

SALVATORE RINDONE

# PENSIERO DELLA TRASCENDENZA E PENSIERO DELLA TEMPORALITÀ

LUIGI PAREYSON E GIANNI VATTIMO  
INTERPRETI DI HEIDEGGER



Studia Anselmiana – Roma  
2017

Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità è il binomio che risulta dall'interpretazione che Pareyson e Vattimo fanno del pensiero di Heidegger. Da questo duplice accostamento nasce la possibilità di rinvenire la genealogia del pensiero dei due filosofi italiani, nonché di rintracciare una rilettura dell'intera opera del filosofo tedesco. La divisione in due parti del saggio favorisce sia una lettura accurata circa la recezione del pensiero di Heidegger in Italia sia una sua possibile interpretazione come pensiero che si pone al crocevia della filosofia occidentale, alla fine della metafisica, e che inaugura un nuovo modo di considerare l'ermeneutica, elemento comune quest'ultimo della riflessione dei tre filosofi. La complessità di sguardi e di linguaggi che emergono da questo intreccio danno ragione di una questione interpretativa sull'ontologia e sul cristianesimo che tuttora rimane aperta: si è ancora chiamati a scegliere tra trascendenza e temporalità, oppure non esiste trascendenza che non sia già temporalità?

*Sull'autore:*

Salvatore Rindone (1987) è sacerdote della diocesi di Piazza Armerina (EN) e dottore in Filosofia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo in Urbe. Insegna presso l'ISSR della sua diocesi e collabora con alcune riviste italiane come traduttore, curatore e saggista. Specialista su temi di filosofia contemporanea e di filosofia della religione, ha scritto sul pensiero e l'opera di Pareyson e di Vattimo ed è co-curatore del volume *Ermeneutica, religione, politica. Intorno a Gianni Vattimo* (Roma, Aracne 2017). Il presente libro è la pubblicazione integrale della sua tesi di dottorato discussa nel giugno 2016, tesi vincitrice del "Premio S. Anselmo 2017".

# INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	XIII
PREFAZIONE (di Gianni Vattimo).....	1
INTRODUZIONE.....	3

## PRIMA PARTE

### GENEALOGIA HEIDEGGERIANA DEL PENSIERO DI LUIGI PAREYSON E DI GIANNI VATTIMO

Capitolo I: La recezione italiana di Heidegger.....	15
1. La filosofia italiana di fine anni '20 e la prima recezione di <i>Sein und Zeit</i> .....	16
2. La recezione esistenzialista di Heidegger.....	21
3. La recezione ontologico-metafisica di Heidegger .....	34
3.1 La recezione ontologico-metafisica prima della <i>Kehre</i> .....	36
3.2 La questione della <i>Kehre</i> heideggeriana .....	40
3.3 La recezione ontologico-metafisica dopo la <i>Kehre</i> .....	42
4. La recezione ermeneutica e/o fenomenologica di Heidegger .....	48
4.1 In che senso una recezione ermeneutica e/o fenomenologica di Heidegger?.....	50
4.2 L'interpretazione ermeneutica del pensiero di Heidegger in Caracciolo, Olivetti e Volpi .....	57
Conclusione .....	65

Capitolo II: Dall'esistenzialismo al personalismo ontologico: il percorso storico-speculativo della prima maturità di Pareyson. ....	67
1. L'incontro del giovane Pareyson con l' <i>Existenzphilosophie</i> .....	70
1.1 Pareyson dinanzi all'esistenzialismo di Jaspers e di Heidegger. ....	72
1.1.1 «Esistenzial» heideggeriano ed «existenziell» jaspersiano .....	75
1.1.2 Esistenzialità formale e naufragio dell'essere .....	77
1.2 L'interpretazione pareysoniana di <i>Sein und Zeit</i> .....	80
1.2.1 Il <i>Dasein</i> .....	82
1.2.2 La filosofia come «ermeneutica dell'esserci» .....	88
1.3 La duplice critica al trascendimento e al soggettivismo heideggeriano .....	93
2. L'esistenzialismo come «segno» della crisi. ....	105
2.1 L'origine della «crisi»: la doppia natura cristiana e atea dell'esistenzialismo .....	108
2.2 L'umanismo ateo di Heidegger. ....	112
3. Superamento dell'esistenzialismo umanista e dell'ontologia heideggeriana: l'esistenzialismo cristiano e il personalismo ontologico .....	115
3.1 Tempo ed eternità: superamento della temporalità heideggeriana e costruzione di una filosofia della persona .....	116
3.2 L'esistenzialismo cristiano: persona e libertà secondo Pareyson. ....	121
Conclusione .....	129
Capitolo III: Dall'estetica all'ermeneutica: la seconda maturità di Pareyson e l'esordio del giovane Vattimo. ....	131
1. La filosofia estetica di Pareyson .....	132
1.1 La teoria della formatività .....	133
1.2 Linguaggio e poesia in Pareyson e Heidegger. ....	136

