turns against itself cannot be interpreted as a mere exposure of man's "wickedness" in opposition to the generosity of being. The fact that we distinguish between these two possibilities – healing and the raging – means that "evil is possible as the "rage" that precipitates being into the nothingness that it also is"¹⁵. On the other hand, by asking how an ek-sistence that is put into nothingness can be distinguished from an ek-sistence that is set up for its own possibility, i.e., how one nothingness can be distinguished from the other, Nancy replies that any predefinition of evil would be a retreat from the necessity to thinking the possibility of evil as a possibility of ek-sistence¹⁶. This means that no matter how deep the roots of evil go, even if they reach to the "rage" of existence itself, evil must be considered as a possibility for our existence. This interpretation seems to allow Nancy to stay within an ethical perspective without abdicating absolute responsibility for the meaning/sense of the world.

In this groundlessness of being, Nancy sees the origins of freedom that can turn against itself or withdraw from itself. Freedom is not a human quality or property; rather, it is liberation itself, being beyond oneself, withdrawing from oneself. According to Nancy, evil "is a possibility of the existent only in the sense that in evil the existent withdraws existence into the abyss of being – pure immanence or pure transcendence – instead of letting being withdraw into the existentiality of existence"¹⁷. It is in this sense, in relation to existence, that freedom is the ability to choose good or bad. Suppressing or taking away the existentiality of existence (which can take many forms beyond killing) is a decision that takes away the possibility of a decision, leaving nothing left to decide. As we can see, the decision here is also not interpreted in a moral sense. Therefore, the choice of good or evil does not mean an attitude towards the content of "values" or "norms" but a relationship with existence. According to Nancy, a decision that chooses evil "does not know itself as evil"; it can appear to itself as "good," "taken," or "resolved." Concurrently, an authentic decision holds open the very possibility of a decision. Paradoxically, the authentic decision also does not know itself as a decision that chooses the good; it cannot present itself as "good" "because as deciding, and not as already decided, the decision is at every moment new"¹⁸. However, the authentic decision, which retains the difference of in-decision, does not mean the possibility of doing "anything" or letting it be done. This would invalidate the decision itself. It is rather involved in obligation and responsibility in the sense that it appears

¹⁵ J.-L. Nancy, *A Finite Thinking*, edited by S. Sparks, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 191.

¹⁶ Nancy, *A Finite Thinking*, cit., p. 192.

¹⁷ Nancy, *A Finite Thinking*, cit., p. 128.

¹⁸ Nancy, *A Finite Thinking*, cit., p. 162.

before every imperative and every law as freedom in relation to the law or as “law withdrawn from every form of law”¹⁹.

As we have seen, Nancy’s ontology of freedom is based on Heidegger’s groundlessness of being, but it is precisely on the issue of Heidegger’s groundlessness of being that the positions of Nancy and Ricœur differ. According to Ricœur, in Heidegger’s case, we are dealing not with evil but with an “ontological trait, prior to any ethics”²⁰. Therefore, Ricœur regrets that “Heidegger does not show how one could travel the opposite path – from ontology toward ethics”²¹. Since Being itself is understood by Heidegger as a contest between healing and rage, this “letting-be of ek-sistence,” which, according to Ricœur, responds to the claim of nihilation, turns out to be the deepest level of passivity, from which there is no transition to ethics. Also, it is not only the transition from ethics to ontology but also the transition from ontology to ethics that is central to Ricœur’s considerations on justice. We therefore suggest that the embodiment of freedom, and thus the link between the ontology of freedom and the ontology of the body, could be the thread that prevents the loss of the ethical dimension.

2. *The Ontology of the Body*

The phenomenon of the body, which escapes both Kant’s and Heidegger’s reflections on freedom, leaves a certain gap or lacuna. In fact, we must note that although Kant does not extend his analysis of the phenomenon of the body, it appears in his lectures on ethics and confirms its fundamental role. Kant indicates that the embodiment of freedom expresses the very concreteness of our existence and, let us add, our presence in concrete situations, to which we must respond without abandoning them:

[...] if the body belonged to life in a contingent way, not as a condition of life, but as a state of it, so that we could take it off if we wanted; if we could slip out of one body and enter another, like a country, then we could dispose over the body, it would then be subject to our free choice, albeit that in that case we would not be disposing over our life, but only over our state, over the movable goods, the chattels, that pertained to life. But now the body is the total condition of life, so that we have no other concept of our existence save that mediated by our body, and since the use of our freedom is possible only through the body, we see that the body constitutes a part of our self²².

