

Gianni Vattimo. Un comunista postmoderno?

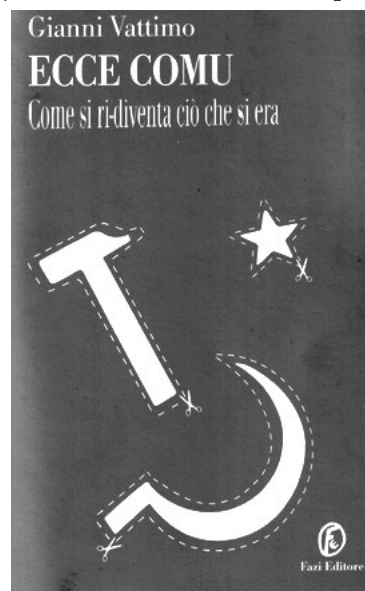
di Costanzo Preve

Gianni Vattimo (con Piergiorgio Paterlini), Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani, Aliberti editore, Reggio Emilia 2006

Gianni Vattimo, Ecce Comu. Come si ridiventa ciò che si era, Fazi editore, Roma 2007

Sulla copertina dell'autobiografia di Vattimo curata da Paterlini il nostro filosofo è ritratto in fotografia sul balcone della sua casa nel centro di Torino, con sullo sfondo la Mole Antonelliana. Si tratta di una foto talmente "torinese" che più torinese non si potrebbe. Vedendola ho pensato che almeno una cosa Gianni Vattimo e Norberto Bobbio hanno avuto in comune (oltre all'"interessamento" verso la religione pur non essendo entrambi "credenti" in senso stretto), e cioè l'essersi trovati sostanzialmente bene a Torino, l'avervi coltivato stabili amicizie, e l'essere stati anche in qualche modo "riconosciuti" dal feroce *establishment* oligarchico che governa la città, prima nella forma "rigida" e fabbrichistico-staliniana di Valletta ed ora nella forma "flessibile", postmoderna e "progressista" del trio Chiamparino-Bresso-Marchionne (l'ultimo è il solo che ovviamente conta veramente qualcosa, i primi due sono soltanto i suoi portaborse, come è fatale che sia per la classe politica torinese di servizio). E tuttavia, nonostante questo riconoscimento, Bobbio e Vattimo hanno un'altra cosa in comune, l'aver sempre fondamentalmente detto quello che volevano, a differenza delle due povere generazioni intellettuali fallite che hanno sempre avuto il problema di "compatibilizzare" quanto dicevano con le linee politiche e le visioni del mondo dei partitoni cui avevano scelto di diventare "intellettuali organici", imboccando così la strada suicida e masochistica che Milosz ha chiamato a suo tempo "la mente prigioniera", e allora qualsiasi cosa si pensi del loro pensiero almeno una cosa possiamo dire di entrambi, che non sono stati "menti prigioniere".

Bobbio e Vattimo si sono dunque trovati bene a Torino. Per quanto mi riguarda, la sola cosa che si può fare a Torino è impazzire come Nietzsche, a meno che non ci si chiuda in un isolamento spirituale rigoroso, e ci si viva come si vivrebbe a Teramo o a Benevento. Questa è stata per altro la mia scelta, anche se non saprò mai se è stata una scelta elettiva oppure è stata solo il rovescio psicologico inconsapevole della favola della volpe e dell'uva, per cui l'uva è stata dichiarata acerba perché tanto era comunque irraggiungibile. Spero che il lettore mi riconosca l'onestà metodologica di questo dubbio autobiografico metodico, ma mi piace pensare che si tratti di una scelta elettiva. In proposito, cito il noto operaista torinese Romolo Gobbi (cfr. AAVV, Gli operaisti, Derive Approdi, Roma 2005, p.176): "Torino è il tipico esempio di una società chiusa. Se uno volesse indicare in tutto il mondo una società chiusa, Torino sarebbe la più rappresentativa". Gobbi coglie qui il punto essenziale, colto anche in parte da Fruttero e Lucentini nei loro romanzi polizieschi di ambientazione torinese (cfr. La donna della domenica e soprattutto A che punto è la notte). Personalmente, se non fossi scappato a vent'anni da questo deserto intellettuale non sarei esistito filosoficamente. Certo, il mondo non ci avrebbe perso poi molto (e ne sono assolutamente consapevole), ma io sì, ci avrei perso molto, e ringrazio ogni giorno la borsa di studio francese che mi ha permesso di scappare. La miseria torinese ha comunque una genesi storica ben precisa, e cioè la natura del monopolio totalitario prima della monarchia burocratica sabauda e poi della *factory town* fordista agnellesca. Non bisogna quindi credere una sola parola della leggenda metropolitana diffusa dal consorzio dell'Azienda di Soggiorno, della Camera di Commercio e del Circo Mediatico Subalpino ferreamente azionista. Torino è semplicemente passata dalla dittatura savoiarda alla dittatura agnellesca, e almeno la prima è stata benemerita per aver lasciato un'ottima urbanistica barocca con successivi portici, mentre la seconda ha semplicemente avuto come modello un dormitorio fordista alla Detroit. Messe allora le carte in tavola su cosa penso di Torino, passerò a dire più modestamente che cosa penso di Vattimo.



Comunismo e Comunità

Ne penso sostanzialmente bene, e soprattutto lo lodo per il suo esito finale, un'adesione individuale al comunismo basata sulla più totale libertà spirituale. Il contrario del modello di intellettuale "organico", che si intruppa in seconda fila nei cortei in cui la prima fila è costituita dai dirigenti che salutano benevolmente la plebe osannante ai lati del corteo. Il contrario se si vuole, del modello tribale del picismo torinese, oggi felicemente estinto, la cui responsabilità non deve essere comunque attribuita al grande Antonio Gramsci. E comunque il comunismo come forma di vita assolutamente individuale, cui si giunge in modo autonomo non per appartenenza tribale a gruppi subalterni urlanti e rosi dal risentimento, ha caratterizzato anche altri filosofi novecenteschi (cfr. Costanzo Preve, Ludwig Wittgenstein. Il comunismo come forma di vita individuale, in "Marxismo oggi", n.5/6, settembre-novembre 1989). Si tratta di un fatto poco noto, ma credo che la fine ingloriosa dei comunismi collettivistici ed eterodiretti dopo il 1991 finisca per il rilegittimare indirettamente esperienze come quelle di Wittgenstein e di Vattimo. In ogni caso, devo a Vattimo una leggera autocritica, per averlo variamente insolentito (ma anche lui mi rese abbondantemente la pariglia) negli anni Ottanta del Novecento come punta di diamante e rompighiaccio del cosiddetto "pensiero negativo", visto come liquidazione "borghese" del sacro comunismo. Il lettore mi consenta dunque questa parentesi personale, ma lo rassicuro che in questo modo si arriverà ancora meglio a valorizzare l'ultimo Vattimo.

Quando tornai a Torino dalla Francia nel 1967 ignoravo tutto, ma assolutamente tutto, delle scuole filosofiche dominanti nell'università di Torino, ed in particolare delle due scuole complementari e rivali di Luigi Pareyson e di Nicola Abbagnano. Non avendo mai visto né Pareyson né Abbagnano, e non conoscendo ancora né i "partitari" del primo (Perone, Ciancio, lo stesso Vattimo) né quelli del secondo (Rossi, Viano, Pianicola, Vergnano, eccetera), non avevo la minima idea di come si fossero sviluppate e si stessero sviluppando le dinamiche politico-ideologiche contrapposte, virtuosamente mascherate da filosofia pura, anzi purissima, laica quella di Abbagnano e invece cattolica quella di Pareyson. Non sapevo dunque nulla di quel contesto che è invece narrato da Vattimo nell'intervista a Paterlini, e che tutti i torinesi miei coetanei che si sono poi occupati di filosofia professionalmente invece continuano a conoscere perfettamente. La sola fonte informativa diretta di questo mondo a me sconosciuto era il mio vecchio amico di infanzia Giuliano Gliozzi, poi prematuramente scomparso nel 1991, il quale aveva fatto parte del "partito abbagnaniano", ma se ne era poi distaccato in modo sostanzialmente atipico attraverso l'impegno politico e militante in un gruppetto marxista-leninista.

Ciò di cui mi accorsi però subito era che entrambi i partiti, che si guardavano in cagnesco perché gli uni (i pareysoniani) praticavano la filosofia nella buona vecchia forma metafisica tradizionale, mentre gli altri (gli abbagnaniani) sembravano ansiosi di liberarsi della filosofia stessa sublimandola integralmente nel cosiddetto "pensiero scientifico", erano uniti ferreamente da un fortissimo denominatore comune, e cioè dal loro duplice e convergente ignorare del tutto Marx e antipatizzare fortemente verso Hegel. Ci si immagini dunque il mio stupore nel constatare che quello che per me era il problema filosofico più importante di tutti, e cioè se avesse ragione Jean Hyppolite a legare strettamente Hegel e Marx oppure se invece ce l'avesse Louis Althusser a staccarli il più possibile, era del tutto ignorato a Torino. L'antipatia verso Hegel era praticata dagli abbagnaniani attraverso l'ossessiva valorizzazione di Kant (una specie di collettismo subalpino *ante litteram*), mentre la stessa antipatia verso Hegel era praticata dai pareysoniani attraverso la contrapposizione dell'ultimo Schelling (buono) ad Hegel (cattivo). Credo che in entrambi i casi continuasse a esercitare i suoi effetti postumi la comune antipatia dei due pensatori, entrambi esistenzialisti in gioventù (sia Pareyson che Abbagnano esordirono infatti prima del 1943 con scritti di tipo esistenzialista), verso Benedetto Croce e Giovanni Gentile, ritenuti in vario modo interpreti "credibili" di Hegel, laddove invece non lo erano per niente (cfr. Francesco Valentini, La controriforma della dialettica, Editori Riuniti, Roma 1965), ed erano invece pensatori del tutto indipendenti, da approvare e/o disapprovare in modo del tutto separato dalla approvazione e/o disapprovazione della filosofia autentica e originale di Hegel. E così come il contenzioso antifascista fu politicamente imposto ad una generazione che era venuta dopo e per cui questo contenzioso aveva soltanto più una natura storica, nello stesso modo Pareyson e Abbagnano imposero filosoficamente alla giovane generazione un contenzioso anticrociano ed antigentiliano del tutto archeologico.

