

Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES
LXXI. IV. 2018



VERITÀ E POST-VERITÀ

FORME DELLA COMUNICAZIONE E COSTRUZIONE DI IMMAGINARI



UNIVERSITÀ
degli STUDI
di CATANIA

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE
UMANISTICHE

Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES

LXXI, IV, 2018

Siculorum Gymnasium
A Journal for the Humanities
Anno LXXI, IV (2018)
Issn: 2499-667X

<http://www.siculorum.unict.it/uploads/articles/siculorum.pdf>
data di pubblicazione: gennaio-dicembre 2018

Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Catania
Piazza Dante, 32
95124 Catania

Il presente volume non ha fini di lucro, ma ha come scopo la divulgazione di ricerche scientifiche prodotte in ambito accademico. Le immagini contenute in questo numero, corredate dei nomi degli autori e delle fonti da cui sono tratte, rientrano nella finalità della rivista; pertanto per l'utilizzo e la diffusione di questi materiali valgono i termini previsti dalle singole licenze o, in assenza di licenze specifiche, si applica quanto previsto dalla Lda n. 633/41 e succ. mod.

in copertina:
Mariano Chelo, *Pinocchio Narciso* acrilico su tela 100x100
Copyright © Mariano Chelo
www.marianochelo.it

Impaginazione e grafica: Duetredue Edizioni

BOARD

DIRETTORE

Giancarlo Magnano San Lio

VICEDIRETTORE

Antonio Sichera

CAPOREDATTORE

Arianna Rotondo

RESPONSABILI DI SEZIONE

Giancarlo Magnano San Lio e Antonio Sichera (*Res*), Salvatore Adorno e Tancredi Bella (*BiblioSicily*), Simona Inserra e Antonio Di Silvestro (*Riletture*), Maria Grazia Nicolosi e Luigi Ingalisio (*Agorà*), Maria Rizzarelli e Arianna Rotondo (*Sito web*).

COMITATO DIRETTIVO

Salvatore Adorno, Gabriella Alfieri, Alberto Giovanni Biuso, Santo Burgio, Giovanni Camardi, Salvatore Cannizzaro, Sabina Fontana, Claudia Guastella, Gaetano Lalomia, Marco Moriggi, Maria Grazia Nicolosi, Vincenzo Ortoleva, Marina Paino, Antonio Pioletti, Stefania Rimini, Maria Rizzarelli, Arianna Rotondo, Giuseppina Travagliante.

COMITATO SCIENTIFICO

Maurice Aymard (École des Hautes Études en Sciences Sociales et Maison des Sciences de l'Homme, Parigi; Accademia dei Lincei), Paolo Bertinetti (Università di Torino), Piero Bevilacqua (Università La Sapienza, Roma), Henri Bresc (Università di Parigi X - Nanterre), Gabriele Burzacchini (Università di Parma), Sergio Conti (Università di Torino), Paolo D'Achille (Università di Roma Tre; Accademia della Crusca), Franco Farinelli (Università di Bologna), Denis Ferraris (Università di Parigi III - Sorbonne Nouvelle), Claudio Galderisi (Università di Poitiers), Jean Pierre Jossua (Le Saulchoir, Paris) Giuseppina La Face (Università di Bologna), Pierluigi Leone de Castris (Università Suor Orsola Benincasa, Napoli), François Livi (Università di Parigi IV - Sorbonne), Alessandro Mengozzi

(Università di Torino), Antonio V. Nazzaro (Università Federico II, Napoli; Accademia dei Lincei), Giovanni Polara (Università Federico II, Napoli), Stefania Quilici Gigli (Università di Napoli II), Giuseppe Ruggieri (Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, Bologna), Gerrit Jasper Schenk (Università di Darmstadt), Fulvio Tessitore (Università Federico II, Napoli; Accademia dei Lincei), Gereon Wolters (Università di Costanza), Alessandro Zennaro (Università di Torino).

COMITATO DI REDAZIONE

Francesca Aiello, Giulia Arcidiacono, Salvatore Arcidiacono, Liborio Barbarino, Pietro Cagni, Marco Camera, Katia Cannata, Maria De Luca, Anita Fabiani, Maria Chiara Ferraù, Marianna Figuera, Lavinia Gazzè, Andrea Gennaro, Teresa Giblin, Laura Giurdanella, Sebastiano Italia, Fabrizio La Manna, Marco Lino Leonardi, Ivan Licciardi, Marica Magnano San Lio, Barbara Mancuso, Laura Marchesin, Adriano Napoli, Anna Papale, Maria Rosaria Petringa, Salvatore Nascone Pistone, Melania Nucifora, Orazio Portuese, Ivana Randazzo, Novella Primo, Paola Roccasalva, Pietro Russo, Federico Salvo, Federica Santagati, Giannantonio Scaglione, Simona Scattina, Maria Sorbello, Daniela Vasta, Francesca Vigo, Marta Vilardo.

INDICE

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO E ANTONIO SICHERA	
Editoriale	9
 RES	
LUCIANO CANFORA	
<i>The so-called Artemidorus Papyrus. A reconsideration</i>	15
 FRANCESCO MARIA GALASSI – ELENA VAROTTO	
<i>La genesi del mito della fuga e sopravvivenza del tiranno tra storia e scienza: i casi di Nerone, Napoleone Bonaparte e Adolf Hitler</i>	51
 ROSARIO LO BELLO	
<i>L'Anticristo. Una fake news della Parusia</i>	67
 CARLO SINI	
<i>Il doppio: la costruzione dell'immaginario fondamentale</i>	85
 SEBASTIANO VECCHIO	
<i>Il guessing come 'lume naturale'. Credenza e verità in Peirce</i>	95
 ALBERTO GIOVANNI BIUSO	
<i>Quid est veritas? Su ermeneutica e prospettivismo</i>	113
 ALBERTO DESTASIO	
<i>«... l'oscurità di ogni verità nascente».</i>	
<i>Su vero e veridico in Alain Badiou</i>	121
 SANTO DI NUOVO	
<i>Che cos'è la verità? È possibile trovarla scientificamente?</i>	143
 SALVATORE CARRUBBA	
<i>Crisi dell'informazione, giornalismo culturale e post-verità</i>	167
 MAURO SERRA – SALVATORE DI PIAZZA – FRANCESCA PIAZZA	
<i>Retorica e post-verità: una tesi controcorrente</i>	183

DAVIDE BENNATO	
<i>Metodologie contro le fake news: il ruolo delle strategie formative</i>	207
ALESSANDRO DE FILIPPO	
<i>Lo spettacolo di Lampedusa</i>	231
LUCIA MASETTI	
<i>La verità secondo Ponzio Pilato</i>	251
GIUSEPPE PALAZZOLO	
<i>Dispositivi di falsificazione da Eco a Manzoni</i>	271
TOMMASO DI DIO	
<i>Protegete le nostre verità. Una lettura di «E questo sonno...» di Franco Fortini</i>	291
PIETRO RUSSO	
<i>Verifica incerta. Esperienze di verità nella poesia del secondo novecento e degli anni duemila</i>	315
EMILIANO ZAPPALÀ	
<i>Un impegno in chiave minore, all'epoca della post-verità</i>	333

RILETTURE

UMBERTO ECO	
<i>Obiettività dell'informazione: il dibattito teorico e le trasformazioni della società italiana</i> in U. Eco – M. Livolsi – G. Panozzo (a cura di), <i>Informazione, consenso e dissenso</i> (atti del convegno su "Realtà e ideologia dell'informazione" indetto dalla Casa della Cultura di Milano e dall'Istituto Gramsci di Roma, Milano 15-16 aprile 1978), Milano, Il Saggiatore 1979, pp. 15-33	
Id., <i>Replica in ibidem</i> , pp. 213-220	357
ANNA MARIA LORUSSO	
<i>Su vizi e eccessi del mondo dell'informazione</i>	359
GIUSEPPE PALAZZOLO	
<i>Educare alla notizia: per una nuova missione del giornalismo</i>	365

