

Dire la verità. L'insistenza della critica

di Andrea Tagliapietra

L'essenza della filosofia è sempre un'attività per cui, in linea di principio, non esistono proposizioni filosofiche, ma soltanto atti ed eventi filosofici.

Il fare del filosofo, che acquista un significato esemplare a partire dal modello socratico e fa la sua ricomparsa in alcuni momenti topici della storia del pensiero occidentale, è quel *parlar chiaro* che dice la verità e, dicendola, lo fa con coraggio, dal momento che questo atto - il «gioco parresiastico» come lo chiama Foucault¹ riferendosi alla pratica della *parresía* greca - comporta per il parlante la libera assunzione di un rischio o un pericolo che, nella sua forma estrema, può essere di vita o di morte. Nella dichiarazione rilasciata cinque giorni prima di morire per i postumi degli interrogatori della polizia del regime comunista, il filosofo ceco Jan Patočka affermava: «ciò che bisogna è dire la verità. È possibile che in certi casi individuali la repressione si intensifichi. Le persone si rendono nuovamente conto che ci sono delle cose per cui vale la pena soffrire e che, senza queste cose, l'arte, la letteratura, la cultura e tutto il resto sono solo dei mestieri cui ci si dedica per guadagnare il proprio pane quotidiano»².

Tuttavia, non tutte le forme del *parlar chiaro che dice la verità con coraggio* sono riconducibili alla *parresía* filosofica. Bisogna, infatti, che questa pratica sia rivolta verso un altro all'interno di una dimensione critica, ovvero quando il parlante è in condizione di inferiorità rispetto all'interlocutore (il sovrano, *parresía monarchica*) o al numero degli interlocutori (la maggioranza, *parresía democratica*) e il suo dire non ha per oggetto se stesso, ma l'altro o gli altri. Così chi, per esempio in tribunale, decidendo di dire la verità, ottiene il risultato di danneggiare la sua posizione processuale, non fa certo, di per sé, un gesto di *parresía* filosofica. Inoltre, il parlar chiaro, coraggioso e veridico, che critica dal basso il potere, deve esser avvertito come un *dovere*. Il filosofo parresiasta è, cioè, colui che di fronte alle varie possibilità di tacere, di dissimulare, di persuadere o di adulare, sente la libera scelta per questa pratica del dire la verità con coraggio al potente, come un obbligo morale vincolante nei confronti di se stesso e nei confronti degli altri.

La vocazione del filosofo, il suo essere il “dono del dio alla città” (*dósis toú theoû*) di cui ci parla Socrate nell'*Apologia* (*Apologia* 30d 7 - e 8; 31a 8), è il *dire la verità alla città*. Il filosofo, cioè, non è soltanto, né principalmente, colui che cerca la verità per studiarla - un analitico della verità, diremmo, come il sapiente presocratico o lo scienziato moderno -, ma è colui che trasforma questa ricerca e i suoi risultati in un'azione, in un'incalzante opera di verità offerta e donata agli altri, in una provocazione degli altri, al limite, in un autentico *esser contro*. In filosofia, suggeriva Odo Marquard, «si tratta, più di ogni altra cosa, di mostrarsi di testa dura al momento giusto»³.

Sul significato comune della particella “contro” non sembrano esservi dubbi. “Contro” esprime opposizione, reazione, avversione, ostilità, contrasto. *Esser contro* è, quindi, il modo di pensare e di vivere di chi dissente, di chi protesta, di chi rifiuta. Insomma, di chi sa “dir di no”.

Nelle società tradizionali, basate sul conformismo e sull'adesione passiva ad una configurazione di valori prestabiliti, la posizione di chi non acconsente non è mai stata comoda. A volte è stata resa persino impossibile.