Dunque, prima di tutto una comune antipatia verso Hegel, che già allora mi sembrò provinciale e sgradevole, abituato com'ero a ben altri dibattiti. In quanto a Marx, era del tutto ignorato in ambito universitario, anche se fuori dall'università torinese si stava sviluppando la scuola operaista di Raniero Panieri e Vittorio Rieser (cfr. AAVV, Gli operaisti, Derive Approdi, Roma 2005,

pp.272-281). E tuttavia il “marxismo” di Rieser era molto segnato dall’impostazione di Abbagnano, in quanto tutta la parte filosofica era di fatto ignorata, mentre ne veniva esaltata la parte “sociologica”. Per valorizzare il Marx “filosofo” bisognò aspettare l’arrivo di un economista di professione, Claudio Napoleoni, ma questo avvenne con più di un decennio di ritardo (cfr. Duccio Cavalieri, Scienza economica ed umanesimo positivo. Claudio Napoleoni e la critica della ragione economica, Franco Angeli, Milano 2006). E tuttavia, non a caso, il nome di Napoleoni non è neppure mai citato nell’indice dell’autobiografia curata da Paterlini.

Per chi, come me, era soprattutto interessato al rapporto Hegel-Marx, l’ambiente filosofico torinese era del tutto impraticabile, e non a caso dovetti sviluppare il mio marxismo “in solitudine”. Marco Revelli, che così lo connotò in una recensione del mio primo saggio pubblicato (cfr. Rivista



“Indice”, gennaio-febbraio 1985), non sapeva di farmi in questo modo il più grande complimento immaginabile e concepibile. Nel contesto ideologico torinese, dominato da una spartizione oligopolistica fra operaismo mistico-sociologico ed azionismo antifascista in ritardo di mezzo secolo, l’assoluta solitudine era ovviamente la premessa teorica ed antropologica per cominciare ad elaborare qualcosa di sensato.

Vattimo non soffrì mai di questa solitudine. Vivendo a Torino, fece anche l’esperienza del cattolicesimo sociale di sinistra, che rivendica tuttora con orgoglio (cfr. Paterlini, p.21, p. 37, pp. 52-57, e soprattutto pp. 63-65, in cui parla della sua prima “conversione al comunismo”). Tutto questo non mi stupisce per nulla. Partendo dal cosiddetto “laicismo”, che il partito abbagnaniano chiamava assurdamente “neo-illuminismo” (assurdamente, perché i veri illuministi settecenteschi erano contro il sistema sociale in cui vivevano, mentre i cosiddetti “neo-illuministi” erano più organici al sistema capitalistico di quanto lo sia il tuorlo per l’uovo), non si può arrivare da nessuna parte se non ad un micragnoso positivismo, mentre dal cattolicesimo sociale vero, da non confondere con il cattocomunismo orrendo, si può sempre ricavare qualcosa, nella fattispecie il mantenimento vita natural durante di una critica al capitalismo. Del resto, è bene ricordare che la matrice cattolica fa spesso miracoli, persino in pensatori che nessuno mai immaginerebbe che vengono proprio di lì (cfr. Salvatore Azzaro, Althusser e la critica, Edizioni Studium, Roma 1979).

Ma torniamo finalmente al nostro Vattimo. Il nostro autore riconosce come suo maestro Pareyson (pp.24-25), e come suo secondo maestro Gadamer (p.38), per poi giungere al suo incontro con Rorty (p.47), che però non è ovviamente un suo maestro, ma un suo sodale nella difesa delle posizioni filosofiche fondamentali. Esse sono ormai abbastanza note, ma poiché non posso presupporre la conoscenza nel lettore, mi permetterò di riassumerle liberamente. Se poi Vattimo, leggendo queste note, non ci si riconoscerà, potrà sempre correggerle, ed io gliene sarò grato. La filosofia ha questo di bello, ed anzi di inimitabile, che in essa nessuno perde veramente mai, e se per caso qualcuno viene corretto per eliminare un fraintendimento, ci guadagnano tutti e due.

In primo luogo, può essere utile segnalare in che modo Vattimo interpreta se stesso, perché l’autointerpretazione non è certamente una chiave di lettura risolutiva (anzi, bisogna sempre sospettare del modo con cui un filosofo si autointerpreta), ma è certamente un punto di partenza metodologico che non si può ignorare. Per questo ci può aiutare un’intervista dell’aprile 1980 (cfr. AA.VV., Che cosa fanno oggi i filosofi?, Bompiani, Milano 1982, pp.183-202). Vattimo enumera quattro diversi approcci al problema filosofico dell’Essere, di cui tre variamente “fondazionali” (approccio dialettico, approccio analitico, ed infine approccio fenomenologico) ed uno solo che avrebbe rinunciato finalmente alla “fondazionalità”, e cioè l’approccio dichiaratamente ermeneutico (che Vattimo fa suo). Credo che una breve discussione in proposito sia utile, perché anche nell’autobiografia curata da Paterlini il tema dell’Essere è ovviamente ben presente:

In primo luogo, può essere utile segnalare in che modo Vattimo interpreta se stesso, perché l’autointerpretazione non è certamente una chiave di lettura risolutiva (anzi, bisogna sempre sospettare del modo con cui un filosofo si autointerpreta), ma è certamente un punto di partenza metodologico che non si può ignorare. Per questo ci può aiutare un’intervista dell’aprile 1980 (cfr. AA.VV., Che cosa fanno oggi i filosofi?, Bompiani, Milano 1982, pp.183-202). Vattimo enumera quattro diversi approcci al problema filosofico dell’Essere, di cui tre variamente “fondazionali” (approccio dialettico, approccio analitico, ed infine approccio fenomenologico) ed uno solo che avrebbe rinunciato finalmente alla “fondazionalità”, e cioè l’approccio dichiaratamente ermeneutico (che Vattimo fa suo). Credo che una breve discussione in proposito sia utile, perché anche nell’autobiografia curata da Paterlini il tema dell’Essere è ovviamente ben presente:

(I) L’approccio dialettico è quello che fonda la pretesa veritativa della conoscenza filosofica sulla categoria di totalità. Vattimo fa correttamente risalire l’origine di questo approccio ad Aristotele (p.189), ma intende ovviamente alludere a Hegel, a Marx ed infine alle scuole marxiste di derivazione e di riferimento hegeliani (Adorno, Marcuse, eccetera, comprendendovi dunque la dialettica negativa dei francofortesi).

(II) L’approccio analitico è quello oggi dominante nella filosofia universitaria anglosassone (sia pure con eccezioni, tipo Rorty, Jameson, eccetera). Vattimo nota che l’orizzonte linguistico, nella misura in cui diventa il fondamento di se stesso in quanto elimina ogni altro fondamento, fun-

ziona come una vera e propria totalità chiusa ed autoreferenziale. Si tratta di una critica assolutamente pertinente, anche se Vattimo non dice (forse perché non lo pensa, o forse perché nessuno glielo ha mai chiesto) che questo approccio non è uno dei tanti modi di fare filosofia, ma è una via verso l'eliminazione integrale della filosofia in quanto tale, che (a mio avviso) in pensatori come l'ultimo Wittgenstein viene suicidata, sia pure con tutti gli onori e le cerimonie linguistiche.

(III) L'approccio fenomenologico, che risale come è noto ad Edmund Husserl, ritiene che il senso della filosofia consiste nel mettere in collegamento le forme categoriali dentro le quali noi organizziamo concettualmente la nostra esperienza e lo sfondo precategoriale del mondo immediato della vita da cui questa formalizzazione trae origine. Vattimo comprende bene che questo terzo approccio confluisce parzialmente nel primo approccio dialettico (p.190), e del resto questa confluenza può essere verificata nell'opera di uno dei più grandi pensatori marxisti novecenteschi (cfr. Karel Kosik, Dialettica del concreto, Bompiani, Milano 1965). In Italia il principale esponente di questa tendenza è stato Enzo Paci.

(IV) L'approccio ermeneutico, che Vattimo fa suo, sarebbe il solo approccio che rinunciarebbe apertamente alla garanzia della fondazione (p. 191). Vattimo interpreta Heidegger (mentre in questo contesto non fa parola di Gadamer) come il grande pensatore che ha rinunciato a mettere in rapporto dialettico l'essere e gli enti, ed ha limitato questa fondazione (Begründung) al rapporto degli enti fra di loro. Si tratterebbe della "svolta ermeneutica", cui Vattimo invita i filosofi suoi contemporanei, soprattutto alla luce della crisi, da lui ritenuta irreversibile, del pensiero dialettico. Vale la pena allora discutere questa sua tesi di fondo.

La prima cosa da dire è che Vattimo pone un problema di estrema serietà. È allora del tutto ingiustificata l'irrisione di abbagnaniani estremisti come Augusto Viano (cfr. Va pensiero, Einaudi, Torino 1985). L'astio della scuola abbagnaniana verso Vattimo è basato non tanto su argomenti filosofici alternativi veri e propri, quanto sul vero e proprio rifiuto di principio del filosofare in quanto tale. Chi infatti ritiene seriamente che il compito del filosofo oggi debba ferreamente limitarsi ad una ricostruzione archivistica ed archeologica della storia della filosofia del passato, perché ormai oggi l'oggetto ed il metodo dell'interrogazione filosofica sono stati integralmente sostituiti da quelli delle scienze naturali e delle scienze umane, ed ha cercato di conseguenza di proporre addirittura l'eliminazione dello stesso insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore (proposito fortunatamente sventato da una providenziale convergenza di marxisti storicisti-umanisti come Gabriele Giannantoni e di cattolici tradizionali), considererà illegittime tutte le posizioni che invece difendono la filosofia in quanto tale. Vattimo, qualsiasi tesi sostenga, è un vero filosofo, e si mangerà sempre in insalata questi odiatori tardopositivisti del pensiero filosofico. Il tempo è stato in questo caso veramente galantuomo. Abbagnano ha passato il suo unico "testimone" veramente valido, quello di storico della filosofia, al professore liceale torinese Giovanni Foriero, mentre l'abbagnanesimo ha dimostrato la sua sterilità filosofica incurabile suicidandosi in pura filologia universitaria programmaticamente e quasi provocatoriamente priva di qualunque espressività teoretica. Vattimo è rimasto, mentre i suoi stroncatori irridenti sono spariti.