AGORÀ

Utopics

PIETRO CAGNI E DAVIDE RONDONI
Verba e res, per una parola che sia vera 371

FILIPPO DAVOLI
Poesia, verità e verità della poesia 377

Riflessi

CHRISTIAN D'AGATA
«*Quid est veritas?*». Una riflessione ermeneutica
sulla post-verità tra Gadamer e Eco 385

NOVELLA PRIMO
«*Finzioni. Verità, bugie, mondi possibili*».
Report sul Convegno ComPaLit 2018 393

PIETRO RUSSO
Il lato oscuro (e cieco) della Storia. *La ragazza di Marsiglia*
di Maria Attanasio 399

SIMONA SCATTINA
Frammenti di un ingranaggio immaginario: le marionette 402

MARICA MAGNANO SAN LIO
Karl Jaspers, sulla verità 409

MARTA VILARDO
Quine e Wright sulla verità: un confronto 417

Esperienze

MARIAGIOVANNA ITALIA
Il laboratorio come modello per agire
il cambiamento sociale 427

LIANNA D'AMATO
Fake news: proposte e soluzioni dal mondo delle
istituzioni culturali 441

Fil Rouge

EMANUELE FRANCESCHETTI

Ascolto, dunque sono? Il canto nel teatro musicale
tra paradossso e “atto” veritativo 449

MARIA CHIARA FERRAÙ

Comunicazione mediatica, social e verità 455

Scie

FEDERICO SALVO

Se le parole possono (ancora) salvare dal naufragio:
la ballata dolcemara di *Tre manifesti a Ebbing, Missouri* 459

MARIA CHIARA FERRAÙ

Avatar, un mondo alla rovescia dove l'immaginario diventa
realtà 463

PIETRO CAGNI

Nell'agguato del cinema. Guardando *Rashōmon*
di Akira Kurosawa 467

FLORIANA RENNA

La traduzione come censura: *gayspeak*
e traduzione audiovisiva 475

STEFANO PIAZZESE

Friedrich Dürrenmatt: il terrore della verità 485

BIBLIOSICILY

RECENSIONI 497



APOLOGIA DEL NAUFRAGIO. SU 'VERO' E 'VERIDICO' IN ALAIN BADIOU.

di *Alberto Destasio*

*È il tuo modo di vendicarti?
No. È solo il mio modo di vedere le cose.
(da C'era una volta in America)*

I. La diagnosi de L'Être et l'Événement

*L'Être et l'Événement*¹ di Alain Badiou si apre con una diagnosi: lo stato di *impasse* della tradizione metafisica denunciato dalle tre correnti principali della filosofia contemporanea, vale a dire l'ermeneutica post-heideggeriana, il positivismo logico anglo-americano e il post-modernismo, è solo l'effetto di superficie di un lavoro più profondo: un radicale mutamento dello statuto della verità.²

Le tre esperienze del pensiero, in effetti, professano una rottura con la tradizione filosofica occidentale, poiché sono concordi

¹ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, tr. it. di G. Scibilia, Genova, il Melangolo, 1995. Il documento che testimonia dell'accesso dibattito francese successivo alla comparsa de *L'Être et l'Événement* è il volume collettaneo di P. LACOUÉ-LABARTHE, J. RANCIÈRE, J.F. LYOTARD, A. BADIOU, *Liminaire sur l'ouvrage d'Alain Badiou "L'Être et l'Événement"*, «Le Cahier (Collège international de philosophie)», 8, 1989, pp. 201-268. Il testo raccoglie le notazioni critiche di Rancière, Lyotard e Lacoué Labarth al libro badiouiano e le relative risposte dell'autore. Alcuni commenti sull'ontologia di Badiou si trovano altresì in E. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1995, pp. 81-87.

² È la vulgata postmoderna che, per legittimare la sua esistenza, ha visto indebitamente nella distruzione heideggeriana della storia della metafisica un valido antecedente del proprio progetto filosofico. La distruzione non ha mai rivestito per Heidegger un significato negativo: essa non è un certificato di morte. Nella 'distruzione' si situa piuttosto il tentativo heideggeriano di carpire e raccogliere le *possibilità* della metafisica al fine di portarla al suo compimento (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, hrsg von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 30-31; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2011, p. 43). E una metafisica *compiuta*, con tutta evidenza, sarà una metafisica *esistente*.

sul fatto che «l'impiego normativo»³ del concetto di verità, già contestato da Nietzsche unitamente alla concezione cartesiana del soggetto, non è più sostenibile, o meglio, non ha più alcun valore.⁴

Tale *indebolimento* del potenziale regolativo della nozione in gioco, come sappiamo, si è concretato anzitutto nel mantenimento della sua funzione meramente linguistica: la verità come correttezza di un'asserzione. Una funzione per certo più pluralista, facilmente maneggevole,⁵ dunque affatto coerente con quella «svolta linguistica» che ha condizionato sia il sapere filosofico nella sua totalità, per definizione deputato al coglimento dei processi veritativi, sia le pratiche ad esso correlate quali la politica, l'arte e la scienza. Non è un caso che l'inesorabile *spoliticizzazione* del pensiero, fisiologica conseguenza della deposizione della nozione di verità, è ciò che ha determinato dapprima la crisi di qualsivoglia progetto politico di tipo emancipativo e, in appresso, l'imposizione della discorsività democratico-liberale, ossia la libera circolazione di opinioni tutte equivalenti dal punto di vi-

³ A. BADIOU, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Napoli, Cronopio, 2008, p. 16.

⁴ Nelle vicende del pensiero non esistono percorsi omogenei e privi di discontinuità. Ne è un esempio il fatto che, dopo la violenta critica nicciana alla coscienza e alla «volontà di verità», vi sono stati alcuni pensatori che non hanno voluto rinunciare a una teoria della soggettività *extra-coscientiale* o a una teoria della verità sciolta dal sapere (Heidegger, Lacan, Deleuze). E proprio a questo riguardo, non possiamo dimenticare la poderosa riformulazione del concetto di verità compiuta da Michel Foucault attraverso l'analisi della pratica cinica della *parresia*, specie se essa è – come pensiamo – un importante presupposto di quella convergenza tra verità e «rottura» che Badiou enuncerà nel trattato ontologico del 1988. «Perché vi sia *parresia* – sostiene Foucault nel suo ultimo corso al Collège de France – bisogna che chi dice la verità apra, introduca e affronti il rischio di ferire l'altro, di irritarlo, di farlo andare in collera e di provocare certi suoi comportamenti che possano spingersi fino alla violenza più estrema [...] Di qui il nuovo aspetto della *parresia*; essa implica un certo tipo di coraggio, che nella sua forma minimale consiste in questo: il parresista corre il rischio di rompere e di sciogliere la relazione con l'altro che ha reso possibile il suo stesso discorso» (M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 23). Inoltre, sarebbe opportuno includere i nomi di Max Stirner e Giovanni Gentile entro un'ipotetica linea genealogica della crisi della concezione classica della verità. Il caso di Gentile, sotto questo rispetto, è particolarmente emblematico, giacché consente di comprendere che la negazione di una «verità trascendente», definita dal filosofo italiano «un'assurdità» (G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Bari, Laterza, 1922, p. 56), non coincide punto con una rinuncia totale a un concetto sistemico di verità (a patto però che tale concetto venga declinato nei termini di una «verità immanente» come «affermazione dello spirito nella sua libertà» cfr. Ivi, p. 67).