2. Vattimo tra formazione estetica ed interessi ermeneutici.....	145
2.1 La ricerca estetica di Vattimo tra la teoria della formatività pareysoniana e l'«ermeneutica estetizzata» gadameriana .....	146
2.2 L'ontologia heideggeriana come «ontologia ermeneutica»: Vattimo interprete di <i>Sein und Zeit</i> .....	154
2.2.1 Dalla «temporalità autentica» dell'analitica esistenziale alla fondazione ontologica.....	157
2.2.2 Dalla fondazione ontologica all'ontologia ermeneutica: essere e linguaggio.....	161
2.2.3 L'ermeneutica heideggeriana secondo Vattimo.....	165
3. Pareyson e Vattimo a confronto con l'ontologia heideggeriana: un'ipotesi di percorso .....	169
3.1 La questione dell'essere, la comprensione della <i>Kehre</i> e del nulla heideggeriano .....	172
3.2 Trascendenza e/o temporalità dell'essere: il compito della filosofia.....	182
Conclusione .....	191

## SECONDA PARTE

### ONTOLOGIE ED ERMENEUTICHE DEL CRISTIANESIMO

Capitolo IV: Ontologia dell'«alto» e ontologia del «basso»: due stili di ermeneutica dell'essere .....	197
1. Ontologia dell'inesauribile e ontologia del declino: come pensare l'essere dopo Heidegger .....	198
1.1 Schelling pensatore postheideggeriano e la critica di Pareyson all'«ontologia negativa» heideggeriana .....	207
1.2 «Tramonto» del soggetto e pensiero della «differenza»: il costituirsi di un'ontologia del «declino» .....	215
1.2.1 La «declinazione» della nozione di inesauribilità pareysoniana nell' <i>Ereignis</i> heideggeriano.....	226

1.2.2 Il pensiero e la persona alla luce dell' <i>Ereignis</i> .....	230
1.3 L' <i>Andenken</i> heideggeriano di Pareyson e Vattimo.....	240
2. Ontologia della libertà e ontologia dell'attualità: due ermeneutiche dell'essere .....	247
2.1 Libertà e attualità: il farsi <i>evento</i> dell'essere.....	253
2.1.1 L'ontologia della libertà dai corsi universitari del 1968 alle Lezioni di Napoli del 1988.....	254
2.1.2 Ontologia senza libertà: il «radicalismo bloccato» heideggeriano .....	263
2.1.3 «Oltrepassamento della metafisica» come ontologia dell'attualità .....	275
2.2 Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità .....	280
Conclusione .....	288
Capitolo V: Verità ed ermeneutica: quale «verità» per quale ontologia? .....	291
1. La verità tra garanzia della libertà e ostacolo metafisico.....	293
1.1 La questione della «verità» in Pareyson e Heidegger .....	294
1.2 «Pensiero espressivo» e «pensiero rivelativo» alla luce di Heidegger .....	299
1.3 La verità vattimiana come «apertura» e <i>pietas</i> .....	307
1.4 Verità e senso della «tradizione» in Pareyson e Vattimo .....	316
2. Ermeneutica spezzata ed ermeneutica rovesciata.....	321
2.1 «Ermeneutica della infinità» ed «ermeneutica della finitezza» .....	323
2.2 Il «rischio» e l'«addio» della verità: il dialogo e il pluralismo ermeneutico.....	332
2.3 Pareyson interprete di Vattimo, Vattimo interprete di Pareyson: «comunismo ermeneutico» ed «ermeneutica del sospetto».....	352
Conclusione .....	367

Capitolo VI: Il cristianesimo tra pensiero tragico e pensiero debole .....	369
1. Il cristianesimo post-heideggeriano secondo Pareyson e Vattimo .....	371
1.1 L'«ermeneutica della fatticità» della vita cristiana e l'avvento dell'«ultimo Dio» heideggeriano. ....	373
1.2 L'anticristianesimo di Heidegger: la terza critica di Pareyson .....	381
1.3 «Pensiero tragico» e religione senza trascendenza. ....	389
1.4 Cristianesimo tragico e cristianesimo non-religioso: l'esito «religioso» del pensiero di Pareyson e l'esito «politico» del pensiero di Vattimo .....	403
2. Dio, il male e la salvezza .....	416
2.1 Il «male in Dio» e «il male che non c'è»: lo sforzo di un pensiero antimetafisico .....	418
2.2 La metafora biblica del «capro espiatorio» e della «sofferenza vicaria»: quale Dio per quale cristianesimo? .....	425
2.3 Libertà e carità, trascendenza e <i>kenosis</i> : un pensiero senza <i>Grund</i> .....	434
Conclusione .....	445
CONCLUSIONE .....	447
1. Heidegger al crocevia del pensiero contemporaneo .....	448
2. L' <i>Ab-Grund</i> heideggeriano come <i>Urgrund</i> e <i>Ungrund</i> del pensiero .....	458
3. Esistenzialismo e cristianesimo in Pareyson e Vattimo .....	464
4. Teologia senza cristianesimo e cristianesimo senza teologia .....	471
APPENDICE I: Intervista a Gianni Vattimo .....	479