E tuttavia c'è ancora una seconda cosa da dire, e cioè che l'autodichiarazione ermeneutica di Vattimo non può essere accettata senza discussione e controllo, ma deve essere ulteriormente esaminata. In prima approssimazione, infatti, ci sono delle ermeneutiche che

presuppongono l'esistenza di un fondamento, anche se poi si dividono sul modo di rapportarsi ad esso (Heidegger e Gadamer, per esempio), e delle ermeneutiche invece che partono proprio programmaticamente dall'assenza del fondamento stesso (Vattimo e Rorty, per esempio). Quello di Vattimo, allora, non è un esempio *tout court* di approccio ermeneutica contrapposto ad altri



approcci definiti “fondazionali” (dialettico, analitico e fenomenologico), ma è un tipo particolare di approccio ermeneutico “nichilistico” (il termine deve per ora essere inteso in senso tecnico, senza attribuirgli alcun significato demonizzante), che presuppone a sua volta l'accoglimento di una interpretazione del concetto di Essere in Heidegger come qualcosa che si “consuma” storicamente nel tempo, e che non resta come “sfondo” del suo rapporto differenziale con gli enti. A mio avviso, questo *non* è Heidegger, il che di per se non è un argomento teoretico ma solo filologico, perché Heidegger potrebbe anche avere torto, e Vattimo invece ragione. Vattimo non è uno storico della filosofia, ma un filosofo “in proprio” che si appoggia su *auctoritates* più grandi di lui, come Nietzsche e Heidegger, ma sarei ingeneroso se lo accusassi di questo, perché per quanto mi riguarda faccio esattamente la stessa cosa, soltanto che la faccio con Hegel e Marx e non con Nietzsche e Heidegger. In queste cose, chi è senza peccato scagli la prima pietra! Ritengo anzi molto saggio appoggiarsi criticamente ad *auctoritates* consolidate, perché una costante pratica della filosofia ci convince ben presto che non arriveremo comunque mai al livello dei grandi, e tanto vale allora rifarsi ad essi.

Il fatto che Vattimo si sia distinto per almeno vent'anni nell'operazione di sostituire alla coppia Hegel-Marx la coppia Nietzsche-Heidegger può essere visto e valutato in due modi. Da un punto di vista di “committenza culturale esterna indiretta” Vattimo ha fornito uno schema di interpretazione ad una generazione di intellettuali italiani stanchi dello storicismo progressista paragramsciano e tardo-togliattiano (cfr. intervista ad Alberto Santacroce, in “Mondoperaio”, n.10, ottobre 1978), ed è per questo che è stato poi ricompensato dall'apparato metamorfico-nichilistico PCI-PDS-DS con il laticlavio europeo, salvo poi ad essere rimpiazzato dalla maneggiona professionale Mercedes Bresso, vista la sua incapacità di occuparsi della salvaguardia dei tomini di Castelnuovo e dei peperoni di Carmagnola. Ma questo, appunto, è solo il lato della committenza ideologica. I nuovi ceti subalterni del lavoro intellettuale subordinato erano stufi delle magnifiche sorti e progressive del picismo istituzionale, del moralismo alla Berlinguer poi sfociato in infantili girotondi manipulitisti per eterni bambini mai cresciuti, ed infine del soffio sul collo della mitica classe operaia fordista incazzata. Avevano bisogno di respirare, e l'interpretazione nicciana di Vattimo gli ha permesso di farlo. Era impossibile essere un Übermensch nel senso del Superuomo nazisteggiante o di quello estetizzante dannunziano, ma si poteva esserlo nel senso minimalista (ma il minimalismo è la filosofia dell'epoca delle aspettative decrescenti, così come la metodologia è la scienza dei nullatenenti) dell'Oltreuomo liberato dalle illusioni “dialettiche” del superamento (Überwindung) della società in cui viviamo, sostituito dal “lasciar perdere” le illusioni irrealizzabili (Verwindung). E tuttavia, questo è solo l'aspetto ideologico esternistico della “ricaduta” della filosofia di Vattimo nel mondo dei picisti semicolti e della sinistra politicamente corretta. Se Vattimo si fosse fermato lì, non solo non avrebbe mai potuto scrivere “Ecce Comu”, ma sarebbe finito come esempio di “filisteismo postmoderno” per i caffè letterari torinesi. Evidentemente, esisteva una “eccedenza” nel pensiero di Vattimo, eccedenza che io personalmente non avevo capito, perché se lo avessi capito non avrei scritto negli anni Ottanta articoli ideologico-militanti che lo indicavano come il “cavallo di Troia” del conformismo FIAT (la FILOSOFIAT, come mi espressi in un tragicomico articolo su “Il Manifesto”). Ed è su questo che colgo l'occasione per articolare finalmente una moderata ed educata “autocritica”, che non significa affatto che io sia d'accordo con Vattimo (non lo sono, infatti), ma che era errato interpretare il Vattimo di quei tempi in chiave unicamente ideologico-complottistica. Aderire al pensiero di Marx è un vero atto di liberazione umana, ma l'adesione implica spesso una caduta nel “cretinismo fondamentalistico”, che è l'equivalente della malattia venerea per chi fa una cosa bella come il fare all'amore. D'altra parte, il cretinismo fondamentalistico, in cui sono caduti anche i grandi (esempio, Materialismo ed Empiriocriticismo di Lenin, in cui il dibattito filosofico è ridotto ad un insieme di contumelie tipo *Isola dei Famosi*), non è prodotto soltanto da quella dose di idiozia congenita che tutti abbiamo avuto in eredità dai genitori e dal destino, ma è derivato anche dalla pressione fantasmatica indiretta che noi crediamo ci venga dal “campo dei militanti” cui noi ci riferiamo. Nei primi anni Ottanta, si trattava di uno spauracchio del tutto inesistente, il cosiddetto “pensiero negativo”, con cui la cosiddetta “nuova destra” avrebbe potuto “infiltrarsi” nel sacro corpo della vera ed eterna “sinistra”, che si trattava di difendere ad ogni costo. Dal momento che a suo tempo mi sono distinto in questa monumentale idiozia, colgo l'occasione per cercare di rintracciare le radici teorico-politiche di questo equivoco. Equivoco in cui sono caduti anche pensatori onesti come Italo Mancini, che scrisse un libro benintenzionato ma egualmente assurdo sul “pensiero negativo e la nuova destra”, e pensatori di primo livello come Franco Fortini e Cesare Cases, che ritennero (erroneamente) che il postmoderno fosse il nuovo

cavallo di Troia di Agnelli, Craxi e dell'edonismo reaganiano (sic!). Non cito questi nomi onorati per giustificarmi. Li cito per cercare di capire le ragioni storiche e sociali di questo equivoco. I primi anni Ottanta vedono infatti l'entrata in scena di veri e propri "tarantolati", preoccupati che il terribile "pensiero negativo" della coppia diabolica Cacciari-Vattimo ed il "pensiero debole" di miti intellettuali milanesi potessero distruggere la grande eredità di Marx. Una ricostruzione sommaria di quella congiuntura "ideologica" non sarà quindi del tutto inutile.

A distanza di quasi un quarto di secolo ormai, che è una distanza temporale sufficiente per tentare un bilancio storico-ideologico, il decennio che va dal 1979 al 1989 appare come l'ultimo decennio del marxismo italiano "ufficiale". Per "ufficiale" intendo il fatto che il marxismo, opportunamente interpretato da un clero affidabile e sotto controllo, era ancora visto come una risorsa culturale di riferimento organizzativo. Il picismo (non mi sogno neppure di usare per questo ectoplasma antropologico il nobile termine di "comunismo") aveva sviluppato nel quinquennio 1973-1978 una parossistica e smodata canonizzazione di Antonio Gramsci, funzionale alla propria candidatura a guidare il cosiddetto (e del tutto inesistente) "eurocomunismo". Ma a partire dal cruciale biennio 1978-79 appare chiaro che il cosiddetto "marxismo" non è più una risorsa per il picismo, ma è diventato una zavorra di cui liberarsi in modo il più possibile indolore, perché esisteva ancora una sorta di patetico zoo-parco di intellettuali fiancheggiatori che ci tenevano ancora. Il centenario della morte di Marx (1883-1983) fu celebrato sotto tono, in un convegno interamente delegato alla nuova marxologia universitaria internazionale prevalentemente di lingua inglese. Il pachiderma picista diede allora spazio a due correnti filosofiche, di cui utilizzava strumentalmente soltanto la ricaduta ideologica, e cioè la corrente liberaldemocratica di critica ai sistemi socialisti (Norberto Bobbio, Salvatore Veca, eccetera), e la corrente del cosiddetto "pensiero negativo" (Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, eccetera). Ciò che veniva smantellato dal rinoceronte picista, ovviamente, non era il pensiero autentico di Marx, di cui l'apparato amministrativo picista non aveva comunque mai sospettato l'esistenza, ma la metafisica grande-narrativa del progresso storicistico che i vari Pajetta e Amendola avevano gridato ai comizi per trent'anni.

Si è trattato di un processo storico, miserabile certamente, ma anche in un certo senso necessario. Per ricostruire bisogna prima demolire, e poi portare via le macerie. Solo i cretini fondamentalisti possono non capirlo. Fra questi cretini fondamentalisti colloco ovviamente me stesso, salvando ovviamente la buona fede, che è l'ultimo rifugio delle canaglie. Cominciai ad entrare in fibrillazione, ritenendo che si stesse creando un fronte ideologico "oggettivo" fra l'operaismo negriano, il pensiero negativo di Cacciari e di Vattimo, ed infine la corrente della cosiddetta "nuova destra" di Marco Tarchi (cfr. La teoria in pezzi, Dedalo, Bari 1984). Mi unii all'azionismo torinese urlante, che credeva che stessero ritornando i fascisti interni (cfr. AAVV, Fascismo oggi. Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta, Convegno di Cuneo, novembre 1982). La sola cosa che rivendico, e che torna invece a mio onore, è il fatto di aver capito che un eventuale ricostruzione sensata del marxismo avrebbe dovuto rompere completamente con il baraccone ideologico picista in smantellamento, e tornare alle fonti filosofiche nobili tipo Bloch e Lukács. Non potendo disporre di apparati editoriali ed universitari per portare avanti questo nobile programma, e non disponendo di alcun ascolto, stima e disponibilità nel circo accademico picista trincerato nei suoi patetici riti identitari, mi appoggiai sul piccolissimo apparato burocratico del partitino Democrazia Proletaria, il cui corpo militante non poteva "fregarsene di meno" di tutto questo (come dicono a Roma), ma che aveva bisogno per ragioni di *marketing* pubblicitario di un *mini-look* intellettuale. Il programma era certamente nobile (cfr. La filosofia imperfetta, Franco Angeli, Milano 1984), ma anche patetico e donchisciottesco, perché cercare di rivitalizzare politicamente il pensiero di Marx nel decennio 1979-1989, in un contesto di pittoresca dissoluzione irreversibile dell'intero fenomeno del comunismo storico novecentesco veramente esistito (1917-1991), era come cantare la grandezza dell'impero romano con Attila e Alarico alle porte, e con i senatori e gli ottimati che, mentre tu canti, sono occupati a contrattare con i goti e gli unni le percentuali di appezzamenti che i barbaroni gli lasceranno.

