

UCLA

Carte Italiane

Title

Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/6mw8x04g>

Journal

Carte Italiane, 1(16)

ISSN

0737-9412

Author

Vattimo, Gianni

Publication Date

1999

DOI

10.5070/C9116011310

Copyright Information

Copyright 1999 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione

Si può “fondare” una politica democratica, di emancipazione, o anche, detto più chiaramente, progressista e di sinistra, sull’ermeneutica? Pongo la questione in termini brutali, o quasi, anche per non nascondere il carattere immediatamente scandaloso. L’ermeneutica è una filosofia che, nel migliore dei casi, si presenta come politicamente “neutrale”, comunque molto attenta a non ripetere gli errori dei “fondazionalismi” filosofici del passato, che tra l’altro hanno spesso preteso di indicare le vie dell’emancipazione umana richiamandosi sia a una pretesa conoscenza dell’essenza dell’uomo, sia a un punto di vista privilegiato sulla teologia intima della storia. Dai suoi avversari, anzi, questo atteggiamento politicamente neutrale dell’ermeneutica viene spesso identificato, puramente e semplicemente, con una forma di conservatorismo: richiamo alla tradizione, “riabilitazione del pregiudizio” (come dice esplicitamente Gadamer), diffidenza nei confronti della scienza e della tecnica e permanente legame con la cultura umanistica, negazione di qualunque criterio “oggettivo” di verità, e conseguente rilegittimazione del mito, della religione, persino, chissà, della magia...

Ma non si tratta solo di rispondere a queste critiche, che fino a questo punto potrebbero benissimo ben essere considerate esterne al vero significato filosofico della teoria; né di conferire loro un peso più determinante solo perché stiamo parlando in un ambiente dove la questione del rapporto tra filosofia e sue implicazioni politiche (conservatrici o rivoluzionarie...) è particolarmente sentita per ragioni molto evidenti ma non

strettamente teoriche. Il fatto è che il problema della relazione tra ermeneutica e democrazia, o programmi politici di emancipazione, è una questione che tocca la sostanza stessa dell'ermeneutica come filosofia. Ciò che intendo sostenere è che, se l'ermeneutica non risponde alla domanda sull'emancipazione, ciò non dipende dalla fedeltà alla sua vocazione teorica specifica - che, sia in quanto filosofia consapevole dei propri limiti, sia in quanto filosofia dell'interpretazione che non vuol confondersi con il vecchio fondazionalismo metafisico, le imporrebbe di non entrare nel terreno politico con i suoi strumenti teorici. Il rifiuto di "compromettersi" con la questione dell'emancipazione, credo, significa da parte dell'ermeneutica anche una insufficienza del suo proprio discorso teorico. L'ermeneutica, come cercherò di far vedere, si trova in una specie di *impasse*; è diventata una filosofia dai confini molto ampi, i cui principi (ogni esperienza di verità è un fatto interpretativo, con tutto ciò che ne segue) sono più o meno accettati da quasi tutte le correnti filosofiche di oggi; tanto che io credo si possa parlare dell'ermeneutica come della nuova *koiné*, del nuovo idioma comune che, a partire dalla fine degli anni Settanta, ha sostituito l'egemonia del marxismo e poi dello strutturalismo, come sfondo di tutti i nostri discorsi e dibattiti. Ma diventando una *koiné*, l'ermeneutica ha anche perso quasi completamente ogni fisionomia riconoscibile: è ciò che si vede, per esempio, se si prendono certi manuali usciti negli ultimi anni, che collocano sotto la categoria dell'ermeneutica quasi tutto quello che, nel linguaggio filosofico anglosassone, viene chiamato filosofia continentale (si intende: europea), e che nei decenni del dopoguerra si chiamava esistenzialismo o fenomenologia. Ora, da una tale condizione di vaghezza e, per dir tutto, di frivolezza e vacuità, l'ermeneutica può uscire solo rifacendosi alle esigenze originarie che hanno ispirato gli autori, anzitutto Heidegger, che l'hanno massimamente improntata; ma a una tale revisione - un vero e proprio esame di coscienza, se si vuole - essa viene spinta oggi