---

APPENDICE II: Intervista a Claudio Ciancio.....	485
POSTFAZIONE (di Philippe Nouzille) .....	491
BIBLIOGRAFIA .....	497
1. Martin Heidegger .....	497
2. Luigi Pareyson .....	500
3. Gianni Vattimo .....	502
4. Altri Autori.....	504
INDICE DEGLI AUTORI .....	521
RINGRAZIAMENTI .....	525

## INTRODUZIONE

L'opera che andiamo a presentare è l'inizio di uno studio che possiamo definire «sperimentale», il cui scopo consiste sia nel proporre un'analisi storico-speculativa dell'influenza del pensiero heideggeriano nella filosofia di Pareyson e di Vattimo, sia nel mostrare la complessità teoretica, tanto in ambito ontologico quanto in campo ermeneutico, che nasce da questo ulteriore e reciproco coinvolgimento interpretativo tra i due filosofi italiani, rispettivamente il primo maestro del secondo.

È bene precisare fin dall'inizio che questo volume non vuole essere l'ennesimo saggio sul pensiero di Heidegger, sebbene siamo consapevoli di non poter prescindere da una personale interpretazione del filosofo tedesco. L'intenzione di questa ricerca è, piuttosto, quella di far emergere, *passo dopo passo*, lo sviluppo dell'interpretazione del filosofo tedesco da parte dei due filosofi italiani e, quindi, evidenziare l'importanza di questo confronto per la rispettiva proposta filosofica, soprattutto intorno alla questione dell'essere, a partire da come viene posta dal filosofo tedesco.

Abbiamo voluto titolare il nostro studio con il binomio «pensiero della trascendenza» e «pensiero della temporalità», prima di tutto perché esso rappresenta lo sfondo teoretico della nostra ricerca, che evidenzia come il pensare di Pareyson e di Vattimo possano rappresentare due modelli della filosofia e, in secondo luogo, per indicare la nostra interpretazione di Heidegger come pensiero che si pone al crocevia di questi due modelli. È stato possibile considerare insieme il pensiero dei due filosofi ed indicare questo binomio, proprio alla luce della riflessione heideggeriana che accomuna e, allo stesso tempo, divide le due prospettive filosofiche. Il pensatore tedesco, come vedremo, si trova infatti al crocevia di questi due stili di pensiero e, sebbene l'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* collochi la domanda metafisica sull'essere già a livello ontologico del *Dasein*, cioè a livello della temporalità e della finitezza, e sebbene si avvalga di una rinnovata interpretazione di Kant (vedi ad esempio i paragrafi 42-45 di *Kant und das Problem der Metaphysik*), la riflessione successiva su Heidegger ha permesso una siffatta distinzione del pensiero, quale duplice possibilità di «oltrepassamento della metafisica».



La nostra intenzione è, allora, anche quella di provocare alcune questioni su delle tesi già consolidate riguardo al pensiero dei nostri tre filosofi. Ci riferiamo, ad esempio, all'importante contributo di Capelle-Dumont nel saggio *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*<sup>1</sup>. Lo studioso parigino sostiene, infatti, come nel pensiero heideggeriano avvenga già il superamento del binomio trascendenza-immanenza, in virtù del fatto che la temporalità, in quanto condizione di possibilità della comprensione dell'essere in cui il *Dasein* si iscrive, non esclude la trascendenza ma la include nel proprio essere-per-il-mondo. Questa tesi di Capelle-Dumont trova eco proprio nelle parole di Heidegger quando afferma nel 1927 in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: «proprio ciò che la teoria della conoscenza, invertendo completamente uno stato di cose fenomenico, designa col nome di immanenza, la sfera del soggetto, è in sé stesso primariamente e unicamente trascendente»<sup>2</sup>. Tuttavia, come sappiamo, la «prima generazione» d'interpreti italiani di Heidegger, nella quale possiamo inserire Pareyson, proporrà delle tesi molto diverse sul suo pensiero. Il pensiero di Heidegger, giust'appunto, sarà tacciato ora di eccessivo metafisicismo, ora di intenzioni umanistiche-esistenziali. Toccherà alla «seconda generazione», quella in cui possiamo collocare la ricerca di Vattimo, mettere in discussione la visione esistenzialistica sui testi di Heidegger, il quale nel frattempo, a sua volta, pubblicherà alcuni dei testi più importanti e controversi sul linguaggio, sulla poesia, sull'arte e sulla tecnica. La terza generazione di interpreti di Heidegger tenta, invece, di fare propria la storia delle interpretazioni di Heidegger finora compiute e di elaborarle tutte alla luce della questione filosofica più recente. Ecco perché ci sembra importante capire cosa *oggi* il filosofo tedesco possa dire e cosa sia diventato *in seguito* il suo pensiero nelle generazioni filosofiche che si sono misurate con lui.