⁵ Boris Groys parla a tal proposito di «un attuale mercato delle verità più che saturo» (B. GROYS, *Einführung in die Anti-Philosophie*, München, Akzente Hanzer, p. 7).

sta veritativo. Quest'ultimo punto – è bene precisarlo – è stato il risultato programmato di una vera e propria strategia teorica in cui, come asserisce Vattimo, «il pensiero stesso non ha potuto più rivendicare la posizione di sovranità che la metafisica gli ha attribuito nei confronti della politica e della prassi sociale». ⁶ La dispersione di ogni contenuto d'esperienza nei «giochi linguistici» ⁷ è così l'esito immediato di uno scetticismo che colpisce la capacità del pensiero di figurare come la forma organizzatrice dell'agire umano. ⁸

Ebbene, *L'Être et l'Événement* di Badiou rappresenta anzitutto una ferma reazione a questa impotenza della filosofia implicita nella destituzione delle categorie di verità e soggetto. ⁹ Se dovessimo compendiare con una formula la *destinazione* teoretica del testo in questione, diremmo dunque che il trattato del 1988 è un tentativo di ricostruire la nozione di verità per riconsegnare alla filosofia una portata politica e universalistica oramai dismessa. ¹⁰

⁶ G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo, P. A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 26.

⁷ J.-F. LYOTARD, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 6.

⁸ «La ragione è quindi nella sua essenza, cosa che Kant nel corso del suo pensiero vide in modo sempre più chiaro, 'ragione pratica' – cioè: progettante percepire qualcosa che mira in sé a rendere possibile la vita» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske, 1962, pp. 575-576; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2013, p. 473).

⁹ Badiou avanza la pretesa di praticare, certo con mezzi e obiettivi rinnovati, un'idea fondazionale della filosofia come esposizione *unitaria e razionale* della totalità delle manifestazioni umane, vale a dire quella stessa «filosofia universale» che Husserl non voleva «far soccombere nel diluvio scettico» (E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2015, p. 49).

¹⁰ Nel suo studio su *Paolo e la fondazione dell'universalismo*, Badiou adotta la nozione latamente kierkegaardiana di «singolarità universale» come sinonimo di 'verità' (A. BADIOU, S. *Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. di F. Ferrari, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2010, p. 23). Questa definizione, per essere compresa, prevede almeno due referenti polemici che è necessario esplicitare. Il primo è l'etnocentrismo/comunitarismo che limita ai confini nazionali un dato processo dall'estensione collettiva: l'esigenza di Paolo, nota Badiou, è difatti quella di «strappare la novella (il vangelo) alla rigida chiusura in cui sarebbe confinata, se valesse solamente per la comunità ebraica» (*Ibidem*). In secondo luogo, l'universalismo badiouiano si oppone a ciò che Rorty reputava il programma politico del pragmatismo: il «cosmopolitismo senza emancipazione». Quest'ultimo, «pensando che non esista una natura umana ancora in catene», saluta con entusiasmo «le istituzioni prodotte dall'occidente liberale» (R. RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 212-213) e impone implicitamente «una retorica riformista dell'aumento della tolleranza e della diminuzione della sofferenza» all'«ecumene globale» (U. HANNERZ, *La diversità culturale*, tr. it. di R. Falcioni, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 67). Badiou, per converso, pensa che un progetto emancipativo possa essere gradualmente edificato solo come

Ecco le parole con cui Badiou annuncia tale proposito:

Siamo contemporanei a un inizio per quanto concerne la dottrina della verità, dopo che si è disfatta la sua relazione di consecuzione organica con il sapere. Si vede retroattivamente che fin qui ha regnato senza riserve ciò che chiamerò la veridicità, e che, per strano che possa sembrare, occorre dire che la verità è una parola nuova in Europa. Questo tema della verità attraversa del resto Heidegger (che per primo lo sottrae al sapere), i matematici (che rompono alla fine del secolo scorso con l'oggetto come con l'adeguazione) e le teorie moderne del soggetto (che spostano il centro della verità dal suo pronunciamiento soggettivo).¹¹

Nel presente studio ci prefiggiamo l'obiettivo di comprendere le differenze specifiche e i rispettivi rapporti di *causazione* tra la verità e il sapere. Secondo Heidegger, difatti, nel momento in cui si considera in sede teoretica una differenza, non occorre tanto mostrare la generazione reciproca dei termini in questione lungo uno svolgimento temporale, quanto piuttosto indicare la loro possibilità *comune*. Ovvero: cosa rende possibile il differenziarsi dei differenti? Qual è il fondamento che consente alla verità e al sapere di apparire come differenti?

Sulla base di questa precisazione, la quale ci permetterà di misurare il concreto distacco del pensiero di Badiou dalla concezione heideggeriana della differenza, possiamo assegnare una maggiore consistenza alla coppia concettuale posta fin qui in modo schematico. Il testo appena citato offre a tal fine un'indicazione fruttuosa: la verità è altra cosa dal sapere, cioè dal corretto adeguamento di un concetto a un oggetto.¹² Certo, trattasi di un

il risultato di una rottura evenemenziale, non già mediante l'ausilio di «generalità statali e formalismi di natura economica e politica» predisponibili (A. BADIOU, *San Paolo*, cit., p. 23). Quella badiouiana è quindi una politica alternativa sia a una natura umana giusnaturalista, sia all'ambigua tolleranza multiculturalista di matrice rortyana, poiché congettura un *universalismo delle singolarità* che si realizza nel momento in cui vengono conferiti *nuovi* significati all'agire umano.

¹¹ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 9.

¹² Su questo punto cfr. almeno K. HYLDGAARD, *Truth and knowledge in Heidegger, Lacan and Badiou*,

contenuto ancora negativo, o come direbbe Kant, *problematico*, ma che scorcia già gli interrogativi fondamentali che contrassegnano il pensiero badiouiano: se la verità non coincide con il sapere – e si dovrà chiarire al più presto ciò che Badiou intende con tale nozione –, che ruolo avrà la filosofia? E ancora: quali saranno i rapporti della filosofia con il sapere e la verità?

La tesi inaugurale de *L'Être et l'Événement* è perentoria: «la scienza dell'essere-in-quanto-essere esiste a partire dai Greci, perché questo è lo statuto e il senso delle matematiche». L'ontologia coincide con la matematica.¹³

Questa prima articolazione del problema impone immediatamente la questione della *dislocazione* della filosofia rispetto all'ontologia. Inteso in senso tradizionale, il processo di fondazione della verità implica lo strutturarsi della filosofia a partire da una solida architettura ontologica. Nell'ottica badiouiana, però, questo processo è destinato a innescare una *duplice* conclusione, non meno spontanea che *fallace*: la filosofia badiouiana è una filosofia della matematica; l'ordine veritativo delle sue tesi è di tipo matematico. L'erroneità di tale deduzione sta nel fatto che per Badiou la filosofia non è fondata ontologicamente e non ha come oggetto d'indagine 'l'essere-in quanto-essere'; dunque la verità, o come vedremo meglio, 'le verità', *non* sono verità matematiche. «Liberare la filosofia [dall'essere] e consacrarla alla cura della verità»,¹⁴ sarà quindi il programma filosofico-politico di un pensiero per cui l'essere e un'ipotetica verità *dell'essere* non esauriscono il campo del pensabile,¹⁵ poiché – come s'è appena mostrato – il piano

«Umbr(a)», 2001, pp. 79-90.