anche e soprattutto dal confronto con problemi politici ed etici ai quali, nei decenni passati, non ha ritenuto di dover pensare. Può ben darsi che la disattenzione dell'ermeneutica per i problemi della politica e dell'emancipazione fosse giustificata, fino a pochi anni fa, sia da motivi teorici interni (si trattava prima di tutto di combattere sul piano della teoria il fondazionalismo metafisico; e direi che questo è soprattutto il senso di un lavoro come quello di Rorty, a partire da *Philosophy and the Mirror of Nature*), sia da condizioni culturali e sociali in cui, di fronte al persistere di politiche totalitarie che si presentavano come attuazione di programmi filosofici (il marxismo, ovviamente) occorre insistere soprattutto sul carattere pragmatico della politica: insomma, sono stati anni in cui era "giusto" affermare il carattere non politico della filosofia e il carattere non filosofico della politica. Oggi, e certo qui sono condizionato dalla prospettiva della situazione italiana, ma credo che ci siano ampie analogie con la situazione degli altri paesi industriali avanzati (e forse anche, in qualche misura diversa, con la situazione delle democrazie latino-americane), sia motivazioni teoriche interne (l'impasse e la genericità in cui l'ermeneutica sembra trovarsi) sia la situazione sociale e culturale generale (certamente per me quella italiana ed europea) sembrano richiedere che questa separazione radicale tra filosofia e problematica politica dell'emancipazione venga rimessa in discussione.

Già queste osservazioni di partenza potrebbero essere oggetto di ampia discussione; e spero che si potranno approfondire nel nostro dibattito. Io intendo ora procedere cercando di mostrare in che senso, ponendosi più francamente il problema dell'emancipazione, l'ermeneutica non solo non tradisce le proprie premesse, ma anzi fa un passo decisivo nella direzione della soluzione dei problemi nei quali, come *koiné*, sembra essersi avviluppata.

Quando parliamo di ermeneutica, credo che tutti più o meno intendiamo una posizione filosofica che si può definire

mediante due termini: (a) presa di congedo dal fondazionalismo metafisico (cioè, dalla filosofia dei primi principi: Aristotele; ma anche: dalla filosofia come consapevole messa in luce delle condizioni di possibilità dell'esperienza e della scienza: da Kant al neopositivismo alla fenomenologia; (b) concezione del mondo come conflitto di interpretazioni. Questi due tratti costitutivi dell'ermeneutica sono chiaramente omologhi (nel senso in cui ha parlato di omologie tra filosofia e società un autore come Lucien Goldman) con i caratteri che definiscono la modernità nella descrizione classica di Max Weber: sia la dissoluzione del fondazionalismo sia la liberazione del conflitto delle interpretazioni sono correlati, anche se non effetti meccanici, della pluralizzazione delle sfere di esistenza e dei sistemi di valore che si verifica nel mondo moderno. Persino la "microfisica del potere" di Foucault - che pure ritiene che si debba parlare ancora di potere al singolare, come di un agente in qualche senso unico rispetto a cui, per opposizione, si definisce ogni attività di emancipazione - è in realtà una conferma del fatto che, nella pluralizzazione delle sfere di esistenza, non si dà più una "razionalità centrale" (e forse proprio per questo i sistemi disciplinari devono diventare più espliciti, ramificati, alla fine più rigidi). Ma, per restare ancora un momento sul tema del correlato sociale dell'ermeneutica, proprio la società come pluralità di linguaggi e sistemi di valore irriducibile a una razionalità centrale e come luogo del conflitto di interpretazioni libero da ogni pretesa realistico-metafisica, sembra oggi quella in cui non riesce più a prender corpo alcun progetto politico di emancipazione. Certo, là dove le condizioni del libero gioco delle interpretazioni sono ancora gravemente insufficienti - società autoritarie, regime di duro sfruttamento coloniale o quasi - una politica filosoficamente ispirata ha di fronte a sé il compito di stabilire o ristabilire le minime condizioni della democrazia liberale. Ma quello che si verifica oggi, il più spesso, nelle società industriali avanzate, è che di fatto le condizioni del pluralismo e del libero