Da questa prospettiva è possibile, allora, proporre ben tre livelli storico-critici della recezione di Heidegger, almeno in Italia: quella ontologico-metafisica, quella esistenzialista e quella ermeneutica e/o fenomenologica. È nostra intenzione, quindi, in questa ricerca, contribuire agli studi sul pensiero pareysoniano

1 Ph. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 1998, 2001<sup>2</sup>; *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. L. Gianfelici, Queriniana, Brescia 2011.

2 M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), (GA 24), Klostermann, Frankfurt am Main 1975, 424; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, 287. Cfr. Ph. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, 196.

e vattimiano a partire da questa particolare angolazione, senza per questo esaurire una questione così ampia e articolata. Per quanto riguarda la riflessione heideggeriana da parte di Pareyson, ci confronteremo sia con i saggi più recenti di E. Conti, F. Russo, F.P. Ciglia, F. Tomatis, sia con l'importante articolo del 1989 del filosofo Ugo Ugazio dal titolo *Pareyson interprete di Heidegger*<sup>3</sup> cercando, però, di estendere ulteriormente la ricerca dell'interpretazione del filosofo valdostano, da una parte, studiando gli scritti *Inediti* che hanno permesso la pubblicazione dell'importante articolo del 1938 «Note sulla filosofia dell'esistenza» e, dall'altra, non considerando soltanto l'opera postuma *Ontologia della libertà* ma ripercorrendo tutto il suo *iter speculativo* con un continuo confronto con la filosofia di Vattimo. Mostreremo, così, la maggior complessità della questione interpretativa sul pensiero heideggeriano che riguarda Pareyson.

Faremo emergere in che modo le tappe della filosofia pareysoniana siano, in realtà, scandite, attraversate e arricchite non soltanto dal confronto con la filosofia di Jaspers, Schelling e Dostoevskij (i più conosciuti) ma anche dal pensiero di Heidegger, appunto, e soprattutto di Kierkegaard, di Barth e, laddove, anche di Nietzsche.

Nel nostro percorso sarà importante comparare il pensiero maturo di Pareyson con la filosofia di Vattimo, il quale si dedica, a sua volta, a brevi ma profondissimi spazi di confronto con il suo primo maestro. È in questi «spazi» che sarà possibile scorgere una specie di eredità del maestro tradita dal discepolo e, allo stesso tempo, una capacità di analisi speculativa del cui insegnamento è riconoscente a Pareyson. Quindi, non soltanto si tratta di capire meglio Pareyson a partire dalla sua interpretazione di Heidegger, ma anche di evidenziare alcuni aspetti della sua filosofia misurandosi con lo heideggerismo di Vattimo. L'entrata in scena di quest'ultimo, infatti, nel terzo capitolo della Prima Parte dell'opera ci permetterà di rileggere meglio l'interpretazione del filosofo tedesco da parte del maestro. Si tratta di chiarire, infine, in cosa consista la significativa radice heideggeriana e pareysoniana di Vattimo e di rintracciare all'interno del cammino speculativo dei due filosofi il comune tentativo del superamento della metafisica e dell'identità tra pensiero e realtà, della conciliazione tra finito e infinito, attraverso una più compiuta ricerca sull'ontologia, sull'ermeneutica e sui temi della religione.

---

3 U. UGAZIO, «Pareyson interprete di Heidegger», *La recezione italiana di Heidegger*, ed. M. M. Olivetti, CEDAM, Padova 1989, 93-102.

La nostra ricerca continua la sua indagine nella cultura filosofica italiana della seconda metà del '900, ossia quando la figura e la filosofia di Heidegger trovano in Italia i frutti storicamente più incisivi e speculativamente più fecondi per la ricerca successiva. Ci sembra, pertanto, di poter rintracciare nel pensiero di Pareyson e Vattimo due interpreti d'eccezione della filosofia heideggeriana nel belpaese, proprio per la differenza del loro «punto di vista». La stessa interpretazione di Heidegger che Pareyson fa nell'articolo del '38 contribuirà non poco alla recezione esistenzialista del filosofo in Italia, fino ad allora dominata dal neoidealismo di Gentile, presentando il filosofo tedesco al pubblico italiano ancora prima della famosa *Introduzione all'esistenzialismo* del 1942 di Nicola Abbagnano. Ecco perché, nella Prima Parte del nostro studio, richiameremo alla memoria soprattutto quei filosofi e quei testi con i quali Pareyson e Vattimo si sono confrontati. Lo sforzo storico-genealogico, che caratterizza la prima sezione dell'opera, tenta appunto di ricostruire il pensiero dei due filosofi italiani in maniera parallela e dialettica. I loro testi, letti e studiati sincronicamente, riveleranno origini e aspirazioni comuni del loro filosofare ma anche l'inverarsi di esiti e progetti differenti. Il particolare rapporto biografico maestro-discepolo che unisce i due filosofi della Scuola di Estetica di Torino, ci spinge a rintracciare le ragioni di quelle scelte che li hanno poi portati a intraprendere strade così diverse nella personale ricerca filosofica. Si noterà come la prospettiva interpretativa che sceglieremo di seguire, per ragioni che giustificheremo durante il nostro percorso, è quella pareysoniana. Infatti, è proprio la riflessione filosofica di Pareyson che sembra imporre ancora una scelta tra un «pensiero della trascendenza» e un «pensiero della temporalità» mentre la filosofia di Vattimo si pone già come «oltrepassamento» di una possibile dialettica del pensiero che sembra avere ancora a che fare con una «mentalità metafisica».