¹⁹ Nancy, *A Finite Thinking*, cit., p. 163.

²⁰ Ricœur, *Oneself as Another*, cit., p. 349.

²¹ Ricœur, *Oneself as Another*, cit., p. 349.

²² I. Kant, *Lectures on Ethics*, edited by P. Heath and J. B. Schneewind, translated by P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 144.

Although the phenomenon of the body, or rather the sensitive (living) body, is central to both Ricoeur's and Nancy's notions of justice, they move in different directions in their interpretations of corporeality. First, Ricoeur seeks to show how the phenomenon of the body (suffering and action) shapes the reciprocity of interpersonal relations. Nancy's description, on the contrary, seeks to not only reveal the body's entanglement in the multiple relations of the world but also to rethink the notion of meaning/sense itself in terms of suffering and anguish.

We will try to briefly outline the specificities of these two approaches and show how the ontology of the sensitive body enables us to articulate the question of justice. Ricoeur's ontology of the sensitive body leads us to understand human existence as action and suffering²³. It allows us to grasp the structure of intersubjectivity implicit here, which is fundamental to the definition of both ethics and justice. Indeed, Ricoeur takes a circuitous route to the ontology of the sensitive body in order to show how the fundamental concepts of self-esteem and self-respect that define interpersonal relations are rooted in this phenomenon. Ricoeur's detour is through Kant's philosophy and helps us to link the theme of the categorical imperative and freedom mentioned at the beginning with the theme of corporeality discussed here. Ricoeur begins with the second formulation of Kant's categorical imperative, which instructs us to behave in such a way that the human being, both in his own person and in the person of the other, is regarded as an end in himself and not merely a means in his own power. According to Ricoeur, injustice, violence against the other person, occurs when the delicate balance between action and suffering is disturbed, and the other is reduced to pure suffering. He writes:

The power-over, grafted onto the initial dissymmetry between what one does and what is done to another – in other words, what the other suffers – can be held to be the occasion par excellence of the evil of violence. The descending slope is easy to mark off, from influence, the gentle form of holding power-over, all the way to torture, the extreme form of abuse. Even in the domain of physical violence, considered the abusive use of force against others, the figures of evil are innumerable, from the simple

²³ Here I would like to mention Jean-Luc Amalric's article, which explores the passage from the evil committed to the evil undergone in Ricoeur's reflection on evil and considers Ricoeur's idea that suffering is not the same as pain. This enables us to situate suffering precisely within the context of intersubjective relations, including war: "For Ricoeur, the fact that we still experience suffering as an evil testifies to the "extraordinary intertwining" of the phenomena of suffering and guilt. And it also remains true that the portion of suffering that results from the action of humans on each other is enormous. It seems to me, as such, that the theme of the "human being who acts and suffers" – which becomes central in *Oneself as Another* – corresponds precisely to the taking into account of this *profound entanglement of action and suffering* at the core of human plurality" (J.-L. Amalric, "Finitude, Culpability, and Suffering: The Question of Evil in Ricoeur," in *A Companion to Ricoeur's Fallible Man*, edited by S. Davidson, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2019, p. 195.

use of threats, passing through all the degrees of constraint, and ending in murder. In all these diverse forms, violence is equivalent to the diminishment or the destruction of the power-to-do of others. But there is something even worse: in torture, what the tormentor seeks to reach and sometimes – alas! – succeeds in destroying is the victim’s self-esteem, esteem which our passage by way of the norm has elevated to the level of self-respect. What is called humiliation – a horrible caricature of humility – is nothing else than the destruction of self-respect, beyond the destruction of the power-to-act. Here we seem to have reached the depths of evil²⁴.

If we return to Ricoeur’s critique of Heidegger’s groundlessness of being (on which, as we have said, Nancy based his ontology of freedom) as the deepest level of passivity, from which Ricoeur argued that no ethics could be derived, if we compare it with the passivity of bodily existence, which makes the phenomenon of suffering possible, we could say that for Ricoeur the latter becomes precisely the possibility of ethics (and at the same time the possibility of radical evil and justice). In Ricoeur words, “[...] the passivity belonging to the metacategory of one’s own body overlaps with the passivity belonging to the category of other people; the passivity of the suffering self becomes indistinguishable from the passivity of being the victim of other (than) self”²⁵. The bodily suffering through which the passivity of my existence is given thus becomes the precondition for the perception of the suffering of the other and the establishment of an intersubjective relationship defined not in terms of power, but in terms of action and suffering. Accordingly, the pursuit of justice here would imply the desire to maintain a balance between action and suffering.