dialogo sociale sono largamente realizzate, e diventa sempre più urgente decidere, anche e proprio con l'aiuto della filosofia, che cosa si vuol dire, come concreti partecipanti a un dialogo, una volta che questo sia, basilamente, possibile. È vero che posizioni come la teoria dell'agire comunicativo ci invitano a diffidare delle distorsioni e manipolazioni a cui, nelle società liberali, il dialogo sociale sembra ancora essere soggetto; di modo che il programma di instaurare una effettiva pluralità e una autentica possibilità di conflitto di interpretazioni sembra un compito sempre attuale (e, forse, interminabile). Ma questo atteggiamento di diffidenza critica comporta un grave rischio, che getta molti dubbi sull'insieme del programma etico-politico che ne deriva: se, anche in assenza di limitazioni visibili della libertà di opinione, di stampa, di associazione, noi continuiamo a sospettare che la comunicazione sociale sia manipolata e distorta (per esempio a causa della proprietà privata dei mass-media, della pubblicità, ecc.), sarà difficile non ammettere che chi è in condizione di svelare la distorsione (quasi) universale della comunicazione è solo una casta di mandarini, un gruppo di intellettuali "puri", un comitato centrale o un'avanguardia di classe che si ritiene miracolosamente sottratta alle manipolazioni... L'ermeneutica, dal canto suo, non può che prendere sul serio ciò che gli interlocutori di fatto dicono, considerandosi un interlocutore fra gli altri; e proprio per questo, invece di assumere la posizione di un supremo giudice delle condizioni ideali del dialogo, dovrebbe decidere che cosa in concreto ha da dire.

Come ho detto sopra, nelle società in cui certe condizioni basiche del dialogo sono realizzate e di fatto "il mondo" si configura come un conflitto di interpretazioni, sembra che la progettualità sociale e politica tenda a spegnersi; come se la Bebele dei linguaggi in cui si è immersi finisca per spegnere ogni effettiva volontà critica. A questa situazione, le società tardo industriali tendono a reagire con la rinascita di fondamentalismi di vario tipo, da quelli etnici a

quelli religiosi a quelli familiaristici o genericamente comunitaristici. Politicamente, del resto, si verifica una (non tanto) paradossale alleanza tra gruppi neo-liberisti (reaganiani, per intenderci) e i fondamentalisti: entrambi, per motivi diversi, hanno interesse ad allentare il legame sociale, come si vede nel caso delle sovvenzioni statali alla scuola privata. I liberisti le favoriscono in quanto vi vedono una estensione del principio della libera iniziativa (e anche l'educazione diventa un business...); i fondamentalisti di vario tipo vi vedono una opportunità di rinchiudersi nelle loro ortodossie, senza doversi confrontare con una società davvero aperta e dialogica.

Non intendo sviluppare più a lungo questa analisi "politica" - anche se, come ho detto, non credo che essa sia tanto eterogenea agli interessi e ai compiti della filosofia. Voglio solo sottolineare che questa situazione delle società industriali avanzate, dove la liberazione del conflitto delle interpretazioni si accompagna con una sorta di caduta di tensione nella capacità di progettazione sociale e con la rinascita reattiva dei fondamentalismi, mi sembra una specie di rappresentazione analogica della impasse in cui ritengo si trovi l'ermeneutica filosofica. Come ho detto i due tratti costitutivi dell'ermeneutica - congedo dai fondamenti e liberazione del conflitto delle interpretazioni - sono anche i caratteri con cui possiamo descrivere quel che accade nelle democrazie industriali avanzate, nell'atmosfera babelica della società di mercato e nel correlativo affermarsi di identità comunitarie ristrette che tendono a esplodere fuori da ogni coordinazione, e a produrre fenomeni di dissoluzione del vincolo sociale. Forse anche questo constatava Nietzsche quando diceva che "non siamo più materiale per una società". Può l'ermeneutica limitarsi ad accompagnare questi fenomeni dissolutivi, che sarebbero del resto accettabili se fossero dissolutivi, anarchici, ecc.; ma che, a quanto pare, preparano soltanto la rinascita di più gravi conflitti tra opposti fondamentalismi? Ciò che intendo dire è che l'ermeneutica di

oggi appare troppo poco radicalmente nichilista per realizzare davvero questo sogno “anarchico” di Nietzsche. Cerchiamo di vedere perché, e anche di delineare un percorso teorico che metta l’ermeneutica in condizione di rispondere meglio, insieme, sia alla sua vocazione specifica come teoria, sia alle domande che le provengono dall’etica e dalla politica.