Dopo il 1991 Vattimo, Cacciari, Bobbio, Veca, eccetera, perdono ogni mandato ideologico, in quanto i processi convergenti di decompressione storicistica e di dimagrimento ideologico si sono già conclusi. Il "comunismo" italiano finisce irreversibilmente nel 1991, e personalmente ritengo i partiti e partitini sopravvissuti (cossuttiani, bertinottiani, eccetera) semplici "nicchie" sociologiche prive di identità e di programma, a meno che per "programma" si intenda la programmazione di riti belanti e salmodianti di testimonianza pacifista, mentre i loro stessi deputati votano le azioni di guerra al servizio della strategia geopolitica USA.

A questo punto, però, esaurito il mandato ideologico post-storicista, Vattimo avrebbe potuto concludere nel modo classico torinese, e cioè con la sottomissione ai nuovi padroni. Se così non è stato, significa che c'era "stoffa" nel personaggio. E cerchiamo allora di disegnare il profilo del "ritorno comunista" di Vattimo, in un contesto mediatico-accademico in cui è di moda proclamare la fine dell'utopia, la governabilità neoliberale, la guerra di civiltà contro i barbuti ed i baffuti, l'esportazione armata dei diritti umani con bombardamenti incorporati, in altre parole tutta la merda che ci circonda, e ci circonda purtroppo ancora a lungo. In proposito, l'attuale Vattimo è una sorta di "rortiano di sinistra", e così è percepito nella convegnoistica filosofica universitaria internazionale. Due parole su Rorty non saranno quindi del tutto fuori luogo.

Richard Rorty è un filosofo americano contemporaneo (cfr. La filosofia e lo specchio della natura, Bompiani, Milano 1986), che ritiene nell'essenziale che la filosofia, o più esattamente la pratica filosofica, debba rinunciare integralmente a qualunque pretesa veritativa, pretesa veritativa che si fonderebbe sull'illusione di "rispecchiare" in qualche modo il mondo esterno, inteso come mondo naturale e sociale, ed il mondo interno, inteso come il mondo della natura umana. La rinuncia ad ogni pretesa veritativa è *ipso facto* anche la rinuncia ad ogni pretesa universalistica *erga omnes*, e bisogna allora secondo Rorty accettare di fatto il relativismo culturale pluralistico come orizzonte insuperabile della convivenza umana. Non si potrebbe più dire: "L'infibulazione del clitoride femminile è male, e deve essere universalmente proibita". Si può invece dire: "Nella comunità in cui io vivo, nella quale vi sono valori condivisi dalla stragrande maggioranza dei cittadini, l'infibulazione è intollerabile, e deve essere proibita per legge!". In altri termini, Rorty teme la cosiddetta "normatività" della conoscenza filosofica, perché ritiene che la pretesa di normatività sia sempre l'anticamera della prescrizione autoritaria di comportamenti coatti, e del resto è esattamente questa la ragione per cui Vattimo respinge il concetto di natura umana (cfr. "Micromega", n.1, 2006, pp.7-24). C'è in questo una certa coerenza. Se infatti si è rifiutata per decenni la presunta normatività coattiva di un principio chiamato Storia, non si può certo accettare a cuor leggero che il principio coattivo-normativo della Storia venga sostituito da un principio coattivo-normativo chiamato Natura, e si passi semplicemente dalla filosofia di Giuseppe Stalin alla filosofia di Giuseppe Ratzinger.

Il tema è importante, ed allora il toro deve essere preso per le corna. Io non sono d'accordo con Vattimo-Rorty, ed alla luce del rasoio di Occam non moltiplicherò le argomentazioni, ma mi limiterò a svolgerne una sola. Vattimo e Rorty, infatti, avrebbero ragione solo in un caso, cioè se la convivenza umana regolata potesse svolgersi senza alcun riferimento normativo. Se così fosse, avremmo un'anarchia perfetta alla Bookchin, in cui, come nell'abbazia di Têlème di Rabelais, "ciascuno fa quello che vuole". Ma dal momento che così non è, o per il momento è ancora soltanto un orizzonte utopico alla Bloch (cfr. intervista Paterlini, p.162), se togliamo ogni normatività veritativa alla filosofia ed alla riflessione filosofica (e non solo biologistica o comportamentale, e cioè behavioristica) sulla natura umana, la normatività non sparirà d'incanto dal mondo, ma si rifugerà immediatamente altrove, e cioè nella scienza e/o decisione politica arbitraria. Se facciamo fuori infatti il diritto naturale, in base alle aporie di cui è innegabilmente intessuto, non avremo l'anarchia libertaria pura dell'armonia prestabilita leibniziana dei soggetti razionali in reciproca coesistenza solidale comunitaria, ma avremo semplicemente il positivismo giuridico e giudiziario, la cui mostruosità mi sembra difficilmente negabile. È questa la sola obiezione che mi sento di fare a Vattimo-Rorty, ma ritengo che sia un'obiezione pesante come un macigno.

Vattimo afferma inoltre di rifiutare tutte le versioni scientifiche del marxismo, anche perché mostra di comprendere molto bene che l'appello alla "scienza", riferito al comunismo ed al processo storico che dovrebbe favorirne la costituzione, è sempre stato e tuttora è uno strumento ideologico di legittimazione del potere. Bene, è esattamente così. Ma allora dovrebbe riflettere sul fatto – a mio avviso per nulla casuale – che è proprio la scuola marxista più "scientistica" di tutte, quella di Louis Althusser, a rifiutare integralmente il concetto di natura umana. La scuola althusseriana deduce dalla sesta delle Tesi su Feuerbach di Marx, quella che afferma che l'essenza umana (*Wesen*) è soltanto l'insieme dei rapporti sociali, che in una prospettiva marxista non c'è spazio per il concetto di natura umana. Ma a parte il fatto che l'essenza (*Wesen*) non coincide con la natura (*Natur*), in quanto il secondo concetto – a differenza del primo – comprende anche gli elementi biologici dell'uomo, segnalo che esiste una approfondita lettura di Norman Geras (cfr. Marx and Human Nature. Refutation of a Legend, Verso Book, London 1983), le cui tesi di fondo sono queste: "La sesta tesi non dimostra affatto che Marx abbia respinto l'idea di natura umana. Marx non ha rifiutato l'idea di natura umana. Ed infine Marx ha fatto benissimo

mo a non rifiutarla". Geras è particolarmente felice nel dimostrare come il richiamo alla cosiddetta "immutabilità" della natura umana che caratterizza il pensiero tradizionalista e conservatore non è un argomento teorico valido per respingere il concetto in sé. È certo che le determinazioni naturali sono sempre socialmente "mediate", e non possono essere isolate se non con un'operazione di astrazione intellettuale, ma questo non significa che esista soltanto una sorta di eraclitea "socialità pura" in perpetuo movimento. Se tra l'altro così fosse, potremmo dire addio a qualsiasi critica comunista della società capitalistica, in quanto la socializzazione manipolatoria dell'odierno capitalismo assoluto (cfr. Marino Badiale – Massimo Bontempelli, La Sinistra Rivelata, Massari, Bolsena 2007) non consentirebbe l'emergere antropologico di nessuna resistenza, perché "socializzerebbe" prima in modo conformistico tutte le velleità di resistenza. E del resto è così che Umberto Galimberti interpreta la tecnica in senso heideggeriano (cfr. Luca Grecchi, Il pensiero filosofico di Umberto Galimberti, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2006): con l'avvento della tecnica planetaria e della sua imposizione-impianto sul mondo della vita (*Gestell*), ogni progetto di emancipazione diventa impossibile, ed infatti Galimberti si guarda bene dal proclamarsi "comu".

Personalmente, conto molto più sulla vecchia natura umana di quanto conti su soggettività sociologiche mitizzate e rivelatesi di un'incapacità strategica addirittura patetica. E tuttavia nella posizione di Vattimo c'è un momento di verità, il fatto cioè che, venuta meno la (pretesa) normatività grande-narrativa della storia, si faccia strada una nuova normatività, quella della conformità alla cosiddetta Natura Umana. Credo però che sia inutile fasciarsi la testa prima di rompersela. Oggi il pericolo evidente ed immediato non è la normatività coatta imposta in nome di interpretazioni filosofiche veritative o presunte tali, ma è la normatività coatta imposta in nome di altri principi, dalla lotta al terrorismo alla "governabilità dei sistemi sociali complessi", dalle "decisioni dei mercati internazionali" all'accomodamento subalterno dell'Europa all'impero ideocratico americano, eccetera.