¹³ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 9.

¹⁴ Ivi, p. 10.

¹⁵ La verità dell'essere è il grande tema della filosofia heideggeriana a partire dalla fine degli anni venti. La tesi di Heidegger a riguardo è nota: «la verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione» (M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 185; tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Milano, Mondadori, 2010, p. 141), poiché ogni asserzione che rende concordi il concetto e l'ente è resa possibile da una manifestazione *originaria* dell'ente nella sua totalità. Quest'apertura è lo spazio

ontologico non è per l'appunto autosufficiente.

«Di solito», così argomenta Badiou,

si respinge l'evento nell'empiria pura del ciò-che-avviene e si riserva la costruzione concettuale alle strutture. Il mio metodo è il contrario. Il conto-per-uno è per me l'evidenza della presentazione. È l'evento che dipende da una costruzione di concetto, nel doppio senso in cui si può pensarlo solo anticipando la sua forma astratta, e lo si può accertare solo nella retroazione di una pratica interveniente anch'essa interamente riflessa.¹⁶

Qui va chiarito che la nozione di evento, la quale appartiene di diritto all'inventario concettuale della filosofia contemporanea, non deve venire intesa come un mero 'fatto' in seno a una data situazione storica,¹⁷ ovvero nel quadro di una legalità che *disciplina* l'apparire degli enti sulla base di alcuni principi generali prestabiliti. A rigore, infatti, una tale conformazione dell'essere non permette l'*accadere* di alcunché, giacché la natura specifica di una struttura obbedisce a un regime di *mero* controllo. La logica dell'accadere, piuttosto, reclama un tipo di presentazione che per necessità logica sia irriducibile al mero apparire, nello specifico una "supplementazione" evenemenziale in grado di far breccia

ontologico in cui avviene non solo ogni relazione rappresentazionale, ma in generale tutti gli atteggiamenti di natura pratica dell'uomo (le decisioni storico-politiche, ad esempio, originano anch'esse da tale «assegnazione» dell'uomo all'ente che lo circonda, cioè dal modo in cui l'essenza originaria della verità viene dispiegata). Ebbene, sta qui a nostro avviso il significato politico della teoria heideggeriana della verità che spinge Badiou a rifiutare fermamente qualcosa come una verità dell'essere. Il radicamento di una decisione storica nell'essere di una situazione a cui l'uomo è naturalmente («già da sempre») assegnato, equivale infatti a dotare la nozione di verità, e la progettualità politica che da essa deriva, di una forte istanza nazionalista e decisionistica (e questo – come vedremo – è giusto il contrario di quanto prevede la nozione badiouiana di verità). Pertanto, quando Vattimo sostiene che «la libertà che lo scritto di Heidegger indica come l'essenza della verità è la libertà nel senso letterale della parola, quella che viviamo ed esercitiamo come individui viventi in una società» (G. VATTIMO, P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, cit., p. 25), travisa in pieno la sostanza politica e teoretica della lettera heideggeriana.

¹⁶ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 182.

¹⁷ La 'situazione' è uno dei concetti fondativi dell'ontologia badiouiana (sui vari tipi di situazione ontologica cfr. Ivi, p. 507). Di qui, il costante, insistito riferimento, in questo studio, al lemma in questione.

su un plesso dell'essere.¹⁸ E invero, alla base di tale distinzione tra essere ed evento sembra intravedersi un principio di ragione di ispirazione marxiana, in quanto pensare *filosoficamente* una puntualità storica vuol dire pensare – come ritiene Marx – non solo il suo divenire, ma anche l'*anomia* della legalità che regola quel divenire.¹⁹

In ultima analisi, nella misura in cui l'*atto* principale della filosofia consiste nel tematizzare la *transizione* dell'essere all'evento, la sottrazione del pensiero al dominio dell'essere non potrà che determinare uno statuto della verità di tipo evenemenziale.

2. Dalla contingenza alla necessità

Badiou fornisce la prima completa esposizione della sua dottrina della verità nei capitoli 31 e 35 de *L'Être et l'Événement*. Poiché in questa sede non potremo riferirci alla complessa formalizzazione matematica a cui Badiou ricorre per l'elaborazione dei concetti in questione, ci limiteremo a evidenziare volta a volta il significato politico degli snodi teoretici decisivi.²⁰

Il pensatore francese, sin dalle prime battute del capitolo trentuno, chiarisce che un'indagine sul nuovo ordine veritativo deve muovere dalla coppia concettuale sapere/verità: «il che si riconduce a pensare il rapporto tra, da una parte una fedeltà post-evenemenziale, e dall'altra uno stato fisso del sapere, o ciò che più avanti chiamerò l'enciclopedia di una situazione».²¹

¹⁸ «L'evento è come un taglio nel tessuto delle necessità costitutive di un mondo» (A. BADIOU, S. ŽIŽEK, *Hegel o l'immanenza delle verità. Le due finitudini, la scissione soggettiva e la felicità*, a cura di A. Riponi, Milano, PGreco edizioni, 2017, p. 10).

¹⁹ «Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transiente, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 45).

²⁰ Riflessioni rilevanti sulla «politica della verità» badiouiana si trovano in S. ŽIŽEK, *The ticklish subject. The absent center of political ontology*, London-New York, Verso, pp. 127-170 e in J. BARKER, *Alain Badiou: a critical introduction*, London, Pluto press, 2002, pp. 83-110.

²¹ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 329.

Il sapere, nello specifico, è inteso da Badiou come «la capacità di discernere nella situazione i molteplici che hanno questa o quella proprietà che una frase esplicita della lingua, o un insieme di frasi, può indicare».²² Esso è ciò che rende possibile la rappresentazione di uno stato di cose esistente attraverso due funzioni costitutive: in primo luogo l'individuazione di una molteplicità e, in seconda istanza, la classificazione di tale molteplicità in un sistema di proprietà comuni che la renda nominabile. Tale insieme di giudizi prodotti dal sapere e afferenti a un dominio specifico della lingua (ad esempio il sapere politico) forma un'*enciclopedia*:

L'enciclopedia contiene una classificazione di parti della situazione che raggruppano termini che hanno questa o quella proprietà esplicita. Si può "designare" ciascuna di queste parti attraverso la proprietà in questione e così determinarla nella lingua. È questa designazione che è chiamata un determinante dell'enciclopedia.²³

Queste poche indicazioni ci procurano risorse concettuali più convincenti per comprendere anzitutto la non-appartenenza della verità al sapere. Il presupposto del sapere, difatti, è che tutto ciò che è presentabile è al tempo stesso dicibile. L'esistenza di una verità evenemenziale, invece, implica l'impossibilità che il dicibile sia in un certo senso conchiuso, totalizzabile. Ne deriva che l'evento non necessiterà del sapere per essere nominato, poiché dal punto di vista della lingua della situazione il suo nome è «soprannumerario»,²⁴ cioè tecnicamente *eccedente*. Serviamoci dell'ausilio di due esempi concreti per sondare con maggiore concretezza tale relazione tra sapere ed evento.