Nancy, for his part, examines the phenomenon of suffering by drawing his attention to the changing meaning of the suffering body. In the past, the suffering body was “quivering,” pathos-laden, and rich with signs, and suffering was confused with jouissance, torture, and sacrifice. But the suffering body of our time is broken, dismembered, shrunken, without any meaning, and for no reason²⁶. Moreover, Nancy argues that even the notion of the sensitive/living body (flesh), which is overloaded with meaning and retains a strong egological trace, should be replaced by the more neutral notion of the body, for the world to come is now a world of bodies and suffering is simply there, without meaning. According to Nancy, it is not only in hospitals that we will find such an “anaesthetized” body; even in wars, there is no longer a passionate glorification of suffering, only the cold horror of shameful stupidity. Nancy argues that it is only in the face of the body, thus abandoned, that we can think

²⁴ Ricoeur, *Oneself as Another*, cit., p. 220.

²⁵ Ricoeur, *Oneself as Another*, cit., p. 320.

²⁶ J.-L. Nancy, *The Sense of the World*, translated by J. S. Librett, Minneapolis, London, The University of Minnesota Press, 1997, p. 149.

of belonging to suffering without projecting redemption or final anaesthesia. In other words, the meaninglessness of the suffering body allows us to stand in the face of the obscurity of meaning/sense, to think of meaning/sense itself not as revealed, granted, or conquered but as suffered. Suffering as an archi-transcendental condition of meaning/sense is, according to Nancy, nude exposition to it, disproportionate, impenetrable hardness to constitute meaning/sense. This suffering is echoed in Nancy's text fragment from *Noli me tangere*:

[...] at the very least "Do not touch me" is necessarily in a register of warning before a danger ("You're going to hurt me" or "I'm going to hurt you," "You're challenging my integrity" or "I have to defend myself"). To say it in a word, and making a kind of saying out of it – difficult to avoid – "Don't touch me" is a phrase that touches and that cannot not touch, even when isolated from every context. It says something about touching in general, or it touches on the sensitive point of touching: on this sensitive point that touching constitutes par excellence (it is, in sum, "the" point of the sensitive) and on what forms the sensitive point within it. But this point is precisely the point where touching does not touch and where it must not touch in order to carry out its touch (its art, its tact, its grace): the point or the space without dimension that separates what touching gathers together, the line that separates the touching from the touched and thus the touch from itself²⁷.

This "Do not touch me," exposed in the dismembered and broken bodies, separates the touching from the touched and excludes any meaning we might wish to give to suffering. In this respect, Nancy is quite close to Emmanuel Levinas, who spoke of "useless suffering" and rejected any attempt to justify the suffering of the other²⁸. So, in suffering, the relation is immediately ethical. This ethic is based not on shared values but on mutual bodily exposure. Moreover, for Nancy, the self itself is a relation, and as such, it can never be closed on itself.

3. *Towards Justice*

Our aim here is not to present the detailed and nuanced conceptions of justice of Ricœur and Nancy²⁹ but rather make some observations that might help us

²⁷ J.-L. Nancy, *Noli me tangere: On the Raising of the Body*, translated by S. Clift, P.-A. Brault, and M. Naas, New York, Fordham University Press, 2008, p. 13.

²⁸ E. Levinas, "Useless suffering," *The Provocation of Levinas*, ed. R. Bernasconi, D. Wood, London and New York, Routledge, 1988, pp. 156-167.

²⁹ Paul Ricœur has devoted many texts to the analysis of justice. We will mention just a few of them here. First of all, in *Soi-même comme un autre* (1990), the question of justice is discussed in the context of ethics, and in *Le Juste 1* (1995; English translation, 2000), a two-volume set of lectures, and *Le Juste 2* (2001), the question of justice appears at the intersection of philosophical and legal discourse. In many

to articulate the question of justice in the face of the radical evil of war. Both thinkers break through the narrow logic of war, which knows only the victor's justice, and try to remind us of infinite justice and our responsibility. Both thinkers stress the importance of principles of equality and asymmetry (Ricœur) or equality and singularity (Nancy). Ricœur already sees these principles in the Golden Rule, which we find formulated in both the Jewish (Hillel) and Christian (Paul, Luke, Matthew) religious traditions. It can be formulated negatively, as a prohibition ("Do not do unto your neighbour what you would hate him to do to you"), or positively, as a commandment ("Treat others as you would like them to treat you"). But what Ricœur finds most impressive and surprising is that there is no demand for equality of all: in other words, the demand for reciprocity is based on the initial asymmetry between the one who acts and the one who suffers³⁰. Thus, justice will demand symmetry (even if the wrongdoer would never "submit to such an agreement if he could resist"), and asymmetry as well, showing the difference between the positions of the aggressor and the victim.