L’ermeneutica non può ridursi tutta ad antifondazionalismo più liberazione del conflitto delle interpretazioni, perché così facendo tradirebbe la sua ispirazione di fondo. (È ovvio che non c’è nessuna ragione per cui una filosofia non dovrebbe tradire la sua ispirazione originaria; ma non sembra illegittimo richiamarsi a questa ispirazione originaria proprio nel momento in cui, per ragioni interne ed esterne - come quelle sociali e politiche - la teoria sembra arrivata a un punto morto...). L’ispirazione originaria dell’ermeneutica - come ho argomentato altrove - è il rifiuto heideggeriano della metafisica, e cioè di quel pensiero che identifica l’essere “vero” (l’*ontos on* di Platone e Aristotele) con l’oggettività accertabile, misurabile e manipolabile degli oggetti della scienza-tecnica moderna. Questo rifiuto di identificare l’essere con l’ente, a sua volta, è motivato da ragioni non puramente teoriche, ma da esigenze etico-politiche, che Heidegger condivide con le avanguardie filosofiche ed artistiche del primo Novecento (penso per esempio al *Geist der Utopie* di Ernst Bloch). L’identificazione dell’essere con l’oggettività manipolabile degli oggetti della scienza-tecnica viene vista come premessa dell’inevitabile trasformazione della società in quella che, più tardi ma sulla stessa linea, Adorno chiamerà l’organizzazione totale. Ciò che importa qui, per capire l’originaria ispirazione heideggeriana dell’ermeneutica, è che Heidegger non può, senza contraddirsi, respingere la metafisica (l’identificazione dell’essere con l’oggettività; e cioè: l’oblio dell’essere) *per motivi teorici*. Non può cioè sostenere che la concezione metafisica dell’essere è falsa, non esatta, non conforme a ciò che davvero l’essere,

“oggettivamente”, è. Così facendo cercherebbe solo una nozione dell’essere più adeguata al suo modo oggettivo di darsi; e cioè lo identificherebbe ancora con un ente presente, un oggetto, ecc.. È così anche che si apre la via all’antifondazionalismo dell’ermeneutica: questa non si propone come teoria che “fonda” la propria validità sull’esibizione, come prova, di una qualche struttura stabilmente data dell’essere, alla quale poi dovrebbe adeguarsi anche nella pratica. Come scrive Nietzsche, “non ci sono fatti, solo interpretazioni”; ma anche questa frase, per l’appunto, non è l’enunciazione di un fatto, è “solo” una interpretazione. L’ermeneutica si mantiene fedele alla sua ispirazione di base e raggiunge il suo significato più proprio se sviluppa tutte le implicazioni di questa osservazione di Nietzsche. La prima di queste implicazioni è che l’ermeneutica non potrà presentarsi (solo) come la (meta)teoria della pluralità delle interpretazioni - perché questo sarebbe ancora una sorta di posizione metafisico-descrittiva. Ma allora che cosa? Da questa *impasse* - che è anche la ragione di una certa perdita di peso dell’ermeneutica divenuta *koiné* - si esce, credo, riconoscendo che l’ermeneutica non è solo antifondazionalismo più conflitto di interpretazioni, ma implica una filosofia della storia - anche intesa soltanto come filosofia della storia della fine della filosofia della storia. Con questa espressione un po’ artificiosa intendo dire che chi, come per esempio Lyotard, dichiara la fine dei metaracconti, delle grandi narrazioni, se non vuole che questa dichiarazione sia un’ennesima tesi metafisica (non ci sono metaracconti, essi non corrispondono allo stato dei fatti, ecc.), dovrà argomentare ciò che dice proprio (e solo) in base a un racconto della consumazione e dissoluzione delle grandi narrazioni. La filosofia della storia della fine della filosofia della storia, a cui l’ermeneutica deve richiamarsi se non vuole ripresentarsi come tesi metafisica, non potrà che essere una storia di consumazione dell’essere metafisico. Questo essere infatti non è negato da una teoria che lo riconosce oggettivamente come

diverso, non identificabile con gli oggetti; ma solo da un racconto che lo mostra come “non più sostenibile”, una menzogna riconosciuta come tale perché non è più richiesta, necessaria, ecc.. È, come si sarà capito facilmente, la logica delle “morte di Dio” annunciata dallo Zarathustra nietzschiano: non la tesi (metafisica) “Dio non esiste”; ma l’enunciazione narrativa: “Dio, la cui idea è servita a creare condizioni di maggiore sicurezza e a far uscire l’uomo dalla selva primitiva, è un’ipotesi oggi troppo eccessiva, ingombrante, non più necessaria; e ciò proprio perché ha raggiunto i suoi scopi, di stabilire sicurezza, socialità regolata, ecc.”.