I miti e le saghe delle principali civiltà antiche, da Prometeo ad Adamo, da Ulisse a Saul, da Enkidu a Loki, raccontano la ribellione di chi “dice di no” in termini di condanna, di sconfitta e di maledizione. Lo stesso nome del Maligno nella tradizione ebraica, ossia *ha satan*, significa, alla lettera, “colui che si oppone”, “colui che è d'ostacolo”, “colui che sta contro”. *Anti-christos*, cioè “contro-Cristo”, è il nome greco dell'avversario escatologico che guiderà le schiere del Male nello scenario degli ultimi tempi, prima della fine della storia. «Sono lo spirito che sempre dice no (*Ich bin der Geist, der stets verneint*)» (*Faust* I, 1338): con queste parole Mefistofele si presenta a Faust, nell'omonimo capolavoro di Goethe. Nella descrizione della corte celeste con cui si apre il libro di *Giobbe*, *Satan* è l'accusatore - il pubblico ministero - il cui compito è quello di mettere alla prova il giusto (*Giobbe* 1,6-12). È questa, forse, l'origine più antica di quell'espressione che, nella banalità del linguaggio comune, si impiega per descrivere chi “parla contro”, chi si assume il ruolo del “bastian contrario”, ossia chi fa l'“avvocato del diavolo”.

Ma la tradizione biblica ci descrive anche un altro esempio di vite orientate all'esser contro, questa volta, tuttavia, connotate positivamente. Si tratta di quelle figure eroiche e grandiose che in ebraico si chiamano *nebiim*, ovvero i “profeti”. Tutte le civiltà hanno i “sapienti”, i “consiglieri del principe”, che mangiano dalle mani dei potenti, godono della loro protezione e riproducono e rafforzano le strutture del sapere tradizionale e dell'ordine costituito. Solo la civiltà ebraica ha i “profeti”, ossia degli uomini che “parlano contro”, che esortano, che denunciano, che accusano le forme del potere stesso.

«Su, va a Ninive, la grande città, e grida contro di essa» (*Giona* 1,2) è il comando di Dio a Giona. La figura del profeta scuote il popolo dal torpore dell'inautentico, dalle cattive abitudini, dalla falsità e dalle menzogne. La sua azione è un “portar fuori”, un “esodo” dalla permanenza nella non verità e, insieme, un “mutare direzione”, un “convertire” rispetto alla deriva, al procedere per inerzia dell'errore. Nel tipo del “profeta” la civiltà occidentale sperimenta per la prima volta il modello di un'esistenza orientata sul “potere” esclusivo della parola. Un potere inteso come *contro potere* rispetto all'economia e all'organizzazione materiale dello *status quo* della forza, una parola che, fondandosi solo su se stessa, dà voce agli umili, ai poveri e ai servi contro le consuetudini e il sapere dei padroni.

Il “contro” è, come suggerisce l'immagine del deserto, il luogo utopico dei profeti, il “vuoto” radicale rispetto al “pieno” della città verso cui il messaggio del *nabi* invece è rivolto. Quella del profeta, ha scritto Klaus Heinrich, autore di un bel libro *Sulla difficoltà di dire di no*⁴, è un'autentica *protesta ontologica* che si condensa nell'esercizio ostinato della potenza del *no*, del negativo, della negazione. Negare, del resto, richiede un grande dispendio di energia rispetto a tutte quelle prestazioni dell'essere vivente che assecondano e si adattano alla realtà in qualche modo riflettendola e corrispondendole. La negazione, nel suo significato più generale, è una sospensione del mondo, un *contrapporsi* ad esso, un affiorare di quel “mondo” che, innanzi al “no”, appare per la prima volta in quanto tale, ossia nel suo aspetto di mancanza, di vuoto, di smarrimento, di assenza di senso, di meccanica connessione di stimoli e risposte.

Anticamente il verbo latino *protestari* indicava la professione di fede rilasciata innanzi ad autorevoli testimoni, in primis a quel testimone per antonomasia, dal momento che ha le qualità dell'onniscienza e dell'ubiquità, che è Dio stesso. La protesta ontologica del “no” ha, quindi, una portata ben più vasta della singola accusa o della ricusazione particolare, dal momento che essa manifesta la presa di posizione in favore della verità come continuità del senso che non può essere sottoposta al limite della determinazione di un mondo che appare nella forma dell'isolamento e dell'esaurimento. Essa è, dunque, quel primo “dir di no”, quella cellula generatrice da cui sgorga ogni altra parola, e ogni linguaggio. È una negazione che si esercita non sull'essere, che in qualche modo la sua stessa posizione dischiude⁵, ma su quelle negazioni determinate che gli stanno contro e che, a loro volta, minacciano, con il loro non essere, la pienezza e l'autenticità della vita.