Apro una prima parentesi filosofico-filologica sul Nietzsche di Vattimo. Non sono un filologo nicciano, Nietzsche non è uno dei miei autori, e quindi ciò che dico deve essere preso con beneficio di inventario. In quanto "scriba del caos" (Ferruccio Masini) do per scontato che non esiste e non può esistere il "vero" Nietzsche, in quanto quest'uomo ha fatto dell'ambiguità e dell'ambivalenza la cifra soggettiva ed oggettiva della sua scrittura filosofica e letteraria. Nietzsche è una vera e propria "porta girevole" per i tempi di oggi, e nessuno può togliermi il diritto di scegliere l'interpretazione che preferisco, visto che non sono personalmente in grado di darne io una originale. Non ho mai creduto che il "vero" Nietzsche fosse quello di Lukács (cfr. La distruzione della ragione, Einaudi, Torino 1959, pp.308-402). Ho sempre considerato *La distruzione della ragione*, libro che un tempo (non me ne vergogno) conoscevo quasi a memoria ed avrei potuto commentare ad occhi chiusi, non certo un prontuario attendibile di storia della filosofia, ma un'opera originale e di "metafisica" storica, e cioè di interpretazione metastorica alla Spengler (ovviamente, uno Spengler marxista). In quanto opera non di storia della filosofia, ma di filosofia della storia, ho sempre e soltanto letto in controluce Lukács, in quanto portatore di una visione "etica" della storia, in contrapposizione esclusiva ad un'altrettanto notevole lettura aporetica della storia fatta da Karl Löwith (cfr. Da Hegel a Nietzsche, Einaudi, Torino 1959). In nessun momento ho mai pensato che nelle monumentali opere di Lukács e di Löwith (pubblicate in italiano nello stesso anno 1959) avrei trovato i "veri" autori. Ho sempre pensato che ci avrei trovato sempre e soltanto le visioni del mondo alternative di un "credente" (Lukács) e di un "disincantato" (Löwith). E siccome ero io stesso un "credente" – e lo sono sostanzialmente ancora – ho sempre preferito Lukács. In ogni caso, l'immagine grottesca di un Lukács staliniano trogloditico che viene sempre affrettatamente appiccicata alla *Distruzione della Ragione* è falsa e strumentale, e dovremmo lasciarla ai fatui paginoni del circo mediatico per semi-colti amanti delle banalità (tipo: i negri sono portati per la danza; i meridionali non hanno voglia di lavorare; i musulmani sono tutti fanatici; infine, Lukács era un inguaribile stalinista).

Detto questo, se proprio vado in cerca (ma ammetto che non mi interessa quasi niente; Hegel, Marx e i greci mi interessano di più) di un Nietzsche filologicamente credibile, prendo in mano il librone di Domenico Losurdo (cfr. Nietzsche, il ribelle aristocratico, Bollati Boringhieri, Torino 2002), che mi sono scioppato tutto a suo tempo avendone dovuto scrivere delle recensioni. Ebbene, dal maniacale lavoro di Losurdo non risulta che si possa filologicamente sostenere l'interpretazione vattimiana di Nietzsche in termini di anarchico libertario. Nietzsche era un eugenista che sosteneva la castrazione e l'annientamento dei cosiddetti "malriusciti" (Losurdo, pp. 626-648). Il solo individuo che ha il diritto di "imporre il valore alle cose" è quello "benriuscito"

(Losurdo, p. 540). Nietzsche è ostile all'individuo (p. 1058), esalta l'olismo (pp. 1047-1052), l'allevamento dei migliori (pp. 1058-1059), l'individuo della minoranza privilegiata (p.1055), eccetera. Non segnalo questi dati filologici per criticare Vattimo. Per quanto mi riguarda, se proprio devo *obtorco collo* scegliere un'interpretazione di Nietzsche, scelgo quella di Heidegger. Fra l'altro, l'interpretazione di Heidegger è molto più implicitamente "marxiana" di quella di Lukács, indipendentemente dall'irrilevante autocertificazione ideologica rispettiva, in quanto lo spirito del capitalismo trionfante non favorisce tanto la tentazione aristocratica dei pochi sui molti (o per dirla con Nietzsche, dei pochi benriusciti sui molti malriusciti), quanto la distruzione di ogni "differenza ontologica" fra l'Essere e gli enti, dal momento che la manipolazione illimitata degli enti e non certo la fondazione gerarchica del potere è il vero *telos* della riproduzione del legame sociale ultracapitalistico nella sua attuale fase postborghese e postproletaria. In ogni caso, quando leggo il Nietzsche di Vattimo mi interessa unicamente la filosofia di Vattimo, perché non mi passa neppure per l'anticamera del cervello che Nietzsche c'entri qualcosa. Nel caso di Losurdo, invece, di cui pure non condivido affatto l'interpretazione storicistica del marxismo, base teorica della sua valutazione positiva dello stesso stalinismo, devo dire che il suo Nietzsche mi sembra invece plausibile.

Apro una seconda parentesi filosofico-filologica sullo Heidegger di Vattimo, su cui peraltro Vattimo ritorna anche nell'autobiografia curata da Paterlini. Dal momento che – per dirla in modo popolare e non sorvegliato – io sono fra quelli che ritengono che l'Essere ci sia, e faccia anche da "fondamento" (non discuto per ora se nella forma del *Grund* o in quella del *Boden*), e non possa neppure ovviamente "consumarsi" (si consumano invece le forme ideologiche successive che fanno da legittimazione del potere delle classi dominanti nel corso della storia), è evidente che sono in dissenso radicale con Vattimo. Penso anche che Heidegger (ed anche Gadamer) sarebbero d'accordo con me e non con Vattimo, ma non lo considero un argomento teoreticamente valido. Vattimo potrebbe infatti avere ragione, e invece Heidegger e Gadamer torto. In filosofia il *principium auctoritatis* vale come il due di briscola, e cioè niente. Essendo un "veritativista", e non certo un "citazionista" (mi sono bastati i citazionismi marxisti trinariciuti della mia giovinezza), a me non interessano le pezze d'appoggio citazionistiche, se non in sede di storia della filosofia. Mi interessa chi ha ragione e chi ha torto, e da come la vedo io, Vattimo su Heidegger ha torto.

Ho personalmente cercato di discutere in un'ottica "marxista" il rapporto fra Marx e Heidegger (cfr. Marx e Heidegger, rivista "Koinè", n. 1-2, gennaio-giugno 2005) ed ho anche criticato Alain de Benoist che ha proposto una interpretazione rigorosamente heideggeriana di Marx (cfr. Il paradosso de Benoist, Editrice Settimo Sigillo, Roma 2007, pp.137-145). Non sono quindi un principiante su questa questione. Vattimo peraltro afferma che Heidegger può diventare una via verso Marx (Paterlini, p.75). Come avvenne a Vattimo, anche per me la lettura della *Lettera sull'Umanesimo* di Heidegger ebbe un ruolo cruciale nella comprensione filosofica del Novecento (Paterlini, p.25). Vattimo parla addirittura di "conversione" (gratta gratta, l'educazione cattolica lascia sempre tracce linguistiche!), laddove per me fu soltanto il punto finale di un mio congedo definitivo ed irrevocabile dall'esistenzialismo di Sartre (cfr. L'esistenzialismo è un umanesimo, Pagus, Treviso 1993). Da allora non ho più cambiato idea: l'esistenzialismo è una vera e propria serie B della filosofia, per salire alla serie A bisogna interrogare criticamente l'ontologia. Con tutta la stima per Pietro Chiodi, primo traduttore italiano di Heidegger ed "abbagnaniano" di sinistra, credo che non sia difendibile una lettura di Heidegger che lo vuole ad ogni costo inchiodare ad un modello esistenzialista, contro tutte le sue dichiarazioni esplicite durante quarant'anni (cfr. Pietro Chiodi, L'ultimo Heidegger, Taylor editore, Torino 1969). Lo Heidegger per signore-bene di Galimberti non ha per me nessun interesse. Almeno Vattimo scrive "Ecce Comu", da cui si evince che non è più un pensatore sottomesso al politicamente corretto sabaud-picista e che girare per il mondo non lo ha completamente corrotto nelle girandole presenzialistiche dei convegni-passerella. Ma Galimberti vorrebbe criticare il mondo della Tecnica scrivendo sulla piccola posta femminile dell'Inserito-Donna di "Repubblica", e cioè sul giornale che è la punta di lancia del circo mediatico manipolatore degli USA e del sionismo. Non lo scrivo certamente per moralismo. *Pecunia non olet*. I soldi fanno comodo a tutti, compreso a chi scrive. E nello stesso tempo chi si rifà a Heidegger non può contemporaneamente servire il Dio del politicamente corretto delle oligarchie al potere (*das Man*), della chiacchiera (*Gerede*), della curiosità superficiale (*Neugier*) e dell'equivoco sistematico (*Zweideutigkeit*). Ci sono dei limiti a tutto. La mia opinione in proposito è che le attuali "insalate russe" Marx-Heidegger hanno come base materiale una situazione reale, già fatta rilevare da un pensatore soggettivamente anti-heidegger-

riano come Günther Anders, e cioè il blocco di ogni progetto collettivo che abbia il pur minimo spiraglio per ottenere effetti visibili. Con le parole di una canzoncina italiana della mia gioventù: “Non c’è più niente/da fare/è stato bello/sognare”. Ma sono convinto che si tratti solo di un momento congiunturale, anche se potrà probabilmente durare più del decorso delle nostre vite terrene, in particolare per chi ha già superato i cinquant’anni. Chi trasfigura questo momento storico congiunturale di blocco, momento assolutamente necessario perché si esauriscano completamente i riferimenti ideologico-fantasmatici al comunismo storico novecentesco, questo *zombie* oramai da tempo defunto, e lo erge a destino della tecnica ed a fine della metafisica, è al servizio dei nostri padroni, lo sappia o no.