Se ci riferiamo a una situazione storica il cui complesso di giudizi politici può essere sussunto sotto la categoria della 'democrazia parlamentare', il lemma 'rivoluzione' sarà rappresentabile

²² Ivi, p. 330.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 331.

solo con la sua iscrizione in inventari concettuali appartenenti ad ambiti specifici del sapere quali la storiografia o la politologia. La scienza storica, poniamo, è in grado di rendere comprensibile la ‘rivoluzione’ come un termine del suo sapere già *repertoriato*, non come un avvenimento improvviso, una qualità storica sulla quale un sapere possa esercitare la sua capacità classificatoria. L’evento – nel caso corrente quello rivoluzionario –, potrà quindi essere *agito*, non saputo. O meglio, entrerà nel campo del dicibile solo retroattivamente,²⁵ giacché esigerà gioco forza una *valutazione* di quelle molteplicità che *saranno connesse* in modo fedele alla sua insorgenza storica e che ne rappresenteranno le conseguenze conoscibili.²⁶

Prendiamo adesso in esame un insieme di individui che in una data puntualità storica compie una rivoluzione: se dal punto di vista dei saperi quest’insieme di individui sarà rappresentabile attraverso delle categorie demografiche, culturali, sociologiche ed economiche, dalla prospettiva dell’evento esso sarà *unicamente* un molteplice fedele al nome dell’evento ‘rivoluzione’. Nel lessico badiouiano, il processo che *valuta* tale legame fedele di un molteplice coll’evento è definito *inchiesta*: «l’inchiesta, chiarisce Badiou, è ciò che fa sì che la procedura di fedeltà assomigli a un sapere».²⁷ Si noti *en passant* che i due ordini veritativi implicati in questo dispositivo, proprio perché l’inchiesta lavora con i *medesimi* materiali classificati da almeno un sapere, non stanno

²⁵ Badiou, nel suo seminario del 1986-1987 su Heidegger, ritiene che la costituzione di un nuovo sapere post-evenemenziale sia un fatto «ineluttabile» dotato di una propria logica temporale: «il futuro anteriore» (A. BADIOU, *Le Séminaire. Heidegger. L'être 3 – Figure du retrait. 1986-1987*, Paris, Fayard, 2015, pp. 334, 254). Non è dunque esatto sostenere che l’evento badiouiano «sia un atto di lievitazione ridotto ad una serie di eventi incondizionati e di sequenze il cui esaurimento o la cui fine restano per sempre misteriosi» (D. BENSÂÏD, *Alain Badiou and the Miracle of the Event*, in *Think Again, Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. by P. Hallward, London/New York, Continuum, 2004, p. 96).

²⁶ «La verità», avverte Badiou, «organizza nella situazione un’altra legittimità delle inclusioni» (A. BADIOU, *L’essere e l’evento*, cit., p. 241). L’esistenza di un problema organizzativo comprova dunque la dialetticità strutturale della logica evenemenziale.

²⁷ Ivi, p. 333. «Ho scelto il termine ‘inchiesta’ in omaggio a Mao Zedong, lo ammetto» (A. BADIOU, *Le Séminaire. Heidegger*, cit., p. 251). Il principale scritto maoista consacrato all’importanza tattica della teoria dell’inchiesta è «Contro la mentalità libresca» del 1930 (MAO TSE-TUNG, *Opere*, III, Milano, Edizioni Rapporti Sociali, 1992, pp. 35-43).

punto in un rapporto rigidamente dualistico; nel caso contrario, infatti, l'evento apparirebbe come un'occorrenza totalmente trascendente rispetto alla storicità della situazione, e ciò renderebbe plausibile l'attribuzione di certe risonanze teofaniche alla verità badiousiana.²⁸

Orbene, pur accertata l'immanenza dell'evento rispetto a una situazione storica, potrebbe sorgere comunque un quesito legittimo: nella misura in cui i componenti di un'inchiesta cadono *necessariamente*, in quanto elementi della situazione, sotto i determinanti enciclopedici, come si affermerà la differenza tra sapere e verità, situazione ed evento? Leggiamo ancora dal capitolo trentuno:

Per chiarire la situazione, chiamiamo veridico il seguente enunciato, controllabile da un sapere: "Una parte della situazione dipende da un certo determinante dell'enciclopedia". Chiamiamo vero l'enunciato che controlla la procedura di fedeltà e che quindi è collegato con l'evento e con l'intervento: "Una certa parte della situazione raggruppa dei molteplici connessi o non connessi con il nome soprannumerario dell'evento". La scelta dell'aggettivo "vero" è tutta la posta in gioco in questo sviluppo.²⁹

Il brano chiarisce un altro punto ineludibile ai fini del nostro studio: tra vero e veridico non insiste in realtà un'*esclusione* reciproca. Tutto ciò che è vero in quanto appartiene all'evento, difatti, essendo un molteplice della situazione e non una traccia evenemenziale di non chiara provenienza, deve essere un elemento già nominato o *escluso* dal sapere, sebbene la sua ipotetica veridicità, assicurata dalla sua appartenenza positiva a un'enciclopedia, non sarà la condizione *necessaria* e *sufficiente* di una ve-

²⁸ È Daniel Bensaid a ritenere «miracolistica» la concezione badiousiana dell'evento politico (D. BENSARD, *Alain Badiou and the Miracle of the Event*, cit., p. 94). Per una ricognizione più generale sull'inconscio religioso del marxismo occidentale, si veda la notevole raccolta di saggi di R. BOER, *Criticism of Earth. On Marx, Engels and Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

²⁹ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 334.

rità evenemenziale. La legge della caduta tendenziale del saggio del profitto – per fornire un esempio ulteriore – si rivela *veridica* quando una crisi del modo di produzione capitalistico viene compresa e illustrata con le categorie messe a disposizione da tale legge, ma – aggiungerebbe Badiou – la sua veridicità non basterebbe per determinare automaticamente il crollo del detto sistema.

Ad ogni modo, pur non sapendo ancora discernere *nettamente* l'ordine del vero da quello del veridico, teniamo fermo quanto abbiamo appreso dall'ultima articolazione concettuale: la dialetticità tra sapere e inchiesta.

3. *Vero ed evitamento*

Nel paragrafo precedente si è constatato che la distinzione tra vero e veridico, introdotta da Badiou per evitare l'indistinguibilità tra sapere della situazione e inchieste evenemenziali, non si è rivelata, in fondo, utile al suo scopo. Tentiamo dunque di rinvenire dei criteri differenzianti maggiormente efficaci:

Da qui una legge, di portata considerevole: il vero ha la possibilità di essere distinguibile dal veridico solo se è infinito. Una verità (se esiste) è una parte infinita della situazione. Infatti di ogni parte finita si potrà sempre dire che il sapere l'ha già distinta e classificata [...] La caratterizzazione qualitativa esterna delle procedure (evento-intervento-fedeltà d'un lato, nominazioni precise nella lingua stabile dall'altro) non può bastare, se i molteplici-presentati che ne risultano sono gli stessi. Si esigerà quindi che l'uno-molteplice di una verità – risultato di giudizi veri – sia indiscernibile e inclassificabile per l'enciclopedia. Questa condizione fonda nell'essere la differenza del vero e del veridico. Abbiamo appena visto che una condizione di questa condizione è che una verità sia infinita.³⁰

³⁰ *Ibidem.*

Un molteplice o una «parte della situazione» si dice indiscernibile quando nessun giudizio della lingua di una situazione, organizzata e controllata dai saperi, può determinarlo o distinguerglielo. Se si tiene a mente la definizione di verità precedentemente discussa, notiamo dunque che l'indiscernibilità è l'essenza stessa della verità, benché non sia ancora chiaro come una parte della situazione sussunta sotto il nome dell'evento possa essere infinita in quanto indiscernibile. Ebbene, il tutto sta nell'intendere l'indiscernibilità soprattutto in questo senso: un molteplice è indiscernibile (e infinito) allorché la sua portata veritativa non è *riducibile* ai saperi di un'unica situazione, vale a dire quando la sua validità è praticabile in ogni situazione storica possibile. Per converso, un enunciato o un molteplice è *finito* se esso è *veridico* entro i limiti categoriali previsti dai saperi.