Il ruolo del profeta, come ha ben visto Leo Strauss⁶, possiede nella figura di Socrate, il protofilosofo, il suo corrispondente greco. Non c'è filosofo degno di questo nome il quale, per quanto lontano dalle tesi che, storicamente, la tradizione ha attribuito al maestro ateniese, non senta con Socrate una sorta di aria di famiglia e, all'occorrenza, non sia in grado di identificarsi con lui. Lo stesso Nietzsche - filosoficamente uno dei suoi più acerrimi nemici - affida ad un breve frammento dei suoi taccuini la confessione che «Socrate mi è talmente vicino, che devo quasi sempre combattere contro di lui»(FP 1875-1876, 6 [3])⁷. E nella terza delle “Considerazioni inattuali”, quella dedicata a *Schopenhauer come educatore*, là dove si nega a chi sia un semplice professore di filosofia e un «funzionario statale», come Kant, il nome di filosofo, non è difficile scorgere, invece, nella descrizione dei requisiti essenziali di quest'ultimo, nella capacità di dare un esempio con la vita e non con i libri, i tratti inconfondibili del profilo socratico: «se però dovesse presentarsi un uomo che realmente facesse capire di voler affrontare tutto, anche lo Stato, con il coltello della verità (*mit dem Messer der Wahrheit*), lo Stato, dato che innanzitutto afferma la propria esistenza, avrebbe ragione di escludere da se stesso tale uomo e di trattarlo come suo nemico» (§ 8)⁸.

A somiglianza del profeta, anche Socrate sta dalla parte della negazione. Il suo sapere, come lui stesso ci ricorda nell'*Apologia*, è un “sapere di non sapere”, è un “contro sapere”, è quella “dotta ignoranza” a partire dalla quale egli può interrogare i cittadini di Atene su ciò che essi credono di conoscere, smantellando le false convinzioni, i valori e i presunti assolutismi su cui poggia l'intera vita della città (*Apologia* 20d 6-23d 2).

Isaia e Socrate, il profeta e il filosofo, sono i due tipi ideali da cui discende, attraverso il fiume della storia, ciò che nella società moderna si è soliti chiamare l'“intellettuale”. L'intellettuale, sostiene Edward W. Said⁹, è colui che mette continuamente in discussione la realtà e si fa autore ed attore di un linguaggio che porta, in sé, la vocazione di *dire la verità* al potere. Questo “dire la verità”, questa *parresia*, questa coraggiosa e appassionata franchezza si riscontra nella ricerca della *pubblicità* che l'intellettuale organico, insediato nel “centro” del sapere ufficiale, teme e controlla (il sapere, per lui, è ancora affare di “segretezza”, di “gergo tecnico” e di “ordine professionale”), mentre l'intellettuale indipendente, dai margini della periferia - «il pensiero critico», scriveva Enrique Dussel, «sorge dalla periferia (ci sarebbe da aggiungere la periferia sociale, le classi oppresse, i *Lumpen*) e finisce sempre per rivolgersi verso il centro»¹⁰ -, spesso dalla concreta esperienza dell'esilio, la persegue, a volte ne ha bisogno quale garanzia stessa della sua sopravvivenza. Il vero

intellettuale è, come accadde a Voltaire, un *outsider*, un contestatore, un esiliato, un “dilettante” sia nel senso etimologico che in quello comune.

La figura dell'intellettuale si sviluppa e assume consistenza, quindi, con l'apertura di quello spazio d'autonomia di pensiero e di vita rispetto alle istituzioni del potere e del sapere che ha preso il nome di *illuminismo*¹¹. L'illuminismo, diceva Kant, «implica molto meno di quanto non immaginino coloro che ritengono che l'illuminismo consista di conoscenze: è piuttosto un principio negativo dell'uso della facoltà di conoscere»¹², ossia un vaglio dei suoi limiti. L'illuminismo è il «tempo della critica (*Zeitalter der Kritik*), a cui tutto deve sottostare»¹³.