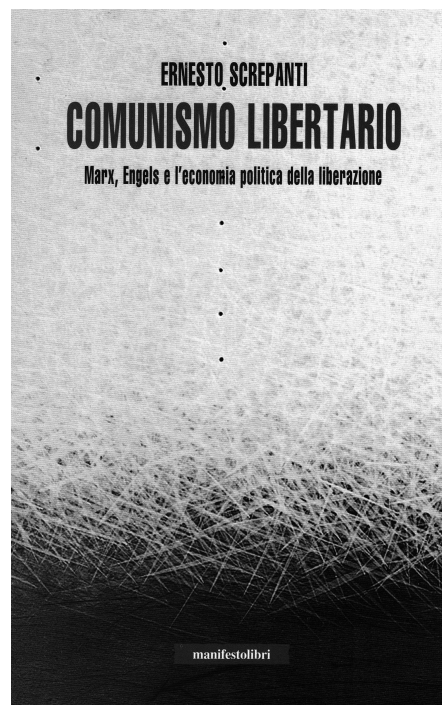
E veniamo ora a *Ecce Comu*. In questa raccolta di saggi, non sistematica ma egualmente unitaria nella sua espressività, Vattimo formula in modo chiaro la sua tesi di fondo, ribadita anche in una recentissima introduzione (cfr. Diego Fusaro, Marx e l’atomismo greco. Alle radici del materialismo storico, Il Prato, Padova 2007, introduzione di Gianni Vattimo). Vattimo afferma che abbiamo oggi bisogno di una sorta di “liberalcomunismo”, termine da inventare, ma che egli propone apertamente. Definisce poi il comunismo come la “negazione dell’ordine proprietario esistente”, senza economia statalizzata e senza dittatura del proletariato. Propone di abbandonare la “persistente fede di Marx nell’esistenza di una verità oggettiva della storia e della stessa essenza umana”. Parla di comunismo libertario e di presa d’atto dei limiti dello sviluppo. Afferma la necessità di liberarsi dello scientismo, dell’economicismo ed infine del mito del progresso. E sintetizza infine la sua posizione in questo modo: “Abbiamo bisogno di un Marx indebolito. In questo modo riscopriremo senza pudori *liberal* la verità del comunismo” (quarta di copertina del libro edito da Fazi). Anziché scendere nel dettaglio dei testi raccolti da Fazi approfitterò dell’occasione, indiscutibilmente “ghiotta”, per commentare a modo mio questa proposta di Vattimo. E anticipo subito che essa merita di essere presa sul serio, e non certo insolentita con le rituali allocuzioni pretesche sul “vero marxismo”. Chi scrive condivide da tempo l’opinione del suo amico recentemente scomparso Jean-Marie Vincent, per cui per riattingere il senso del comunismo oggi bisogna “sbarazzarsi del marxismo” (*se débarrasser du marxisme*). Del marxismo bisogna fare la storia (cfr. Costanzo Preve, Storia critica del marxismo, La Città del Sole, Napoli 2007), ma bisogna farla con lo spirito con cui gli antichi cinesi facevano la storia delle loro diverse dinastie, e cioè soltanto quando erano già finite e ce n’era un’altra. Marx invece c’è sempre, e Vattimo lo riconosce, smarcandosi da tutti i suoi demonizzatori *liberal*, che a mio avviso sono degli “spudorati”, e non dei portatori di pudore. Ma cerchiamo di entrare nel merito.

In primo luogo chi scrive, a differenza di Vattimo, crede nell’esistenza della verità, anche se ovviamente non ritiene affatto di possederla (cfr. Costanzo Preve, Verità e Relativismo, Alpina, Torino 2006), ritiene ragionevole l’approccio di Jaspers in termini di “periecontologia”, cioè di aggiramento intorno all’Essere e non di pretesa possessiva di essa (cfr. Karl Jaspers, Sulla Verità, La Scuola, Brescia 1970), è tentato dall’impostazione di Heidegger (cfr. Martin Heidegger, Sull’essenza della verità, La Scuola, Brescia 1973), e considera l’approccio ontologico come una “via” e non come una presa di possesso di tipo proprietario (cfr. Nicolai Hartmann, Nuove vie della ontologia, La Scuola, Brescia 1975). Per quanto riguarda la storia del marxismo, mi sembra che l’approccio ontologico della verità ontologica sulla natura e sulla società sia riscontrabile – sia pure con oscillazioni – in Engels, in Lenin e nel famoso “materialismo dialettico” di Stalin, mentre un approccio alla Hartmann sia invece presente nell’ontologia dell’ultimo Lukács, di cui mi onoro di essere da molto tempo un cultore (cfr. Costanzo Preve, La filosofia imperfetta, Franco Angeli, Milano 1984). E tuttavia non mi interessa certamente in questa sede innescare una surreale diatriba teologica fra sostenitori dell’esistenza della verità e suoi negatori. In proposito tutti gli argomenti possibili pro e contro sono già stati non solo detti ma anche sviscerati dagli antichi greci, e noi non possiamo che riproporli decontestualizzati e poi ricontestualizzati. Personalmente, non credo all’esistenza degli scettici puri. E faccio notare, senza alcuno spirito di polemica, che nella quarta di copertina del libro di Fazi Vattimo parla di “verità del comunismo”. Ma allora il comunismo avrà una sua “verità”, visto che Vattimo stesso usa questa parola? Ma certo che ce l’ha! In caso contrario, se il comunismo fosse una falsità, un’illusione totalitaria, un’utopia benintenzionata che si rovescia inevitabilmente in terrore, una negazione della natura umana spontaneamente proprietaria, un sistema economico insufficiente che premia i pigri e gli sfaticati, un delirio fordista dell’*homo faber* ideologico novecentesco, e via ripetendo quanto passa oggi il mercato del “pudore *liberal*”, io non sarei personalmente comunista. Se il comunismo dovesse inevitabilmente produrre la terribile antropologia individuale e sociale del picismo (cfr. Marino Badiale – Massimo Bontempelli, La Sinistra Rivelata, Massari, Bolsena

2007), preferirei (e parlo assolutamente sul serio) l'arrivo dei barbari, anche se sono un lettore assiduo di Kavafis, e so purtroppo che i barbari non arriveranno mai. Ritengo il vero e proprio *lapsus* di Vattimo ("riscoprire la verità del comunismo") il punto filosoficamente più alto del libro. E non sto ovviamente affatto scherzando.

In secondo luogo, è giusto dire che la via maestra per tornare oggi a Marx è quella del suo "indebolimento", e cioè della sua vattimizzazione? Beh, ognuno propone sempre il Marx più affine al suo profilo teoretico personale, e l'ho fatto recentemente anch'io, proponendo un Marx "idealista", e provocando così la costernazione dei (pochi) amici che mi restano nel campo dei marxisti (cfr. Costanzo Preve, Una approssimazione al pensiero di Karl Marx, prefazione di Diego Fusaro, Il Prato, Padova 2007). Se io mi permetto di proporre un Marx "idealista", non posso certo lamentarmi se Vattimo propone un Marx "debolista". Credo però che il termine sia mal scelto, e dirò subito brevemente il perché. Se Vattimo per "debolismo" intende il buon vecchio libertarismo di matrice anarchica e democratica radicale, nemico di tutti i normativismi autoritari, ha perfettamente ragione, e del resto è oggi in buona compagnia di studiosi marxisti seri e competenti (cfr. Ernesto Screpanti, Comunismo Libertario, Manifestolibri, Roma 2007). Se mi volete, cari Vattimo e Screpanti, mi unisco anch'io alla compagnia! E tuttavia io non sono per il debolismo in filosofia, ma al contrario sono un "forzista" convinto, in quanto ritengo che la scelta degli stili personali di vita deve essere giuridicamente tutelata e lasciata al massimo "debolismo giudiziario", ma il debolismo deve essere appunto soltanto un concetto giudiziario e non invece teoretico. Filosoficamente parlando, più si diventa "forzisti" e meglio è. So bene che tutto il vecchio "pensiero debole" di Vattimo del decennio dissolutorio del picismo italiano 1979-1989 era ridotto ad "indebolire" il normativismo prescrittivo dello storicismo progressistico italiano, ma non ho mai condiviso l'assunto per cui se un pensiero è "forte" ne discenderanno inevitabilmente antipatiche pretese prescrittive e normative. L'esempio di Baruch Spinoza dovrebbe ben dirci qualcosa. Spinoza fa continuamente affermazioni filosofiche fortissime, con pretese veritative ed ontologiche integrali, ma ne fa discendere conseguenze ultraliberali ed ultratolleranti sul piano della filosofia politica. Se allora ci avviciniamo a Marx in modo "debole", cioè teoreticamente poco radicale e generico, finiremo con l'attribuirgli tesi economicistiche, storicistiche, utopistiche, eccetera, perché effettivamente queste tesi sono filologicamente presenti (ma non dominanti – aggiungo io) nei suoi testi. Ma se lo interroghiamo in modo "forte", e cioè veramente radicale (e per Marx "radicale" significava prendere le cose alla radice), ci accorgeremo che il fondamento sia ontologico che antropologico di Marx era la cosiddetta "libera individualità" (cfr. Karl Marx, Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp.98-99) e che la forma di proprietà che egli riteneva adatta alla sua concezione di comunismo non era affatto la proprietà collettiva – come tutti i dilettanti in marxologia opinano per "sentito dire" – ma era la proprietà individuale (cfr. Karl Marx, Il Capitale, libro I, Einaudi, Torino 1975, p.937). il pensiero di Marx era fortissimo, e proprio questa forza (che personalmente preferisco chiamare "radicalità") gli aveva permesso di nuotare contro corrente contro i "collettivisti" e gli "organicisti" del suo tempo, destinati poi a prevalere dopo il 1895, e di parlare di libera individualità e di proprietà individuale come delle due caratteristiche sociali principali del comunismo. Il capitalismo infatti, per Marx, esalta l'indipendenza personale e non la libera individualità, da un lato, e promuove la proprietà privata e non la proprietà individuale, dall'altro. Non amo le citazioni e la citatologia, ed anzi ne aborro come metodo mirato a non usare criticamente la propria testa, ma questa volta ho diligentemente segnalato i due rimandi bibliografici perché gli scettici ed i diffidenti possano andare a cercare nelle sacre opere di Marx questi concetti.

In terzo luogo, è possibile liberare Marx dal cosiddetto "economicismo"? Su questo bisogna intendersi bene. Marx fa indubbiamente parte della storia della filosofia (e non della sua cosiddetta "abolizione", come opinano erroneamente i confusionari), ma anche della sociologia (cfr.