Tuttavia, l'indiscernibilità e l'infinità – così intese – sono degli elementi ancora troppo astratti per differenziare i saperi e la verità. Nella situazione, infatti, potranno esistere innegabilmente dei molteplici o degli enunciati vigenti anche in altre realtà storiche (ad esempio, secondo Aristotele, il principio di non contraddizione); dei molteplici la cui veridicità, al netto di ulteriori falsificazioni, si rileva *già* potenzialmente infinita. Per conseguenza, occorre ricercare una terza e più salda regola discriminante, ragionando nuovamente sulle relazioni possibili tra enciclopedia e inchieste evenemenziali. La dimostrazione di questo punto è molto articolata, ma merita di essere restituita nei suoi tratti essenziali per una più fonda intellesione delle nozioni attualmente vagliate.

Il ragionamento è il seguente. Se si considera un'enciclopedia, vale a dire una classificazione delle parti di una situazione distinte da una proprietà esplicita, in essa esisteranno da un lato tutti i molteplici/enunciati che avranno la proprietà richiesta e, dall'altro, i rispettivi enunciati «contraddittori», ossia gli enunciati che non godranno della medesima proprietà. Le *parti finite* di queste due molteplicità saranno pertanto formate da *un* enunciato che

possiede la proprietà definita e da *un* enunciato contraddittorio. Questa parte finita è l'oggetto di un sapere specifico, anche se essa – al netto dei contenuti che organizza – è *in sé* «indifferente» alla proprietà in gioco.³¹ Il sapere, cioè, non può servirsi di questa parte finita per stabilire se un enunciato è sussumibile sotto l'enciclopedia.

Esaminiamo a titolo esemplificativo il sapere politico fissando un'enciclopedia la cui proprietà determinante sarà la seguente: “per avere pieni diritti civili, occorre parlare la lingua italiana”. In base a quanto si è detto vi saranno due tipi di molteplici: i molteplici che avranno la qualità richiesta e i molteplici che avranno in guisa negativa la stessa qualità (“non parlano la lingua italiana”). Ora, se noi osserviamo la parte finita di queste due classi di molteplici, poniamo *un* individuo che parla la lingua italiana e *un* individuo che non parla la medesima lingua, notiamo con tutta evidenza che essa non potrà venire classificata e giudicata *esclusivamente* dalla nostra proprietà; in particolare, l'enciclopedia non sarà in grado di riconoscere l'incontro tra questi due individui formanti la parte finita, la loro *unione* svincolata dalla mutua appartenenza a uno stato regolato dell'essere, tanto più se essi saranno fedeli al nome dell'evento.

Attestata così l'*indifferenza* della parte finita rispetto alle qualità enciclopediche, Badiou introduce il concetto cardine della sua corrente dimostrazione: l'*evitamento*.

Si dirà che una parte finita evita un determinante enciclopedico se contiene dei molteplici che appartengono a questo determinante e degli altri che appartengono al determinante contraddittorio. Tutte le parti finite cadono peraltro sotto un determinante enciclopedico. Dunque, tutte le parti finite che evitano un determinante sono anch'esse determinate da un dominio del sapere. L'evitamento è una struttura del sapere finito.³²

³¹ Cfr. *ivi*, p. 337.

³² *Ibidem*.

L'assunzione del dispositivo dell'evitamento, in quanto presenta *anche* gli enunciati che non appartengono positivamente all'enciclopedia, appare come la via migliore da percorrere per "caratterizzare la verità come una parte infinita della situazione". La verità evenemenziale, infatti, sarà indiscernibile se includerà una serie infinita di parti che non possono essere classificate mediante la regola "tutti i molteplici che si distinguono per avere questa proprietà", poiché sono formate per metà dalla classe degli enunciati contraddittori liberi da qualsivoglia determinazione repertoriata in un dato sapere.³³ Le parti finite *evitanti*, in altre parole, sono una classe *fluttuante* per la legalità di una situazione, una classe simile a quella dei *giudizi infiniti*.

I giudizi infiniti, lo ricordiamo, vengono presi in esame da una logica che considera non solo l'attribuzione di un predicato a un soggetto, ma anche l'appartenenza di tale soggetto a un insieme rappresentato dal predicato.³⁴ Nel giudizio "tale individuo è non-italiano", per es., il predicato fa rientrare il soggetto in un'estensione attributiva essenzialmente infinita, logicamente *innominabile*. Sotto tale rispetto – e sta qui il punto che ci preme sottolineare –, si deve a Hegel il primo rilevamento di questa natura «assurda [*abgeschmackt*]»³⁵ dei giudizi infiniti; un'assurdità che, del resto, viene confermata dallo stesso Badiou quando sostiene che la verità evenemenziale raccoglie tutti i molteplici esclusi dal *sensu* vigente in una situazione. Tuttavia, se per Hegel l'assurdità logica dei giudizi infiniti è la base concettuale dell'*assurdità etica* del delitto, giacché esso nega il diritto particolare della vittima

³³ Qualora si volesse obiettare che l'individuo parlante in lingua italiana può essere in realtà classificato dal sapere di riferimento, si trascurerebbe che il possesso di una qualità prevista da un'enciclopedia non ha *alcuna* valenza ai fini dell'inchiesta evenemenziale. Una procedura di fedeltà, nello stabilire l'appartenenza di due individui all'evento, non tiene conto delle loro determinazioni culturali, razziali o linguistiche.

³⁴ La logica in questione è chiaramente quella trascendentale kantiana. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, Novara, UTET, 2013, pp. 140-141.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II. Die subjektive Logik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 324; tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, II, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 727.

e parimenti la sfera etico-universale «del diritto come diritto»,³⁶ per Badiou tale insensatezza è la qualità positivamente *emancipativa* della verità come ciò che *si sottrae* al dominio di una lingua situazionale.³⁷ Questi differenti pareri, va da sé, non scaturiscono da vaghe prese di posizioni formalistiche da parte dei due pensatori, bensì dalle logiche politiche del tutto divergenti da cui essi muovono: lo statalismo hegeliano da una parte e il marcato anti-statalismo badiouiano dall'altra.

Chiusa questa breve digressione, ritorniamo alla logica dell'e-
vitamento. Con essa non è in questione una *predeterminazione* dell'evento grazie a un rigido calcolo insiemistico, bensì un'elucidazione delle condizioni logiche minimali di un cambiamento radicale che non ne inibiscono affatto il carattere *congiunturale*.³⁸ L'evento, per presentarsi come una creazione, deve avere almeno un requisito ragionevole, una matrice concettuale che lo renda concretamente indiscernibile:

Diremo quindi: una verità è il totale infinito positivo di una procedura di fedeltà che, per ogni determinante dell'enciclopedia, contiene almeno una inchiesta che lo evita.³⁹

Si tratta ora di comprendere perché questo processo debba essere considerato una 'verità'. La cifra preminente della verità è la sua estensione universale e, con le dovute precisazioni, trans-storica. Per quale ragione, dunque, l'insistenza di un evento dovrebbe valere come la verità di una situazione storica? Ancora: cosa stabilisce l'universalità della verità evenemenziale?

³⁶ Ivi, p. 728.

³⁷ Ricordiamo a tal proposito che, per Badiou, la soggettività rivoluzionaria adeguata alla natura *indiscernibile* e generica della verità evenemenziale è l'*immigrato* (cfr. A. BADIOU, *Theorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 279).