Nancy, for his part, formulates the question of justice in terms of a distinction between the two senses of *juste*: (1) justice and (2) exactitude³¹. However, he does not distinguish between these two meanings in order to abandon one of them, but, on the contrary, in order to refer to both. Thus, justice in the moral sense is complemented here by exactitude, i.e. what is fitting, since what is right/appropriate is to give to the other what belongs to him, what is proper. This, in turn, allows Nancy's concept of justice to combine the demands of equality and singularity (difference, incommensurability), even though there is a gap between them, because, as Nancy says, we will never be able to give everyone what belongs to them. Nancy thus formulates the demand for absolute justice as an imperative to achieve as much justice as possible, which allows him to speak of a being-together and sharing even if we don't know exactly what or who is an "existing singular" and where it begins and ends:

The measure of the suitability [la convenance] – the law of the law, or absolute justice – is only in the sharing itself and in the exceptional singularity of each – of each instance [cas], each according to this sharing. Yet, this sharing is not given, and "each" is not given (that which is the

texts, Jean-Luc Nancy touches on the question of justice but only in passing, leaving much to be inferred. Justice appears in the context of suffering and violence, of the creation of the world (*Le sens du monde* (1993), *Être singulier pluriel* (1996), *La création du monde ou la mondialisation* (2002)), of the political discourse (*L'expérience de la liberté* (1988), *Vérité de la démocratie* (2008)), and so on. It is also worth mentioning the booklet *Juste impossible* (2007), which publishes Nancy's lecture to children and young people and the answers to the audience's questions in 2006.

³⁰ Ricœur, *Oneself as Another*, cit., p. 219.

³¹ Nancy, *Being Singular Plural*, cit., pp. 81, 186; J.-L. Nancy, *Juste impossible*, Paris, Bayard, 2007, p. 12.

unity of each part, the occurrence of its instance, the configuration of each world). This is not an accomplished distribution. The world is not given. It is itself the giving [le don]. The world is its own creation (this is what “creation” means). Its sharing is put into play at each instant: the universe in expansion, the un-limitation of individuals, the infinite need of justice. [...] And this also entails that one not know exactly (that one not know “au juste,” as is said in French) what or who is an “existing singular,” neither where it begins nor where it ends. Because of the incessant giving and sharing of the world, one does not know where the sharing of a stone starts or finishes, or where the sharing of a person starts or finishes³².

In very general terms, then, Nancy’s conception of the creation of the world shows justice as a dynamic and never-ending quest, while Ricoeur’s is more concerned with the search for a just and wise practical solution, oriented to a particular situation, inseparable from the sense of injustice, as it guides us through the difficulties and conflicts of applying the rule of justice.

4. *Conclusions*

The experience of the radical evil of war has placed us in a situation that is both urgent and undecidable. Therefore, it was necessary to take a philosophical detour to analyze the problem of evil, starting from the ontology of freedom. The diagnosis of our contemporary situation as a “complete nihilism”, inseparable from the groundlessness of freedom, led to the identification of radical forms of evil, which consisted in the autistic denial of openness both to existence itself and to the other. In turn, the ontology of the body, which made it possible to recognize existence as action and suffering, broke through the logic of power relations as action and reaction. Research into Ricoeur’s ontology of the body has allowed us to question the Thrasymachian principle of justice as the benefit of the strong by showing action and suffering as non-eliminable aspects of bodily existence. Ricoeur showed that the destruction of the victim’s self-esteem and power to act, as witnessed by suffering, demands a justice that combines the principles of equality and asymmetry, that is, a justice that distinguishes between aggressor and victim. Following Nancy, who defined justice as the indeterminacy, incalculability, and incommensurability of being, we have also acknowledged the perspective of infinite justice, inseparable from the realization that we are never just enough.

danute.baceviciute@fsf.vu.lt

³² Nancy, *Being Singular Plural*, cit., pp. 185-186.

Biographical note

Danutė Bacevičiūtė is Associate Professor of Philosophy at the Centre for Religious Studies and Research of Vilnius University and Research Fellow at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute. She is the co-author of two collective monographs, *Secularisation and Contemporary Culture*, edited by Rita Šerpytytė (2013), *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics*, with Tomas Sodeika and Rita Šerpytytė (2015). She is also co-editor of the scholarly journal *Athena: filosofijos studijos*. Her recent work deals with issues of ethics and phenomenological time analysis.