La parola “critica” ci riporta, attraverso l'etimologia, all'immagine del tribunale, all'esame dei “pro” e dei “contro”, ad una concezione drammatica e dibattimentale della verità, ossia come risultato di un processo confutatorio e polivoco, che era apparsa per la prima volta in Grecia, al tempo dei sofisti e dei poeti tragici, là dove la nascita della filosofia e quella del teatro scoprono la loro comune radice. Eppure la critica non consiste nel cercare di giustificare le cose come stanno, ma nel sentire altrimenti e diversamente, nel contrapporre alla realtà un nuovo modo di vedere e un'altra sensibilità. La critica, notava Michel Foucault, non è altro che «l'arte di non essere eccessivamente governati»¹⁴, e un modo per non essere governati *di più* è quello di mettere il potere in contraddizione con se stesso, costringere il potere a dividersi e, quindi, a depotenziarsi, perdendo la pretesa del suo assolutismo. Il *principio di non contraddizione* che sorregge l'analitica della verità dell'impresa filosofica e scientifica implica quel *dire contro* che, nei luoghi originari della filosofia¹⁵, trasforma la verità in verità critica. La critica, a sua volta, ha per scopo finale la divisione dei poteri – dove «l'effetto di libertà politica caratteristico della divisione politica dei poteri è soltanto un caso particolare dell'effetto di libertà proprio dell'universale policromia della realtà»¹⁶ –, ovvero la creazione di spazi interstiziali di autonomia sempre più ampi e differenziati, che dispiegano le possibilità della nostra esperienza.

La critica filosofica conserva una natura asimmetrica e manifesta un legame fondamentale tra rapporti di forza e relazioni di verità. Per produrre la pratica di verità su se stesso e sugli altri il filosofo ha bisogno di contrapporsi alla non verità del potere che gli si oppone con la forza. La *situazione critica* necessita, quindi, della *non indifferenza* del potere nei confronti della verità (di qui le difficoltà della critica di fronte ad un potere della maggioranza indifferente al valore strategico della verità, come accade, talvolta, nelle democrazie contemporanee, dove si può dire tutto - e quindi anche la verità -, ma quasi nessuno, ormai, vi presta più attenzione). La verità parresiasica, anche se aspira alla *neutralità* mediante il *disinteresse sovrano* che il filosofo professa con la messa in gioco della sua stessa vita, incrina quel rapporto fra verità e *mésos*, ovvero fra verità e *posizione mediana del neutro* – oggi diremmo fra verità e conformismo - che nelle società tradizionali, come quella greca ai tempi di Socrate e Platone, appare caratterizzare la configurazione acconfittuale e neutrale della verità.

Allora, la verità abbandona la sua posizione di pace ed entra giocoforza in una dimensione di tensione e di conflitto: «si dirà tanto più la verità quanto più si è situati all'interno di un certo campo. È l'appartenenza a un campo - la posizione decentrata - a permettere di decifrare la verità e di denunciare le illusioni e gli errori attraverso cui vien fatto credere - gli avversari fanno credere - che ci si trova in un mondo ordinato e pacificato. “Più mi decentro, più vedo la verità; più

accentuo il rapporto di forza, più mi batto, e più la verità si dispiegherà effettivamente dinanzi a me, e all'interno di questa prospettiva della lotta, della sopravvivenza e della vittoria»¹⁷. Il filosofo che dice la verità si *decentra* rispetto al presunto *centro* della verità pacificata. Non cerca il conflitto, ma è, in qualche modo, *il conflitto* perché si pone deliberatamente fuori dal centro del potere pensato come unica realtà possibile. Il differimento della verità, la dilazione di quell'urgenza della verità che si esprime nei termini della coazione, della necessità e dell'automatismo, consente di porre la domanda critica sul "perché ci urge la verità?", smascherando l'effettiva funzione autoritaria e repressiva del suo uso.