La Seconda Parte della presente ricerca approfondirà, quindi, il cuore della questione del nostro studio, riguardante i diversi stili *ermeneutici* che scaturiscono dalla personale lettura di Heidegger da parte di Pareyson e Vattimo e, quindi, l'affinità tra le rispettive «ontologie» («dell'alto» e «del basso») e tra i diversi stili «ermeneutici» adottati (ermeneutica «spezzata» ed ermeneutica «rovesciata»). Quest'ultima Parte della ricerca avrà una natura più teoretica e rimarcherà come i due filosofi italiani pur muovendo i primi passi delle loro carriere accademiche da diversi campi d'interesse speculativo (l'uno dall'esistenzialismo, l'altro dall'estetica) si ritroveranno entrambi a concepire l'indole ontologica dell'ermeneutica alla stregua di Heidegger. Il primo elaborando la proposta di un'*ontologia dell'inesauribile e della libertà* (l'essere come «liber-

tà», l'essere *al di là* della scelta tra bene e male), il secondo sviluppando, invece, un'*ontologia dell'indebolimento dell'essere e dell'attualità*, (essere come *Ereignis*, «evento», l'essere che «accade» nella storia). L'uno considerando la filosofia come «pensiero ermeneutico dell'esperienza religiosa», l'altro annunciando la «fine della filosofia e della metafisica» a favore di una *koiné ermeneutica*; l'uno ritrovando alla fine della sua avventura filosofica un «pensiero tragico», l'altro rilanciando nella postmodernità la *chance* di un «pensiero debole»; l'uno indicando la tragicità e l'ambiguità del Dio biblico, l'altro optando per il Dio *kenotico* e una religione «senza trascendenza», ma entrambi condividendo lo sforzo di un pensiero senza *Grund*. L'intento di Vattimo diventerà sempre più quello di una critica radicale alla metafisica, una critica che paradossalmente, non assume tanto una portata teorica, quanto più una valenza etica e politica. Non si tratta più di andare alla ricerca di un «mondo vero» ma di una «costruzione di mondi», contro la pretesa di un'unica verità del pensiero da trovare.

La prima difficoltà che incontriamo, all'inizio del nostro percorso, consiste nel cercare di gestire l'ampia bibliografia, tanto di Pareyson quanto più quella di Vattimo. È possibile, infatti, rintracciare la rispettiva interpretazione di Heidegger in moltissimi saggi e testi dei due filosofi e non soltanto all'interno di un'unica opera. Pertanto, metodologicamente, non possiamo che procedere sia diacronicamente che sincronicamente nel tentativo di ripercorrere le «tracce» della loro riflessione su Heidegger che *qua e là* sono disseminate. In tal modo, non trascureremo né di sviluppare cronologicamente l'approccio al pensiero heideggeriano di ciascuno, né di evidenziare in che modo la loro valutazione sul filosofo tedesco sia cambiata.

Per quanto riguarda la ricerca pareysoniana, seguiremo l'ormai consolidata distinzione in tre periodi della sua attività filosofica, la quale coincide quasi con la pubblicazione delle sue opere più importanti<sup>4</sup>: al primo periodo appartengono *Studi sull'esistenzialismo* (1943) ed *Esistenza e persona* (1950), al secondo *Verità e interpretazione* (1971), infine, appartengono al terzo periodo, quei saggi, testi, articoli e interviste per lo più tutti risalenti agli anni 80', i quali comporranno le opere postume *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995) ed *Essere libertà ambiguità* (1998). Al primo periodo della ricerca pareysoniana appartengono anche gli *Inediti*, specialmente gli scritti dei *Quaderni Giovanili*,

4 La seguente tripartizione è suggerita dallo stesso Pareyson nell'*Introduzione* alla quarta edizione di *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>, tripartizione ripresa poi anche da Francesco Tomatis, allievo di Pareyson, in *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, 37.

che sono stati consultati dallo scrivente al *Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson* di Torino nel settembre 2014 e nel febbraio 2016.

Per quanto concerne Vattimo, il lavoro di ordinare sincronicamente i testi che trattano il nostro tema appare ancora più difficile. Ciò nasce dal fatto che la sua riflessione filosofica non vuole essere sistematica. Infatti, spesso lo stile dell'autore è autobiografico, in «prima persona», e pertanto abbiamo a che fare soprattutto con «scritti d'occasione», testate giornalistiche e una mole innumerevole di saggi. Pertanto i suoi testi sono pieni di rimandi a diversi ambiti della sua ricerca filosofica e le conclusioni del suo pensiero rimandano continuamente alle proprie premesse; tutto questo renderà il nostro lavoro molto più interessante ma anche più complesso nell'analisi. Cercando, quindi, di organizzare anche diacronicamente il percorso della riflessione filosofica di Vattimo distingueremo da una parte i testi che presentano lo sviluppo della propria ermeneutica e della propria proposta «ontologica»<sup>5</sup>, rimandando ai primi studi su Nietzsche e Heidegger degli anni '70 e '80, oltre che alle ricerche durante la sua collaborazione con Gadamer, fino alla pubblicazione de *Il pensiero debole* nel 1983 con Pier Aldo Rovatti. Dall'altra parte, avremo a che fare con i testi che fanno vedere la sua riflessione politica, etica e religiosa posteriore a *Il pensiero debole*<sup>6</sup>, testi che vedono il contributo di Richard Rorty e la ripresa di temi foucaultiani e benjaminiani.