La verità dell’ermeneutica - sia la sua ispirazione originaria, sia la sola possibile motivazione della sua validità come teoria - si lega dunque ad una visione della storia della nostra cultura, e del senso dell’essere in essa, come processo di dissoluzione delle strutture forti; o, con il termine di Nietzsche, come avvento del nichilismo, cioè di una situazione in cui, secondo l’espressione di Heidegger riferita a Nietzsche, “dell’essere come tale non ne è più nulla” (es mit dem Sein selbst nichts mehr ist). Riconoscendosi inseparabile da una filosofia della storia di stampo nichilista, l’ermeneutica non si limita più a teorizzare, un po’ vuotamente, il mondo come conflitto di interpretazioni libero da ogni metafisica (salvo una: quella che appunto descrive il mondo come conflitto di interpretazioni). Ma propone le sue “tesi” come interpretazione argomentata dell’esito di un processo nel quale si trova coinvolta e in cui, proprio per questo, non può non prendere posizione, rinvenendo nel corso del processo stesso un filo conduttore che le ispira scelte, progetti, giudizi. Si noti che questo sentirsi “unterwegs”, e per questo nella condizione di dover prendere posizione, non solo contemplare, descrivere, svelare condizioni di possibilità, ecc. corrisponde perfettamente all’idea heideggeriana che l’esserci esiste come progetto gettato, e che, di conseguenza, il pensiero non è rispecchiamento “oggettivo” di un mondo là-fuori. Anche il “dovere” dell’ermeneutica di non collocarsi come

sguardo “neutrale” nei confronti della politica e dei progetti di emancipazione, in ultima analisi, dipende di qui.

Una esplicita filosofia della storia è necessaria all’ermeneutica per non tradire la propria aspirazione originaria, ricadendo in un colpo solo nella metafisica, da cui voleva uscire, e nella vacuità di una relativistica “filosofia della cultura”. E una filosofia della storia è anche ciò di cui hanno sempre avuto bisogno, almeno nella società moderna in cui le masse hanno preso la parola, tutti i movimenti politici di emancipazione. (Vi invito a ripensare alla portata decisiva di quel breve scritto di Walter Benjamin intitolato *Tesi sulla filosofia della storia*, che sarebbe sbagliato considerare solo come una critica negativa di ogni filosofia della storia...). Oggi le filosofie della storia che di fatto hanno ispirato i movimenti politici rivoluzionari (falliti) del nostro secolo sono diventate insostenibili; ma, anch’esse, non perché si siano riconosciute “oggettivamente false”; bensì perché sono venute meno le condizioni sociali ed ideologiche su cui si reggevano; non si può più concepire la storia come un corso unitario - e cioè eurocentrico - né la cultura umana come la realizzazione di un modello universale di uomo - ancora una volta, l’uomo occidentale moderno. Con ciò, però, non è solo liberato il campo perché ognuno faccia valere la propria interpretazione del mondo. Se il conflitto delle interpretazioni non deve essere lotta fisica e imposizione del più forte (il che sarebbe ancora una forma di esaltazione metafisica dell’oggettività, l’assunzione del fatto, la forza, come diritto) bisogna che le interpretazioni offrano argomenti. Il movimento politico di emancipazione sembra affine all’ermeneutica in questo: che non ha mai potuto offrire argomenti metafisici, prove basate sulle strutture di fatto, ma solo argomenti “geschichtsphilosophisch”, di filosofia della storia. È vero che in passato posizioni politiche rivoluzionarie si sono appoggiate a teorie dei diritti “naturali”, dunque a filosofie essenzialistiche. Ma forse il fallimento di quelle rivoluzioni (anche il proletariato

marxiano doveva essere il portatore del senso “vero”, non ideologicamente falsato, della storia...) si spiega anche con questi residui metafisici insuperati. Oggi, comunque, questa fondazione “giusnaturalistica” della politica progressista non è più possibile: sia perché non possiamo rinunciare alla critica dell’ideologia, che ci ha messo definitivamente in guardia contro la fondazione di diritti su pretese essenze; sia perché, soprattutto - ed è anche questo un segno che la fine della metafisica avviene con la messa in luce delle sue implicazioni estreme - il richiamo alla “natura” (fino alle differenze “naturali” tra popoli, razze, individui, ecc.) è diventato un patrimonio della politica di destra, che si svela così per quello che è, una esaltazione dell’ordine esistente preso come norma “naturale” da rispettare e promuovere in tutte le sue implicazioni (liberare la concorrenza economica dai lacci e dalle pastoie dello “statalismo” è un esempio di ciò...).