Non c'è critica e, dunque, non c'è vera autonomia dell'individuo, senza un *esser contro*, senza un opporsi, senza una protesta. Il Novecento, che si era aperto fra i bagliori di ribellione, ancora vividi, *delcontro potere* degli intellettuali, chiamati a raccolta dal "J'accuse" di Zola per l'"*affaire Dreyfus*"¹⁸, si è chiuso con il declino dell'intellettuale, con il suo assorbimento nelle strutture organiche del consenso alla Megamacchina globale, come la chiama Latouche¹⁹, nell'ossequio dei luoghi comuni del pensare gregario, ma sempre *trendy*, aggiornato, "alla moda", in quel "conformismo dell'anticonformismo" che viene contrabbandato dai *media* come la massima espressione della libertà d'opinione. Così l'*esser contro* diventa un giro di valzer e gli intellettuali dei "ballerini" che, come ironizzava Kundera in un suo romanzo²⁰, piroettano, compiaciuti e incoerenti, da un contrario all'altro, dando l'impressione di sfidare il mondo, ma, in realtà, senza rischiare sul serio più nulla. Perché *esser contro* significa avere il coraggio di stare fino in fondo dalla parte del torto, dell'insuccesso, vuoi anche della sconfitta o, infine, come ha saputo fare Socrate, della morte stessa.

L'*esser contro* è, allora, ciò che Adorno, discutendo sul concetto di filosofia in una delle sue lezioni, descriveva con il termine *insistenza*. «L'insistenza», egli sostiene, «la fermezza nel non lasciarsi fuorviare, è un gesto, anzi il gesto spirituale della filosofia. Esso è diverso da quello della scienza generale. Ciò che mette in contatto un uomo con la filosofia è questo gesto. È molto difficile condurre alla filosofia chi non ha un debole per esso, e qui», conclude Adorno, «sta il piccolo granello di verità dell'esoterismo»²¹, ovvero, detto in altri termini, l'elemento singolare, volontario e non deducibile razionalmente, unico e irripetibilmente ripetibile, della filosofia.

Socrate esibisce la struttura testimoniale della verità critica non quando argomenta secondo ragione innanzi ai suoi interlocutori, ma quando rifiuta di sottrarsi alla sentenza di morte del tribunale di Atene in sintonia con il contenuto di quelle stesse argomentazioni. È, insomma, sul diverso atteggiamento nei confronti del nesso fra le teorie e la vita, fra la sete di conoscenze e l'atto di verità, fra lo "sguardo da nessun luogo"²² e la posizione personale, fra la verità astratta che non ha mai fatto male a nessuno e il gioco delle forze reali che costituiscono il pensiero, che si può distinguere, come ha fatto Bertolt Brecht, le condotta di Giordano Bruno, che muore sul rogo senza ritrattare le proprie idee, da quella del fisico pisano che, dopo aver abiurato, all'allievo Andrea Sarti confessa: «io ti ho insegnato la scienza e poi ho rinnegato la verità» (*Vita di Galilei*, sc. XIV)²³.

Ma quale verità rinnega Galilei? Non certo la verità particolare delle sue scoperte scientifiche, che rimane tale anche dopo la sua ritrattazione. Egli rinnega il valore della verità come libertà di poterla cercare, ovvero il significato emancipatorio di quell'atto di verità che abbiamo chiamato verità

critica. Quando lo scienziato sostiene che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti nessuno si sogna di chiedergli se crede o no a quello che dice. Né gli si domanda se per affermare questa proposizione è disposto a morire. Per questo, nella storia della scienza moderna non si registrano atti eroici. Del resto, anche prendendo in esame l'ipotesi sostenuta da Thomas Hobbes (*Leviathan* I,XI)²⁴, che suppone che un giorno a qualcuno di molto potente interessi negare che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti, bruciando tutti i libri di geometria – è un'ipotesi che allude direttamente alle resistenze ideologiche che la scienza moderna ha dovuto affrontare nel secolo di Galilei -, ci sembra che il rischio che una verità di questo genere possa essere messa a tacere per sempre o anche per qualche tempo sia molto basso, in quanto riteniamo, come suggeriva Hannah Arendt, che il risultato di una verità scientifica sia frutto di una facoltà mentale umana impersonale e, eventualmente, ripetibile e riproducibile altrimenti.