Il nostro obiettivo finale appare dunque duplice, da una parte si tratta di mostrare in che modo il pensiero di Heidegger abbia influenzato quello di Pareyson e di Vattimo, dall'altra si tratta di portare alla luce quale aspetto di novità speculativa sia possibile rintracciare nell'ermeneutica e nell'ontologia di entrambi a partire proprio da questo fondamentale termine di paragone. Il nostro interesse non consiste, quindi, nel tentare di ritrovare un pensiero heideggeriano originario (se mai questo fosse possibile), quanto piuttosto continuare a pensare post-heideggerianamente a partire dal confronto autorevole di chi lo ha già in-

5 Tra questi ricordiamo: *Introduzione a Heidegger* (1971), *Il soggetto e la maschera* (1974), *Le avventure della differenza, cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (1980), *Al di là del soggetto* (1981), *Introduzione a Nietzsche* (1985), *La fine della modernità* (1985), *La società trasparente* (1989).

6 A questo periodo appartengono i seguenti testi: *Etica dell'interpretazione* (1989), *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994). Ma anche i testi più recenti: *Credere di credere* (1996), *Interrogazioni sul cristianesimo* (con Pierangelo Sequeri e Giovanni Ruggeri, 2000), *Dopo la cristianità, per un cristianesimo non religioso* (2002), *Il futuro della religione: solidarietà, carità, ironia* (2005), *Della realtà* (2012) e molte altre che indicheremo.

terpretato prima di noi, senza per questo tralasciare di riferirci continuamente ai testi del filosofo tedesco. In che modo il pensiero della trascendenza pareysoniano e quello della temporalità vattimiano riescono a «oltrepassare la metafisica» così come suggeriva di fare Heidegger? In che modo Pareyson e Vattimo ereditano e tradiscono l'intuizione del filosofo tedesco? Come la riflessione sul cristianesimo proposta dai due filosofi italiani permette questo «oltrepassamento» e come la religione si inserisce nella *postmodernità*? Quale trascendenza è, infine, possibile nella postmodernità a partire dalla riflessione di Pareyson e di Vattimo?

Il nostro studio, che approfondisce la riflessione teoretica sull'*ontologia*, percorre le tappe più importanti dell'*ermeneutica* dei due filosofi e intende contribuire agli studi più recenti di *filosofia della religione*. È nell'ultimo capitolo che si inserisce il richiamo tematico più specificatamente religioso che segnerà, appunto, le ricadute filosofiche sul modo di intendere e di interpretare il cristianesimo da parte dei nostri filosofi, proprio a partire da quelle provocazioni che derivano dall'interpretazione heideggeriana del cristianesimo. L'ultimo capitolo dell'opera non intende esaurire la questione di come sia possibile interpretare il cristianesimo alla fine del pensiero moderno, ma vuole aprire e rendere ragione della complessità alla quale oggi si apre un discorso così ampio, al quale Pareyson e Vattimo ci introducono.

# POSTFAZIONE

di Philippe Nouzille

È chiaro che ciò che Gianni Vattimo ha scritto alla prefazione di questo volume, dicendo che non aggiungerebbe né toglierebbe nulla, non rende semplice il compito di chi deve, tuttavia, scrivere una postfazione senza avere nemmeno un'autorità equivalente alla sua per pretendere di dire ancora qualcosa dopo di lui. Inoltre si può pensare che il lettore che ha seguito l'autore di questo libro, di per sé abbastanza consistente, non ha bisogno di commenti ulteriori. Due motivi per rispondere all'amichevole richiesta di scrivere queste righe espressa da S. Rindone con timore e tremore. D'altronde, dopo un *nihil obstat* come quello dato da G. Vattimo, dopo il giudizio della commissione che ha valutato la tesi di dottorato ripresa da questo libro e dopo quello della giuria che gli ha attribuito il Premio Sant'Anselmo 2017, che cosa si potrebbe ancora dire per raccomandarne la lettura? Mi sia concesso l'uso di un'astuzia: non vado ad aggiungere nulla a un lavoro che non ne ha bisogno e al quale, arrivato a questo punto, il lettore non ha più bisogno di essere introdotto, ma proverò ad ampliare l'orizzonte di questa ricerca per indicare alcune piste di riflessione ulteriore. Questo intorno a tre domande che vertono rispettivamente su Heidegger, sull'ermeneutica e sul cristianesimo.