Che cosa offre, dunque, una ermeneutica intesa come filosofia della storia nichilista alla politica democratica ed ai movimenti di emancipazione? La sostanza della filosofia della storia che l’ermeneutica deve riconoscere come proprio contenuto centrale, ripetiamolo, è questa: (1) L’idea che l’unica razionalità di cui disponiamo, al di fuori del fondazionalismo metafisico, è una razionalità “storico-narrativa-interpretativa”. Che, cioè, afferma la propria validità non esibendo fondamenti ma raccontando e interpretando in un certo modo le vicende della cultura che gli interlocutori hanno in comune, e cioè la storia della modernità. (2) Queste vicende, assumendosi tutti i rischi che sono connessi a generalizzazioni di questo genere, l’ermeneutica le interpreta secondo un filo conduttore, non deterministico perché riconosciuto solo a posteriori e senza alcune pretese di predittività, che chiamiamo nichilismo perché intende la storia della modernità come un processo di dissoluzione, su molteplici livelli, di ogni struttura forte: secolarizzazione della tradizione religiosa, secolarizzazione del potere politico, dissoluzione delle “ultimità”

anche all'interno del soggetto (la psicoanalisi come esempio di ciò), frammentazione di ogni razionalità "centrale" con la moltiplicazione delle scienze speciali e la loro tendenziale irriducibilità ad uno schema unitario; pluralizzazione degli universi culturali contro l'idea di un corso unitario della storia umana... Tutti aspetti del processo nichilistico della modernità che potrebbero essere illustrati, oltre che con i testi di Nietzsche, con quelli di autori come Max Weber, Norbert Elias, René Girard, e come tanti romanzieri e poeti del nostro secolo - da Proust a Musil, e persino ai registi di cinema come Fellini. Come si vede, siamo quasi alla banalità: è la situazione spirituale in cui tutti di fatto viviamo. Importa però l'interpretazione filosofica che se ne dà, e le implicazioni che, anche sul piano della progettualità politica, se ne possono trarre.

Saltando alcuni passaggi intermedi, cercherò di enunciare, in conclusione e senza costruire nessi sistematici, alcuni punti della risposta che l'ermeneutica intesa come ontologia e filosofia della storia nichilista ha da offrire alla domanda etico-politica circa la democrazia e l'emancipazione.

(1) L'ideale dell'eguaglianza, che ha lungamente dominato i movimenti politici progressisti, va sostituito con l'ideale della riduzione della violenza. Si capisce chiaramente perché: l'eguaglianza è ancora sempre una tesi metafisica che si espone, come tale, ad essere confutata dalla critica dell'ideologia: in quanto pretesa di cogliere una essenza umana data una volta per tutte, si espone tra l'altro al rischio di ridurre la storia e la diversità tra le culture a puri erramenti, o al rischio di vedervi un processo che tende a realizzare un ideale già dato e fornito di rigido significato normativo. Oltre a ciò, si pensi a quanto poco, oggi, l'idea di eguaglianza possa valere sia di fronte ai rischi della omologazione di fatto che minaccia le società tecnologicamente avanzate, sia di fronte alla consapevolezza, che si va diffondendo, dei limiti dello "specismo", giacché il valore dell'eguaglianza è strettamente

legato, nella tradizione, all'idea che l'uomo è diverso dagli animali. Per contro, un'interpretazione della storia della modernità in termini di dissoluzione delle strutture forti dell'essere, mette in luce il filo conduttore della riduzione della violenza, intesa non come violazione del diritto di ogni "essenza" al suo "luogo naturale", ma come affermazione perentoria di un'ultimità che, come il fondamento metafisico (o anche come il Dio dei filosofi), non ammette ulteriori domande sul perché, interrompe il dialogo, mette a tacere.

(2) Una simile visione della storia come riduzione della violenza, tra l'altro, apre anche la via a includere, in un progetto politico di emancipazione ermeneuticamente ispirato, le varie istanze dell'ecologismo contemporaneo, che possono essere riconosciute, e anche delimitate, dal punto di vista del filo conduttore della riduzione della violenza (verso la natura, anzitutto). L'ideale di riduzione della violenza è un telos a cui ci si avvicina asintoticamente e, dunque, evitando quelle violenze che sarebbero fatalmente richieste da una eliminazione completa e immediata di ogni violenza... Posso ancora mangiare carne, per esempio; ma cominciare a non andare più a caccia per divertimento o per produrre costose pellicce...