Ma non solo. Alla verità scientifica, anche quando questa riguarda la sfera più astratta del sapere, si associa, ormai, almeno sin dai tempi di Francesco Bacone, la prospettiva di un aumento di potenza e di efficacia nei confronti della realtà, l'«incremento indefinito della capacità di realizzare scopi»²⁵ – il fenomeno della tecnica -, che manifesta la logica stessa del potere e del voler avere di più, dell'economia utilitaristica e dell'accumulazione, ovvero la sua assolutizzazione disciplinare. Di conseguenza è assai più probabile che lo scienziato metta la propria curiosità e il proprio desiderio di sapere al servizio del potere e dell'avidità del potere, come Leonardo da Vinci, che disegnava magnifiche e terribili macchine belliche per i principi della sua epoca. Invece, rispetto al rapporto con la verità dello scienziato, il filosofo appare nelle umili vesti del testimone che, a proprie spese, rende testimonianza di qualcosa che, in ultima istanza, non può essere verificato in nessun altro modo. L'argomentazione razionale non è sufficiente a fare il filosofo – forse basta appena a fare quello che già Kant chiamava un «tecnico della ragione (*Vernunftkünstler*)»²⁶ –, cioè se alla sua base non c'è l'impegno personale, l'investimento per la verità. Per Kant il *tecnico della ragione* dispone di una scorta sufficiente di conoscenze razionali e di una connessione sistematica di queste secondo l'idea di un tutto, ma rinunciando alla domanda critica sui limiti dell'organo di queste conoscenze, che implica necessariamente la domanda sulla loro finalità, rende, di fatto, quell'organo stesso, ovvero la ragione, impotente e inutile di per se stessa, ossia come centro di forza autonoma, perché in relazione di dipendenza diretta da una forza esterna. Invece, la filosofia come scienza dei fini ultimi della ragione umana non è un'abilità, ma una *dottrina della saggezza*, *Weltweisheit*, in cui il filosofo non è un tecnico della ragione, ma il suo *legislatore*. Di conseguenza, solo questo *pensatore in proprio* (*Selbstdenker*), maestro della saggezza tramite l'insegnamento e l'esempio, è l'autentico filosofo.

La verità filosofica ha, come la verità dell'opera d'arte, un tratto che la lega alla dimensione più fragile della verità, quella dell'unicità testimoniale e della singolarità delle verità di fatto. L'«insegnamento attraverso l'esempio», prosegue la Arendt, «è, in effetti, l'unica forma di “persuasione” di cui la verità filosofica è capace senza perversione o distorsione; per la stessa ragione, la verità filosofica può diventare “pratica” e ispirare l'azione senza violare le regole dell'ambito politico, soltanto quando riesce a diventare manifesta sotto forma di esempio. Questa è l'unica possibilità per un principio etico di essere verificato e convalidato»²⁷.

Ma ciò non si limita al circuito critico fra principio etico e spazio politico descritto dalla Arendt. In senso più generale si potrebbe affermare che il disinteresse è il riflesso immediato della filosofia nel mondo della vita. Anzi, quest'inutilità – questa negazione di quanto è considerato, di volta in volta, l'utile movente dell'agire umano individuale e collettivo - è ciò che, nella filosofia come canone di opere e di sistemi di pensiero, è e rimane costante, apparentemente senza storia. È il punto di resistenza e di insistenza, ovvero ciò che più assomiglia all'astoricità strategica che, all'interno del discorso filosofico, si vorrebbe assegnare al concetto di verità.

Nel corso della vita, ogni uomo ingaggia una dura lotta con la verità. Ne ha bisogno, ma la teme. Talvolta la cerca disperatamente e, tuttavia, molto spesso si dà da fare per metterla a tacere e poi nasconderla. Eppure, assai raramente, in questo aspro confronto, egli si chiede cosa significhi la verità in sé. Per l'uomo, in generale, sarà più importante ascoltare una parola, acquisire un sapere, possedere un oggetto, conoscere i precisi dettagli di un fatto - tutte cose alle quali, di volta in volta, si dà il nome di verità -, piuttosto che interrogarsi sulla verità medesima. Gli uomini che dicono di volere la verità, in fondo, sono solo alla ricerca di spiegazioni, di cause e di colpe, di un sistema di esoneri e di consolazioni in grado di rendere più sopportabile il peso della vita all'interno di un programma di verità che è, per essi, trasparente e inavvertito come la boccia di vetro in cui nuotano i pesci rossi.