³⁸ «Chiariamo che, dall'interno di una procedura di fedeltà in corso di dispiegamento, non possiamo sapere in modo empirico se in un momento dato questa procedura eviterà *tutti* i determinanti dell'enciclopedia [...] Non esiste una certezza della genericità, la verità è insaputa in quanto tale.» (A. BADIOU, *Le Seminaire. Heidegger*, cit., p. 322).

³⁹ A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 340.

Come possiamo immaginare, un abbozzo di risposta non può che essere formulato anzitutto in sede logica:

Questa parte dove una verità iscrive la sua procedura come risultato infinito, è un indiscernibile della situazione. Tuttavia, è proprio una parte: è contata dallo stato della situazione [...] Poiché questa parte non ha nessuna proprietà dicibile particolare, tutto il suo essere si risolve nel fatto che è una parte, cioè nel fatto che si compone di molteplici effettivamente presentati nella situazione. Un'inclusione indiscernibile non ha altra proprietà se non rinviare all'appartenenza. Questa parte è anonimamente ciò che non ha altra marca se non dipendere dalla presentazione, essere composta di termini che tra loro non hanno niente in comune che si possa segnare, se non l'appartenere a questa situazione, a ciò che, propriamente, è il suo essere, in quanto essere.⁴⁰

Le inchieste che la verità conta come sue parti finite sono ascrivibili alla situazione nella misura in cui un sapere le ordina come suoi enunciati negativi. E la parte finita, proprio perché contiene al suo interno almeno *uno* di questi enunciati contraddittori, non può ricadere sotto i determinanti fissati dal sapere. Ciò spinge a considerare una *doppia* costituzione dell'esistenza: un'esistenza positiva e una negativa. La prima riguarderà tutti quei molteplici/enunciati che avranno *realmente* una proprietà e saranno sia contati sia nominati dal sapere. La seconda concernerà quei molteplici la cui *unica* qualità positiva è l'appartenenza *negativa* e indeterminata all'enciclopedia, *indeterminata* in quanto non segnata (marcata) da alcun tratto qualitativo previsto dalla lingua.⁴¹ Se i primi molteplici vengono *inclusi* nella situazio-

⁴⁰ Ivi, pp. 339-340.

⁴¹ «L'opposizione tra verità e sapere è un'opposizione tra il generico e il particolare [...] Vedremo che è impossibile pensare una verità senza la veridicità, poiché qualcosa è gioco forza indiscernibile in base alle proprietà possibili, vale a dire in rapporto alle procedure stabilite di discernimento. [...] Una verità non è nient'altro che l'intervallo tra due regimi di veridicità.» (A. BADIOU, *Le Seminaire. Heidegger*, cit., p. 214).

ne solo se identificati da un'enciclopedia ("insieme di individui che hanno diritti civili in quanto parlanti in lingua italiana"), i molteplici con un'esistenza negativa mostrano e rivendicano la propria appartenenza situazionale nel modo più originario, *antepredicativo*.

La procedura fedele raggiunge in questo modo soltanto la verità della situazione nella sua interezza, poiché il senso dell'indiscernibile è di esibire come uno-molteplice l'essere stesso di ciò che appartiene, in quanto appartiene.⁴²

I saperi e, più in generale, ogni tipo di legalità, gettano la loro maglia di determinazioni enciclopediche per rendere comprensibile e *abitabile* una situazione sostanzialmente infinita. Questa, come se occorresse ricordarlo, è una delle grandi intuizioni di Nietzsche. La verità di una situazione nella sua interezza, per conseguenza, può essere espressa solo da quel *processo* che include tutti i molteplici risiedenti *al di qua* di ogni classificazione,⁴³ poiché ciò che è universale o *generico* è in effetti quanto si sottrae a qualunque individuazione particolaristica. La veridicità, al contrario, subordinata com'è alle *limitazioni* delle strutture, non può pretendere di divenire lo statuto veritativo dell'evento.

Riassumiamo quanto detto in una sola formula finale: solo ciò che è privo di ogni determinazione può tendere all'universale, può passare *totalmente* all'esistenza. La procedura veritativa-evenemenziale è la fedele e risoluta *costruzione*, molteplice dopo molteplice, dell'esistenza di questa generalità.⁴⁴

⁴² A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 341.

⁴³ Per Badiou, tutto ciò che possiamo conoscere o praticare è ascrivibile a quattro generi dell'essere: la politica, la scienza, l'arte e l'amore. Le procedure generiche in cui le verità si dispiegheranno saranno dunque politiche, scientifiche, artistiche e amorose. Va da sé che, almeno in questa sede, non possiamo ricostruire le ragioni teoretiche dietro questa "selezione". Limitiamoci però a rilevare un dato: ciò che accomuna i quattro ambiti summenzionati è la potenzialità creativa che consente loro di «generare all'infinito delle verità sulle situazioni» (ivi, p. 342), poiché in essi vigono delle *forme* in continuo movimento.

⁴⁴ Alla dimensione etica della verità evenemenziale Badiou ha consacrato un intero testo (A. BADIOU, *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, a cura di C. Pozzana, Napoli, Cronopio, 2006). Un'analisi puntuale della tendenza formalistica dell'etica badiouiana si trova in C. NORRIS, *Derriada, Badiou*

4. Teoria di una conclusione

Il bilancio finale del presente studio dovrà essere per forza di cose negativo, parziale.

Nel percorso appena svolto abbiamo tentato di esporre gli aspetti principali della teoria badiouiana della verità,⁴⁵ adoperando un insieme di esempi atti ad agevolare la comprensione dei passaggi più intricati dei testi di riferimento, ma non si è potuto seguire il *destino* teoretico di tale dottrina né i suoi nessi con l'altro tema decisivo del pensiero di Badiou: la nuova teoria del soggetto appropriata al nuovo statuto delle verità. Questa mancanza, nondimeno, non ci proibisce di proporre dei cenni cursori ai motivi centrali dei restanti tomi de *L'Être et l'Événement*, al fine di schizzare un itinerario di ricerca per studi futuri.

Quanto segue verrà organizzato in due annotazioni.

– In *Logiques des Mondes*, Badiou mantiene sostanzialmente il medesimo schema concettuale della sua teoria della verità. A variare è piuttosto il punto di osservazione.

Se *l'Essere e l'Evento* sondava la *possibilità* ontologica della verità, l'arco teorico del libro del 2006 esamina *l'apparire* di queste verità nell'ordine fenomenale di un mondo singolare e le modalità in cui un corpo soggettivo partecipa all'eccezione veritativa. L'impostazione ontologica de *L'Être et l'Événement*, limitandosi a proporre un'analisi delle forme dell'essere (situazione ed evento), non era in effetti sufficiente per spiegare *l'effettiva* insorgenza di una verità in una dimensione storica determinata.

Per compiere quest'operazione, occorre dotare la dottrina ontologica di una teoria dell'oggettività tale che una verità potesse apparire anche come una nuova organizzazione dell'assetto *esistenziale* di un mondo. In particolare, la teoria dell'oggetto formu-

and the formal imperative, London-New York, Continuum, 2012, pp. 39-64.