## 1. QUALE HEIDEGGER?

Benché non sia Heidegger l'oggetto di questo lavoro, dobbiamo iniziare con lui. Infatti, ci sono diversi Heidegger che appaiono in questo lavoro, la cui prima parte ha rintracciato la storia della sua ricezione in Italia, storia per la quale tanto L. Pareyson quanto G. Vattimo sono dei protagonisti fondamentali. Ovviamente, appartenendo a due generazioni diverse, non hanno lo stesso rapporto con Heidegger né lo stesso accesso ai suoi testi. Ci offrono, per l'uno, un Heidegger centrato su *Essere e tempo*, e un *Essere e tempo* letto in un certo modo, e, per l'altro, un Heidegger essenzialmente posteriore alla *Kehre*. Il problema non è semplicemente quello di decidere chi ha ragione, se tuttavia qualcuno ha ragio-

ne. Infatti, la sola divisione abituale tra un primo e un secondo Heidegger, giustificata dall'idea — espressa dallo stesso Heidegger — di una «svolta» nel suo pensiero rende inutile una tale domanda. Piuttosto sarebbe utile tornare sulla svolta e rivalutarla, evidenziando le linee di continuità tanto quanto le rotture eventuali che implica. Questo lavoro permetterebbe anche di valutare meglio le derive politiche e i famosi *Quaderni neri* che focalizzano attualmente tutta la ricerca heideggeriana. A motivo di una semplice questione cronologica, Vattimo è in grado, più del suo maestro Pareyson, di darci alcune indicazioni in questa direzione, benché ancora una volta, il primo Heidegger non sia la sua prima fonte d'ispirazione.

La vera questione su Heidegger verte sull'uso che si fa oggi di un terzo, o piuttosto di un primissimo Heidegger. La pubblicazione dei corsi tenuti a Friburgo e Marburgo durante il cosiddetto decennio fenomenologico — testi che Pareyson non poteva conoscere ma che Vattimo stesso usa poco — rinnova la visione che possiamo avere del filosofo tedesco. Non è l'uomo solitario della Foresta Nera che qui parla ma qualcuno che entra in discussione con tutti i suoi contemporanei nello tempo stesso in cui rilegge la storia della filosofia e inizia a giudicarla come lo farà fino alla fine. Ciò che risulta più interessante per noi, nella prospettiva del lavoro condotto da S. Rindone, è il fatto che troviamo diversi temi che, mentre sono meno presenti nel *Hauptwerk* del 1927, riappaiono più tardi o sono temi chiave per uno o ambedue gli autori studiati qui. Possiamo indicare così le questioni della storia, della vita, e appunto quelle del cristianesimo e dell'ermeneutica. Oggi una riflessione su questi temi non può far a meno di una rilettura dei testi heideggeriani del primo periodo. Si apre quindi una nuova tappa della ricezione di Heidegger, e non solo in Italia, che ne prende la misura, anche per l'interpretazione dei testi ulteriori.

## 2. QUALE ERMENEUTICA ?

Passando alla nostra seconda domanda, non possiamo precisamente non evocare lo sguardo retrospettivo che Heidegger dà sul proprio percorso quando, nel suo *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, dice di aver usato la parola «ermeneutica» per la prima volta in un corso del 1923 e che questo corrisponde al momento in cui cominciava le prime stesure di *Sein und Zeit*<sup>1</sup>. Si tratta del corso *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* [*Faktizität*] (1923). Ma in una nota

1 HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 89.



alla fine del §15 di *Essere e tempo*, dice: «L'autore si permette di render noto che, sin dal corso semestrale invernale del 1919-1920, ha ripetutamente esposto, nelle sue lezioni accademiche, l'analisi del mondo ambiente e, in generale, l'«ermeneutica dell'effettività» dell'Esserci»<sup>2</sup>. Infatti, la nota di *Essere e tempo* fa risalire al primo insegnamento a Friburgo ciò che il *Colloquio* fa iniziare solo nel 1923 e se l'espressione «ermeneutica dell'effettività» non è usata prima del corso del 1923, l'idea alla quale rinvia può già essere vista nel 1919. Per ciò che riguarda la parola «ermeneutica», essa appare già nell'ultima pagina del corso *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo* (1919) dove Heidegger introduce l'espressione «intuizione ermeneutica»<sup>3</sup>. La questione non è qui quella della precisione dell'esegesi heideggeriana ma quella della comprensione dell'ermeneutica presente dall'inizio nel suo pensiero e che la lega intimamente tanto all'ontologia quanto alla fenomenologia, o meglio che unisce in una medesima problematica ontologia, fenomenologia ed ermeneutica. Essa prende chiaramente le distanze rispetto alla comprensione moderna — da Schleiermacher in poi — dell'ermeneutica e ne designa esplicitamente il suo punto focale, il *Dasein* e la sua fatticità. Scrive Heidegger nel corso del 1923:

L'ermeneutica ha il compito di rendere l'esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere di essere a questo stesso esserci, di comunicarlo e di affrontare l'autoestranazione dalla quale l'esserci è colpito. Nell'ermeneutica si costituisce per l'esserci una possibilità di diventare e di essere per sé stesso comprendente<sup>4</sup>.