(3) L'insistenza sul valore eguaglianza non ha molto da opporre a quello che sempre più chiaramente, oggi, diventa il valore centrale dei partiti politici conservatori e di destra, e cioè l'esaltazione della concorrenza e della competizione, a tutti i livelli della vita sociale, come garanzia di "sviluppo". Una società fortemente concorrenziale non contrasta necessariamente con i principi dell'eguaglianza, e tuttavia difficilmente la definiremmo una società democratica, umana, conforme all'ideale dell'emancipazione. Questa contraddizione si scioglie invece in base al "principio" della riduzione della violenza, che costituisce un ben più netto limite alla esaltazione della competizione e anche alla ideologia dello sviluppo a tutti i costi.

(4) Il principio della riduzione della violenza porta con sé anche la possibilità di assumere posizioni non generiche e nemmeno, però, contraddittorie, nei confronti dei due aspetti che, nella ipotesi qui proposta, sono apparsi caratteristici delle società industriali avanzate: la cultura del supermercato e i fondazionalismi reattivi che ad essa si oppongono. La cultura del supermercato è un pluralismo senza orientamento nichilistico, che ignora il filo conduttore della riduzione della violenza: in nome del quale, molto più ragionevolmente che con le prospettive essenzialistiche del papa, si può respingere il consumismo esasperato, il vuoto dei significati esistenziali, la noia della società opulente generatrice di compensazioni violente. È sempre il filo conduttore della riduzione della violenza che vale come principio per la critica dei fondamentalismi reattivi che credono di vincere la Babele del supermercato ritrovando identità forti, paternità rassicuranti e insieme minacciose. La dissoluzione moderna dei metaracconti universalistici non ha il senso di riaprire la strada alle appartenenze e alle identità in termini di etnie, famiglie, razze, sette, ecc..

(5) Forse questa questione delle identità locali tocca uno dei veri punti deboli del movimento politico di emancipazione - deboli sia sul piano della persuasività della sua immagine sia su quello della coerenza teorica. I movimenti democratici restano ancora oggi costantemente tentati da ideali comunitaristici, che a ben vedere, come il valore-eguaglianza, hanno radice nella persistenza di posizioni metafisiche. Alla natura umana, secondo questa prospettiva, non compete solo l'eguaglianza, ma anche l'appartenenza a comunità naturali che sono messe in pericolo dalla frammentazione moderna e dal sorgere di vincoli sociali convenzionali ecc.. Questo comunitarismo naturalistico fa sì che ancora oggi il pensiero democratico guardi con sospetto al mondo che Marx ha chiamato della prostituzione generalizzata: il mondo della fantasmagoria della merce, della *hybris* sperimentale a cui pensava Nietzsche quando parlava dell'*Uebermensch*. Non è forse

solo un caso legato a contingenze locali che il movimento progressista italiano, negli ultimi tempi e soprattutto nelle ultime elezioni, sia apparso, e sia stato in realtà, una posizione politica “conservatrice”, o almeno troppo prudente e diffidente nei confronti di grandi trasformazioni (costituzionali, economiche, ecc.), che invece costituivano il programma delle forze tradizionalmente “conservatrici”. Può sembrare paradossale, ma proprio l’adozione di una prospettiva nichilista può dare alla politica democratica la capacità di guardare in maniera non semplicemente difensiva e reattiva alla fantasmagoria del mondo post-moderno. Forse con qualche buona ragione (per esempio, per la buona ragione che, in Italia e in Europa la sinistra democratica deve assicurare le classi medie per farsi accettare come possibile partito di governo), sono state escluse dall’ambito dei suoi programmi le tante proposte, che si sono dette talvolta “deliranti”, che circolavano nei tardi anni Sessanta presso autori come Deleuze e Guattari, o anche le molto meno sconvolgenti idee sulla rivoluzione “estetico-istintuale” di Marcuse. Lo sforzo di ripensare l’emancipazione alla luce di una filosofia della storia di impronta nichilista potrebbe avere anche il senso di recuperare, paradossalmente ma non tanto, le dimensioni utopiche che ci siamo troppo frettolosamente rassegnati a metter da parte.

Gianni Vattimo
Università di Torino