⁴⁵ La trattazione più esaustiva della teoria badiouiana della verità resta quella proposta da P. HALLOWARD in *Badiou. A subject to truth*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2003, pp. 153-180.

lata in *Logiques des Mondes* consente di situare e *differenziare* il potenziale di un evento in base alle sue conseguenze, in quanto non tutte le verità evenemenziali sono destinate a stravolgere i rispettivi generi dell'essere in cui si presentano. «Ciò che il libro del 1988 ha fatto a livello dell'essere puro – afferma Badiou nella prefazione a *Logiques des Mondes* –, il presente libro intende farlo a livello dell'esserci, o dell'apparire o dei mondi. A questo riguardo, *Logiques des Mondes* sta all'*Être et l'Événement*, come la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel sta alla sua *Scienza della Logica*». ⁴⁶

La diversità di scopi nei due momenti dell'opera ontologica badiouiana, espressa tra l'altro con assiomatiche provenienti da ambiti differenti delle matematiche moderne, non si motiva tuttavia con la presenza di una radicale disgiunzione tra l'*esposizione* ontologica di una verità e la sua *localizzazione* mondana. La verità non appare in modo differente rispetto alla sua forma ontologica, giacché quest'ultima non è un *apriori* cui la realtà deve adeguarsi. L'oggetto (la verità) rimane il medesimo, con i suoi propri attributi (eccezione immanente, singolarità universale), ma viene colto attraverso livelli di astrazione sempre più complessi: la struttura ontologica di una situazione con la sua supplementazione evenemenziale (*L'Être et l'Événement*), gli effetti concreti di una verità in un mondo regolato da vari gradi d'intensità (*Logiques des Mondes*) e, come vedremo a breve, l'autonomia trans-storica delle verità esaminata nella loro dimensione *assoluta* (*Immanences des vérités*).

– Per indicare la direzione teorica e politica del terzo e ultimo tomo de *L'Être et l'Événement*, pubblicato in Francia nel Settembre 2018 e non ancora versato in lingua italiana, crediamo sia opportuno in primo luogo fare una *rapida* menzione alle posizioni heideggeriane e nicciane sul problema della verità.

Martin Heidegger, in una pagina del volume che raccoglie i suoi corsi su Nietzsche, ha sagacemente chiarito che il carattere immutabile e incontrovertibile della verità *non è* minimamente de-

⁴⁶ A. BADIOU, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 16.

ducibile dalla sua universalità. «Posto che l'essenza della verità muti – scrive Heidegger – ciò che è mutato può diventare sempre di nuovo, nonostante il mutamento, quell'Uno che vale per molti». ⁴⁷ Ne deriva allora che se l'essenza risiede in ciò che permane, allora il tratto *fondamentale* dell'essenza della verità non è la fissazione eterna di un determinato significato, ma la possibilità che i significati via via divenienti abbiano una valenza generica. Misconoscere questa differenza e dunque sostenere che la negazione della fissità veritativa sia per ciò stesso la negazione di qualunque verità in quanto tale, equivale – continua e conclude Heidegger – a «misconoscere l'Assoluto» ⁴⁸ come ciò che permane presso di sé nonostante i mutamenti storici. ⁴⁹

Per quanto concerne Nietzsche, invece, possiamo compendiare la sua destituzione della nozione di verità nel modo seguente: la «volontà di verità» ⁵⁰ è la necessaria e «pericolosa» illusione che consente al vivente di abitare *stabilmente* un «continuum» dell'accadere «di cui si isolano un paio di frammenti». ⁵¹ Il prezzo da pagare per tale *sicurezza* è però il fatto che la verità diventa necessariamente «un principio distruttivo ostile alla vita [...] un'occulta volontà di morte», poiché la verità è la fissazione fantasmatica della natura fluente e prospettica della realtà; ⁵² da qui dunque la negazione nicciana di ogni «intuizione immutabile e impersonale» ⁵³ e la conseguente consacrazione dell'arte come «autentico compito» ⁵⁴ coerente con l'essenza della realtà, vale a dire con la volontà di

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, cit., pp. 175-176; tr. it. cit., p. 152.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Per altre sollecitazioni teoretiche inerenti il concetto di verità in Heidegger e la sua ricezione tanto implicita quanto polemica da parte di Badiou, cfr. *supra* nota 15.

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, in *Fredrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 3, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Deutsche Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 575; tr. it. di F. Masini e M. Montinari, *La gaia scienza. Idilli di Messina. Frammenti Postumi (1881-1882)*, in *Opere*, V.2, Milano, Adelphi, 1965, p. 206.

⁵¹ Ivi p. 473; tr. it. cit., ivi, p. 122.

⁵² Ivi, p. 576; tr. it. cit., ivi, p. 207.

⁵³ Ivi, p. 470; tr. it. cit., ivi, p. 119 [traduzione leggermente modificata].

⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in *Fredrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 13, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Deutsche Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 522; tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, VIII.3, Milano, Adelphi, 1986, p. 312.

potenza. «L'arte, pensata nel senso più ampio come la forza che crea – scrive a riguardo Heidegger –, è il carattere fondamentale dell'ente. Quindi l'arte in senso stretto è l'attività in cui il creare emerge fino a diventare sé stesso e a essere massimamente trasparente, non è soltanto una forma della volontà di potenza tra le altre, ma la sua forma somma. È nella prospettiva dell'arte e come arte che la volontà di potenza diventa propriamente visibile». E ancora, qualche pagina appresso: «Verità vuol dire di nuovo il “mondo vero” del soprasensibile; essa cela in sé il pericolo del perire della vita, che nel senso di Nietzsche significa sempre: della vita emergente. Il soprasensibile distoglie la vita dalla sensibilità piena di vigore, sottraendole le forze e indebolendola. [...] Invece, ogni elevazione creatrice e ogni orgoglio della vita che riposa su stessa non sono che ribellione, abbaglio e peccato. Ma per non perire a causa di questa verità del soprasensibile, affinché la vita non sia spinta dal soprasensibile verso un indebolimento generale e da ultimo alla decadenza, abbiamo l'arte».⁵⁵

Ebbene, è lecito accordare – ci chiediamo – la concezione badiouiana della verità con l'irrinunciabile bagaglio concettuale nicciano e heideggeriano per evitare l'alternativa post-moderna? Un tentativo di risposta, a nostro avviso, risiede nella complessa teoria dell'assoluto formulata da Badiou ne *L'Immanences des vérités*.

In breve: se l'essenza permanente della verità non è l'immutabilità ma la capacità di essere un «uno che vale per molti», e se la creatività è il valore *supremo* della realtà, allora lungo la storia ritorneranno quelle esperienze che riguarderanno la *generalità* dell'uomo e che scaturiranno inoltre dalla *produttività* costitutiva

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, cit., pp. 86-98; tr. it. cit., pp. 81-84. Tuttavia, occorre sottolineare che secondo Heidegger «verità e arte sono ugualmente necessarie per la realtà»; infatti, «affinché il reale (il vivente) possa essere reale, deve da una parte fissarsi in un determinato orizzonte e restare nella sembianza della verità, e dall'altra, affinché esso possa rimanere reale, deve trasformarsi andando al di là di sé, deve elevarsi nel folgorare di ciò che nell'arte è creato, cioè deve andare contro la verità» (ivi, pp. 250-251; tr. it. cit., p. 212). Una trattazione esaustiva dell'estrema problematicità di questo snodo e, più in generale, dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, esula comunque dai fini del nostro studio.

della realtà, vale a dire le novità creative. Una verità, infatti, è sì un'eccezione alle leggi di un mondo, ma essa può essere recuperata e «trasfigurata»⁵⁶ in una dimensione storica differente in cui a ritornare sarà la *forma* di novità di quest'eccezione, il suo essere una novità in quanto tale, e non i suoi contenuti d'esperienza.

Il senso creativo di un'opera umana, in ultima analisi, può essere *conservato* dal suo carattere *assoluto*, il quale fa sì che una verità non sia un risultato "umano, troppo umano" riducibile agli attori che lo hanno imposto.

⁵⁶ Cfr. A. BADIOU, *L'immanences des vérités*, Paris, Fayard, 2018, p. 149.