Raymond Aron, Le tappe del pensiero sociologico, Mondadori, Milano 1972), ed indubbiamente anche della storia dell'economia politica (cfr. Henri Denis, Storia del Pensiero Economico, due volumi, Il Saggiatore, Milano 1968). Ha indubbiamente in comune con gli economicisti classici una problematica di riferimento (cfr. Roberto Faucci, Marx interprete degli economisti classici. Una lettura storica, La Nuova Italia, Firenze 1979). In proposito i "discontinuisti" radicali sbagliano, perché persino il discontinuismo più estremo non potrebbe esistere senza un preventivo rapporto con la continuità. E nello stesso tempo il "discorso sull'economia politica" di Marx presuppone l'intreccio di una teoria quantitativa del valore, presente negli economisti classici, con una teoria qualitativa del valore che lo interpreta in termini di alienazione, intreccio che, scoperto da Franz Petry prima del 1914 e riproposto dal russo Rubin all'inizio degli anni Trenta (cfr. Silvano Tagliagambe, Scienza, filosofia, politica in URSS. 1924-1939, Feltrinelli, Milano 1978, pp.154-159 e 456-466), fu poi accolto dal grande marxista americano Paul Sweezy ed infine "trasportato" in Italia da Claudio Napoleoni (cfr. Discorso sull'economia politica, Boringhieri, Torino 1985). Personalmente accetto integralmente la distinzione cruciale fatta da Napoleoni fra la vera e propria critica dell'economia politica di Marx, il cui metodo ed il cui oggetto si sovrappongono assolutamente al metodo ed all'oggetto della scienza economica istituzionalizzata nelle università, e le varie forme di "sinistra" di economia politica critica, dal ricardismo di sinistra al keynesismo di sinistra, forme che peraltro derivano anch'esse da Marx (o meglio, da un "certo" Marx), e non ne sono quindi in alcun modo un "tradimento". Non credo infatti, come crederono Rosa Luxemburg ed il giovane Bucharin, alla cosiddetta "estinzione integrale dell'economia politica". E non ci credo perché non credo all'abolizione dell'orizzonte della scarsità di beni e di servizi ed alle utopie tecnologiche dell'abbondanza illimitata consentita dagli sviluppi megagalattici della tecnologia. Il comunismo non è il regno del "desiderio" (Deleuze-Guattari), ma è il luogo sociale del bisogno civilizzato e culturalizzato dell'uomo, nell'ottica che a suo tempo ci fu insegnata da Epicureo (cfr. Diego Fusaro, La farmacia di Epicureo, Il Prato, Padova 2006).

Definire l'"economicismo" in senso proprio non è sempre facile, e si presta anzi a clamorosi equivoci teorici e storiografici. A suo tempo Louis Althusser, che resta un'aquila anche se spesso vola più basso delle galline, attribuì l'economicismo a Stalin, visto come il grande industrializzatore che in nome del feticismo del tonnellaggio aveva sacrificato la comunizzazione dei rapporti sociali di produzione, togliendo il potere ai sacri consigli operai per darlo ai burocrati pianificatori. Si tratta di un madornale equivoco, perché Stalin non è caratterizzato dal feticismo dell'economia (tipico piuttosto di Bucharin), ma proprio dal contrario, e cioè dal primato ossessivo e dispotico del continuo intervento politico sulla società. A partire dalla rivoluzione culturale cinese (1966-67), e dalla ricaduta che comportò lo sviluppo di un "maoismo europeo-occidentale" (in Francia Charles Bettelheim, in Italia Gianfranco La Grassa, eccetera), con il termine "economicismo" si intese quella che la famosa "banda dei quattro" cinese, abbattuta con un *golpe* militare e poliziesco nel 1976 un mese dopo la morte di Mao Tse Tung chiamava la "teoria reazionaria delle forze produttive" (cfr. la collana della rivista "Vento dell'Est", che tradusse in quel periodo i documenti politici cinesi). In ogni caso, il succo della questione sta in ciò, che Vattimo ha ragione sulla questione della "decrescita", ed è anzi troppo timido sul tema. Personalmente non sono un "catastrofista" ecologico, ma neppure un "minimizzatore", come è il caso del mio amico e sodale Gianfranco La Grassa.

In quarto luogo, è possibile fare a meno dell'idea di progresso, sia pure "indebolita" da un'interpretazione di tipo kantiano che la vede non come il tessuto di una filosofia della storia alla Hegel (condivisa nell'essenziale anche da Marx, cfr. Iring Fetscher, Grandezza e limiti di Hegel, Feltrinelli, Milano 1973, ed anche Helmut Fleischer, Marxismo e Storia, Il Mulino, Bologna 1970), ma come una sorta di ideale regolativo non necessitato, ma egualmente funzionale alla direzionalità che intendiamo promuovere attivamente sullo scenario della storia stessa? Ecco una vera questione fondamentale, che Vattimo risolve, o almeno propone di risolvere, con il congedo dall'idea di progresso in generale. Colgo l'occasione ghiotta per esplicitare il mio punto di vista, ma rispondo subito di sì: ebbene, credo che sia un bene, e non un male, congedarsi *oggi* (la paroletta chiave è oggi) dall'idea di progresso. Bisogna però capirci molto bene, per non dar luogo ad equivoci pittoreschi ma incresciosi.

L'ideologia moderna del progresso, inesistente e sostanzialmente ignota presso le culture precapitalistiche europee di tipo schiavistico o feudale (non credo personalmente alle teorie sui "precursori" tipo Protagora – altro era il significato, altro era il contesto storico), è stata un'ideologia borghese settecentesca integrale. Dal momento che sono personalmente un sostenitore del metodo marxiano della deduzione sociale delle categorie (Alfred Sohn-Rethel, eccetera), ritengo

che l'ideologia del progresso lineare del decorso del tempo storico sia stata prima di tutto un riflesso ideologico di un fatto ben materiale sottostante, il riflesso della sostituzione del tempo ciclico dei raccolti agricoli determinati dal ripresentarsi circolare delle stagioni, base per la successiva estorsione della rendita fondiaria feudale e signorile, con la nuova "attesa" lineare delle aspettative di profitto legate agli investimenti di capitale produttivo e di correlate applicazioni tecnologiche. So bene che questa interpretazione verrà considerata insopportabilmente "riduzionistica" dalle anime belle della cosiddetta "complessità", la divinità accademica rimasta in un ambiente interamente scristianizzato, ma non si può piacere a tutti. Nel mio caso, io piaccio a pochissimi, ma quei pochi mi sembrano particolarmente intelligenti, e soprattutto, liberi da pregiudizi e da feticismi dell'appartenenza tribale. Tornando a noi, la genesi sociale integralmente borghese dell'idea di progresso (Condorcet, eccetera, e vedi anche l'ottimo e abbondante Gennaro Sasso, Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Ottocento e Novecento, Il Mulino, Bologna 1984) non poteva che "trasferirsi" anche in Marx, che era un figlio del suo tempo e non un marziano sceso da un'astronave intergalattica. In Marx il "progresso" è peraltro ambivalente, perché in lui coesistono due forme logiche diverse, quella idealistica del "progresso dell'autocoscienza" ricavata da Hegel e quella positivista desunta da Darwin (cfr. Costanzo Preve, Marx e Darwin, rivista "Atrium", n.I, nuova serie, Trento 2007, pp.171-200). Questa ambivalenza di Marx meriterebbe un'analisi critica più approfondita, ma non possiamo certamente farla in questa sede.

In ogni caso, il codice ortodosso del marxismo, elaborato congiuntamente da Engels e Kautsky (ma non da Marx) nel ventennio cruciale 1875-1895, dovette incorporare pienamente e senza riserve l'ideologia borghese del progresso, e lo fece in modo particolarmente negativo, perché tralasciò la sua parte migliore, e cioè la teoria hegeliana del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*), per conservarne soltanto la parte peggiore, e cioè lo schema positivista di Comte, per cui il progresso consisteva nel lasciarsi alle spalle le fasi teologiche e metafisiche (traduzione: la religione e la filosofia) per giungere alla fase positiva (traduzione: la scienza). Tutto questo era largamente inevitabile, in quanto il destinatario sociale di questa dottrina marxista semplificata e sistematizzata, e cioè la classe operaia, salariata e proletaria, era una classe irrimediabilmente subalterna, ed in quanto classe irrimediabilmente subalterna era una classe "religiosa" per sua intima irreversibile essenza, ed in quanto classe religiosa non poteva certamente secolarizzare l'insegnamento di Epicuro, matrice del pensiero originale di Marx (cfr. Karl Marx, Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro, Bompiani, Milano 2004), ma poteva soltanto secolarizzare il concetto storico di "provvidenza" (*pronoia*), che poteva fare da supporto metafisico alla sua vittoria finale contro il capitalismo. Fu del resto la seconda volta nella storia del pensiero occidentale che questa secolarizzazione del provvidenzialismo storico fu effettuata (la prima volta – come tutti sanno – fu quella cristiana).

Naturalmente, ci furono anche pensatori marxisti che non accettarono l'idea di progresso, ma non potevano essere accettati nel "canone religioso" del marxismo vero e proprio. Il primo fu Georges Sorel (cfr. Le illusioni del progresso, Bollati Boringhieri, Torino 1993). Lungi dall'essere un "noto confusionario" (era questa l'opinione che aveva Lenin di Sorel), Sorel era un ingegnere che sapeva perfettamente che il famoso "progresso" esiste solo nel campo della scienza e della tecnologia, campi in cui la sua esistenza è innegabile, ma che non aveva senso trasportare dal campo del macchinario al campo dei rapporti sociali e della direzionalità storica obbligata in senso ad un tempo deterministico e teleologico questa nozione ideologica del tutto inservibile. Il secondo fu Walter Benjamin (cfr. Michel Löwy, Segnalatore d'incendio, Bollati Boringhieri, Torino 2004), che nelle sue tesi sul concetto di storia sottopose a critica fulminante (ed a mio avviso calzante) tutta la metafisica progressista del movimento operaio, sia socialdemocratico che comunista. E potrei continuare, essendo un esperto in questioni di storia del marxismo, ma non ha senso farlo, mentre ha senso cogliere il punto essenziale della questione, e cioè che ogni proposta di innovazione teorica è irricevibile se il destinatario è intrasformabile. Il destinatario, lungi dall'essere un soggetto rivoluzionario trasformatore, era la semplice dimensione sociologica del cosiddetto "capitale variabile", ed era impossibile che potesse venirne fuori da solo. Lenin lo capì precocemente, e cercò di rimettere le cose a posto con la sua teoria del partito politico, ma sappiamo che questa operazione è perfettamente riuscita, ma il paziente è ugualmente morto. Per quanto mi riguarda – e chiudo qui questo quarto punto – mi sono congedato integralmente dall'idea di progresso, e l'ho sostituita con una concezione sostanzialmente ciclica (o se si vuole neo-ciclica) della processualità storica, in cui non c'è più una linea ideale che va in avanti, ma c'è un eterno ritorno del conflitto fra la Misura (*metron*) e lo Smisurato-Indeterminato

(*apeiron*), per cui i seguaci della misura, categoria sociale prima che matematica (ovviamente), dovranno sempre “misurarsi” con i seguaci dello Smisurato. Io e Vattimo siamo *oggi* alleati nella difesa della misura sociale (ed il comunismo potrebbe essere anche definito come una misura sociale non integralmente “naturale”, ma mediata dalla storicità umana), contro i partigiani dello Smisurato, incarnato oggi dal grande ipercapitalismo oligarchico e senza limiti culturali, sociali ed ecologici.