Ecco allora che di fronte alla generalità del comportamento degli uomini, il filosofo è quell'uomo che non si accontenta della rassegna delle spiegazioni particolari, ma chiede e pretende di più, che aspira ad un gesto tanto inutile, nella prospettiva del sistema di esoneri e spiegazioni di cui si diceva, quanto sovrano.

Socrate "dice la verità" non perché abbia raggiunto l'esattezza del vero a proposito di qualcosa o per formulare una teoria della verità razionale universalmente valida - e se ciò appare è difficile scacciare il sospetto di un riverbero retroattivo di ciò che pensa Platone -, ma per indurre il proprio antagonista «a render conto (*didónai lógon*) di sé e del modo con cui ha trascorso la sua vita» (Lachete 187e 10). La verità, quindi, non è ciò che c'è già, un'esistenza oggettiva di cui si ricupera la continuità e l'autorità normativa risalendo oltre l'oscurità della memoria e dell'anima individuale, la nebbia dei sensi o il conflitto delle passioni, in una pretesa di legittimità che conserva il tratto arcaico dell'eredità, bensì è ciò che sta davanti come vita mia o altrui, nella problematicità per cui queste vite si liberano e non appaiono più condizionate da nulla. Così la verità, per il filosofo, non può essere possesso, ma diventa *iniziativa* e, in quanto tale, ha storia, diventando forma cangiante delle relazioni di sapere e di potere che innervano le pratiche e le teorie che accompagnano l'avventura dell'umanità.

Il dire la verità è, cioè, qualcosa di diverso e ulteriore rispetto alla verità come fatto o come teoria di cui danno prova le scienze. Il dire la verità implica una questione più ampia e di vasta portata, intrinsecamente connessa con il concetto di verità, ma, in qualche modo, distinta. Ecco allora che, riprendendo la differenziazione, ancora una volta, da Foucault, si potrebbe parlare di storicità della verità almeno in due sensi, ovvero della storia di una *verità interna* ai discorsi epistemologici e alle continuità disciplinari – quella che un filosofo come Bernard Williams chiamerebbe la «storia delle teorie filosofiche della verità»²⁸ –, ma, soprattutto, per quanto concerne l'insistenza della critica, della storia di una *verità esterna*, ossia di quell'incessante modificazione delle relazioni tra l'uomo e

ciò che, di volta in volta, viene istituito come verità, che definisce «le regole del gioco a partire dalle quali si vedono nascere certe forme di soggettività, certi ambiti di oggetto, certi tipi di sapere»²⁹. Ecco che il dire la verità della critica è anche e soprattutto uno smascherare la funzione disciplinare dei programmi di verità che plasmano le soggettività e i saperi, favorendone la moltiplicazione nella prospettiva di un mondo più libero e più vario.

Note

¹ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1985; tr. it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996. Si tratta di un corso di lezioni, tenute fra ottobre e novembre del 1983, a Berkeley in California.

² J. Patočka, Dichiarazione dell'8 marzo 1977, il testo si trova all'interno di un articolo in memoria di Patočka pubblicato da Roman Jakobson su "The New Republic" 176, n. 19, del 7 maggio 1977, pp. 26-28; tr. it., *Curriculum vitae di un filosofo ceco*, in J. Patočka, *Kacirské eseje o filosofii dejin (1973-1976)*; tr. it., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a c. di M. Carbone, pref. di P. Ricoeur, con uno scritto di R. Jakobson, Einaudi, Torino 2008, p. 177.

³ O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica: philosophische Überlegungen*, Schöningh, Paderborn 1989; tr. it., *Estetica e anestetica*, il Mulino, Bologna 1994, p. 43.

⁴ K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Stroemfeld/Roter Stern, Basel-Frankfurt a. M. 1985. A proposito del confronto della figura del profeta biblico con quella del sapiente presocratico a cui si fa risalire la scoperta dell'"essere", cfr. Id., *Parmenides und Jona (1964)*, Strömfeld/Roter Stern, Frankfurt a. M. 1982; tr. it., *Parmenide e Giona*, Guida, Napoli 1988.