*Essere e tempo* lo riaffermerà alcuni anni dopo

Il λόγος della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'ἑρμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono resi noti alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è ermeneutica nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell'interpretazione<sup>5</sup>.

L'oggetto dell'ermeneutica non è dunque, se non in un modo soltanto derivato, il linguaggio, il testo, la tradizione o l'opera d'arte, come dirà l'interlocutore giapponese del *Colloquio*, ma abbiamo a che fare con un ermeneutica del

2 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §15, 526, nota 1.

3 HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA56-57, Frankfurt am Main, Klostermann 1987, 117.

4 HEIDEGGER, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, §3, 24.

5 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §7, 58.

sé, la quale potrebbe giustificare tanto, ma con tutte le sfumature necessarie, la qualifica di Heidegger come esistenzialista da parte di Pareyson, quanto l'enfasi messa da Vattimo sulla temporalità e l'eventualità dell'essere, tanto il rimpianto di una ontologia forte e della trascendenza di un vero Trascendente quanto la scelta di una ontologia debole e della temporalità come vera dimensione della trascendenza. Tale ermeneutica diventa sinonimo dell'operazione di «distruzione» di cui parlano i stessi corsi di Heidegger degli anni 1920 ed *Essere e tempo*, fonte ispiratrice della decostruzione derridiana. Abbiamo così, a partire da uno sguardo a monte sul primo Heidegger, un cantiere ampio che si apre a valle verso le sue diverse discendenze: le forme multipli dell'ermeneutica, di stampo pareysoniano, gadameriano, ricœuriano o vattimiano, orientate verso il testo – in tutte le accezioni possibili del termine – o verso il «soggetto».

### 3. QUALE CRISTIANESIMO?

Pensare il *Dasein* fattizio non è allontanarsi dalla problematica cristiana ma permette di rinnovarla, cioè di restituirle un vigore nuovo – da cui si vede come lo sbocco delle filosofie di Pareyson e Vattimo che si voltano verso il cristianesimo, come la struttura del lavoro di S. Rindone che dedica a esso la sua ultima parte, non sono accidentali. Mi permetto di ricordare qui una bella battuta di G. Vattimo stesso durante il convegno organizzato dall'Ateneo S. Anselmo, in occasione dei suoi ottant'anni, nel 2016: «Sono heideggeriano perché cristiano e sono cristiano perché heideggeriano»<sup>6</sup>.

Non solo è nello stesso periodo che Heidegger sviluppa la sua ermeneutica della fatticità e studia testi cristiani (sia per i corsi su S. Paolo, S. Agostino o i mistici medievali, sia con la lettura di Lutero e l'incontro con Bultmann), ma sembra che la parola «fatticità» stessa sia una ripresa da Agostino. Infatti, scrive Agamben: «L'origine dell'accezione heideggeriana del termine non è verosimilmente da cercare in Husserl [che lo usa all'inizio delle *Ideen*], ma piuttosto in Agostino, che scrive: “facticia est anima”, l'anima umana è fattizia nel senso che è stata “facta” da Dio»<sup>7</sup>. Da questa fatticità a quella del *Dasein* gettato nel mondo c'è ovviamente una grande differenza, ma siamo invitati a pensare il cristianesimo stesso come ermeneutica della fatticità e del sé e non come struttu-

6 Preparo con S. Rindone la pubblicazione degli atti di questo convegno per la collana Ragione plurale della nostra Facoltà di Filosofia (ed. Aracne, Roma).

7 G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, 295.

ra metafisica alla quale aderire. La questione fondamentale per il cristianesimo, come per la filosofia, rimane la *magna quaestio* agostiniana che siamo per noi stessi, non le speculazioni su Dio o il male, il principio, la fine ultima, ecc. Vaticano ha ben visto come il cristianesimo rimanda alla coscienza e a una relazione personale con Cristo, perfino preferibile alla verità, e ne ha detto le implicazioni in termini di secolarizzazione e di costruzione della comunità. Resta da sviluppare questa ermeneutica in direzione del mondo e dell'ontologia stessa, in un discorso che probabilmente non si accontenterà di una ontologia debole, perché rimane ancora ontologia. Resta anche da approfondire, forse sulla scia di un J. D. Caputo (e dunque di nuovo in una linea che passa da Derrida), una teologia dell'evento, nel senso di un Dio pensato realmente come evento, per la quale le categorie «dall'alto» e «dal basso» non sono più adeguate ma nel quale le due trascendenze di cui si parla in queste pagine si incontrano nell'unico soggetto (nel senso aristotelico, dunque qui senza virgolette) dell'evento. Quindi c'è ancora da fare per un cristianesimo decostruito e, chiaramente, non religioso.

È su questo triplice, ma forse unico, cantiere ampliato che aspettiamo ormai S. Rindone.