In quinto luogo, tuttavia, non mi convince l'appello di Vattimo ai cosiddetti “poveri”, e di conseguenza allo scandalo della povertà del mondo. Sembra quasi (e nell'introduzione al saggio di Fusaro sopra menzionato lo scrive anzi apertamente) che oggi i proletari siano diventati i “poveri che popolano il mondo” (sic!). Mi rendo conto che questo è molto cristiano, e quindi conforme alle radici biografiche di Vattimo. Ma dal momento che in vita sua Vattimo di poveri deve averne certamente visti molti, anche perché ha viaggiato (ed anch'io ho viaggiato, anche se certamente meno di lui per minori inviti itineranti a convegni universitari), non capisco perché non segua l'aureo detto dell'ultimo Louis Althusser, e cioè *ne pas (se) raconter d'histoires*, dove è particolarmente apprezzabile la piccola parentesi, per cui ci sono due doveri interconnessi, e cioè non raccontare (agli altri) e non raccontare (a se stessi) delle storie, cioè della roba risibile e del tutto palesemente infondata. Mi rendo conto che viviamo oggi nel mondo di Veltroni, e cioè della simulazione Ipocrita Buonista Politicamente Corretta (IBPC), ma oserò egualmente bestemmia-re, e dire ciò che tutti sanno e per primo lo sanno tutte le chiese del mondo nessuna esclusa, e cioè che i poveri sono pittorescamente del tutto incapaci di salvarsi da soli, ed hanno bisogno di un Salvatore (cfr. Paolo, Lettera ai Corinzi, 7, 20-4). Questo Salvatore può assumere le vesti più diverse, da Stalin a Chávez, da Castro a Guevara, ma una sola cosa è storicamente sicura, e cioè che i poveri hanno bisogno di un Salvatore, perché da soli non ce la faranno mai (e consiglio in proposito il film *Queimada* di Gillo Pontecorvo). Mi rendo conto che nella virtuosa ipocrisia di sinistra questa è una bestemmia imperdonabile, ma credere alle proprie virtuose menzogne è ancora peggio che raccontarle agli altri, perché si finisce poi come la mamma di Cogne, in cui il vero ed il falso si mescolano al punto tale da essere indistinguibili. Vogliamo forse sostituire la critica dell'economia politica di Marx con don Ciotti? E ancora, si pensa veramente di sconfiggere la povertà senza dosi massicce di “statalismo”? Non è forse evidente che Chávez (che Dio lo conservi a lungo!) cura la povertà venezuelana con dosi massicce di statalismo assistenzialistico, e fa peraltro benissimo a farlo? Con questo, non intendo certamente “riabilitare” Lassalle contro Marx. L'esperienza storica dell'URSS dimostra che l'involucro statalista non è stato uno strumento per la costruzione stabile di una società socialista. E tuttavia, fino ad oggi non si sono ancora viste delle riproduzioni sociali egualitarie strutturate sull'autogoverno politico e sull'autogestione economica senza una robusta mediazione statale. Questo non significa che in futuro questo non sia possibile, ovviamente. Ma oggi mi si permetta di dire quello che forse qualcuno pensa ma non osa dire, e cioè che è meglio lo statalismo populistico alla Chávez ed alla Ahmedinejad piuttosto del liberalismo oligarchico delle Filippine e del Messico.

In sesto luogo, e di conseguenza, Vattimo capisce bene – senza essere per nulla culturalmente “antiamericano”, come del resto neppure io lo sono, nonostante il concerto diffamatorio “inter-nettaro” – che oggi gli USA dovrebbero essere fermati, perché perseguono una strategia geopolitica unilaterale di tipo imperiale. Bene, chi può *concretamente* fermarli, ed uso consapevolmente lo sgradevolissimo avverbio “concretamente”? Forse le “moltitudini” di Toni Negri, cui Vattimo sembra fare credito? Ma queste “moltitudini” non esistono, e sono soltanto l'ultima metamorfosi semantica delle innumerevoli (e sempre eguali) soggettività collettive della scuola operaista italiana, partita dal famoso operaio-massa fordista incazzato per approdare oggi ad una astrazione assolutamente inesistente, le Moltitudini (cfr. T.Negri – M. Hardt, Moltitudini, Rizzoli, Milano 2004) contro l'Impero (cfr. T.Negri – M. Hardt, Impero, Rizzoli, Milano 2002). Mica per caso Vattimo penserà veramente che le moltitudini contro l'impero di Negri esistano veramente? Se lo pensa, ritengo sia meglio ripiegare sulle benemerite ripubblicazioni dei fumetti di Tex Willer, che hanno certamente allietato l'infanzia di Vattimo, come peraltro la mia. Oggi a fermare *temporaneamente* (domani chissà, perché saremo tutti keynesianamente già morti da tempo) la strategia geopolitica imperiale USA, il cui capolavoro assassino è stata la guerra del 2003 contro l'Irak, non possono essere né i poveri (don Ciotti) né le moltitudini (don Negri), ma possono esserlo di fatto soltanto robuste potenze rivali, tipo Russia e Cina, indipendentemente dal fatto che ci siano “antipatiche” (e come potrebbero non esserci antipatiche?). È triste, Marcuse, Günther Anders e Bloch non ne sarebbero contenti, ma tant'è. Non si esce dal dogmatismo con lo “struzzismo”, e cioè con il mettere virtuosamente il capo sotto la sabbia per non vedere le brut-



ture hobbesiane del mondo.

In settimo luogo, per finire, non ho elencato i sei punti precedenti per “cogliere in castagna” Vattimo dal punto di vista di una (ormai fortunatamente) inesistente ortodossia dogmatica “marxista”. È il caso di dire: non sono mica scemo! Io sono stato educato dall’età (approssimativamente) di vent’anni a ritenere che senza il marxismo non ci poteva essere neppure il comunismo, e che a sua volta il marxismo doveva essere interpretato con l’unica (evidenziare la sottolineatura) interpretazione veramente giusta, dal momento che tutte le altre erano in qualche modo astuti cavalli di Troia del punto di vista borghese (o ancor peggio, piccolo-borghese) dentro il “recinto sacro”. Questa educazione, che ha distrutto almeno tre generazioni consecutive, produceva inevitabilmente paranoia (solo noi abbiamo capito tutto, mentre i borghesi, i piccolo-borghesi, i *lumpen*, gli opportunisti, i revisionisti, gli estremisti, eccetera, non hanno capito niente) e schizofrenia (perché per non cadere nella coglionaggine più cupa ed incurabile bisognava pur sempre coltivare in privato il contrario di quello che si proclamava in pubblico). E tuttavia questo scenario è finito circa vent’anni fa, dando luogo alla situazione che nel gioco infantile del “nascondino” si

chiama opportunamente “Liberi Tutti!”. Le mie critiche a Vattimo sono rivolte a discutere la natura di questa comune riscoperta della “verità del comunismo”, al di là poi del modo di definire, circoscrivere o alludere alla natura ontologica o ermeneutica di questa verità.

Il problema-Vattimo infatti non consiste nel *gossip* curioso e malevolo del *demi-monde* che ruota intorno al *new-look* multicolore della Torino rinnovata dalla gestione post-industriale Bresso-Chiamparino che dovrebbe sostituire la vecchia grisaglia vallettiano-agnellesca ormai corrosa dalla deindustrializzazione e dalla decentralizzazione produttiva (ancora una volta, marxianamente decisivo è sempre il primato della struttura sulle sovrastrutture). In questa “città magica di Camelot” (l’espressione è di Marco Revelli) potranno anche chiedersi se per caso la conversione comunista di Vattimo è dovuta ad un precoce rincoglionimento senile oppure al fatto che l’apparato di potere PCI-PDS-DS-PD lo ha fatto fuori per “scarsa produttività”, pur presente (e chi ne è del tutto privo scagli la prima pietra!), è ridotta al minimo (si veda la biografia di Paterlini), e di gratificazioni internazionali l’uomo ne ha avute fin che ha voluto. Il problema-Vattimo, quindi, non è in alcun modo “torinese”.

Il problema-Vattimo sta nell’accertamento del se, ed in quale misura, la verità del comunismo possa essere riformulata senza una filosofia della storia e senza una teoria della verità e della natura umana. Questa verità – l’ho fatto notare in precedenza – non può essere riformulata sulla semplice base dello scandalo della povertà. I poveri hanno sempre mostrato di essere molto più soggetti sociali di strategie di salvezza politico-religiose piuttosto che soggetti di capacità rivoluzionarie autonome destinate a consolidarsi ed a durare. I poveri sono uno “scandalo”, non una soluzione politica, ed i preti lo sanno molto bene. Il ricorso allo schemino Impero contro Moltitudini non è che la riproposizione postmoderna aggiornata per il circo universitario anglofono del vecchio modello Operaio-Massa contro Dispotismo del Capitale. Dell’ideologia del progresso – e questo è uno dei punti su cui personalmente ho meno dubbi – possiamo fare tranquillamente a meno. La scienza va avanti per conto suo, senza alcun bisogno dello stonato concerto di accompagnamento dei filosofi scienziati i quali – come ha scritto a suo tempo il compianto Enrico Filippini – vorrebbero che al posto del pennino con cui scrivono ci fosse un trattore. Distrutti i residui piccolo-borghesi di “coscienza infelice” hegeliana gli apparati nichilisti del picismo si sono integralmente riciclati in gestori del consenso al servizio delle oligarchie finanziarie e degli obbiettivi strategico-militari dell’impero americano. Per dirla con il linguaggio computeristico, c’è stato un *reset*, cioè un azzeramento. Vattimo ha saputo arrivare all’appuntamento in età matura, ed in questo senso la sorte gli è stata molto più benigna di quanto è avvenuto per molti altri (un solo nome: Lucio Colletti). Il “disincanto” snobistico è alla portata dell’ultimo coglione. Ci vuole invece intelligenza per continuare a credere in qualcosa. ★