⁵ In questa direzione si può forse interpretare la lettura teoretica della negazione condotta da M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

⁶ L. Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections*, in "Commentary", XLIII (1967), pp. 45-57; tr. it., *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, in particolare pp. 29-36 (Socrate e i profeti).

⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1875-1876*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-ss, vol. IV, tomo 1, p. 159.

⁸ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (1874)* in Id., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter & Co., Berlin 1964-ss, Abt. III, Bd. 1; tr. it., *Schopenhauer come educatore*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo 1, edizione in volume singolo, Adelphi, Milano 1985, p. 88.

⁹ E. W. Said, *Representations of the intellectual*, Pantheon Books, New York 1994; tr. it., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

¹⁰ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Editorial Edicol, México D. F. 1977; tr. it., *Filosofia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1992, p. 51.

¹¹ Rinvio in proposito a A. Tagliapietra (a c. di), *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

¹² I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, in "Berlinische Monatsschrift" VIII, (1786), pp. 304-330; ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss. (voll. I-IX: Werke; voll. X-XIII: Briefwechsel; voll. XIV-XXIII: Handschriftlicher Nachlass; voll. XXIII-ss.: Vorlesungen [a cura della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]), vol. VIII, pp. 131-147, p. 147 nota *; tr. it., *Cosa significa orientarsi nel pensare*, in Id., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 13-29, p. 29, nota *.

¹³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1781, ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV (ed. 1781 [A]), vol. III (ed. 1787 [B]), p. XII [A]; tr. it., condotta sull'edizione B, *Critica della ragion pura*, in 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1983, vol. I, p. 7, nota 1.

- ¹⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, (conferenza, Sorbona, maggio 1978), ora in "Bulletin de la Société Française de Philosophie" avril-juin 1990, 2, pp. 35-63; tr. it., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 38.
- ¹⁵ Si veda, a proposito della matrice agonistica della sapienza greca da cui, secondo l'autore, discende il pensiero filosofico, il saggio di G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
- ¹⁶ O. Marquard, *Apologie der Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1987; tr. it., *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, p. 156.
- ¹⁷ M. Foucault, "Il faut défendre la société". *Collège de France, Cour 1975-1976*, Hautes Études Seuil-Gallimard, Paris 1997; tr. it., "Bisogna difendere la società", a c. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 51.
- ¹⁸ Il celebre articolo di Émile Zola, in forma di lettera aperta al presidente della Repubblica francese Félix Faure, fu pubblicato su "L'Aurore" il 13 gennaio 1898.
- ¹⁹ S. Latouche, *La Megamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, Éditions La Découverte, Paris 1995; tr. it., *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- ²⁰ M. Kundera, *La lenteur*, Gallimard, Paris 1995; tr. it., *La lentezza*, Adelphi, Milano 1995, pp. 25-29.
- ²¹ T. W. Adorno, *Der Begriff der Philosophie*, Edition Text-Kritik, München 1993, lezione del 18 dicembre 1951; tr. it., *Il concetto di filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005, p. 63.
- ²² T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.
- ²³ B. Brecht, *Leben des Galilei* (1938-1939; 1945-1946; 1953-1955), Suhrkamp, Berlin 1955; tr. it., *Vita di Galileo*, in id., *I capolavori*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1998, vol. 2, p. 112.
- ²⁴ T. Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill*, Croke, London 1651; tr. it., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 83.
- ²⁵ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 11.
- ²⁶ I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. IX, pp. 24-27; tr. it., *Logica*, cit., pp. 18-21.
- ²⁷ H. Arendt, *Truth and Politics*, in "The New Yorker", 25 febbraio 1967, pp. 49-88, ora in Id., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; tr. it., *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 29-76, p. 56.
- ²⁸ B. Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it., *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, tr. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2005, pp. 61-62.
- ²⁹ M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in "Cadernos da P.U.C.", n. 16, giugno 1974, pp. 5-133 (Conferenze tenute alla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, dal 21 al 25 maggio 1973), poi in Id., *Dits et Écrits*, in 4 voll., a c. di F. Ewald e D. Defert, Éditions Gallimard 1994, vol. 2; tr. it., *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. 1971-1977, Poteri, saperi, strategie*, a c. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 83-165, p. 86.