

Copyright © 2009 Meltemi editore srl, Roma

ISBN 978-88-8353-648-9

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Gianni Vattimo
**ADDIO ALLA
VERITÀ**



MELTEMI

Indice

p.	7	Introduzione
	18	Capitolo primo
		Oltre il mito della verità oggettiva
	18	Politica senza verità
	29	Il compito politico del pensiero
	36	Dalla fenomenologia all'ontologia dell'attualità
	46	Il principio di Tarski
	49	Filosofia e politica
	58	Capitolo secondo
		Il futuro della religione
	58	Solo un Dio relativista ci può salvare
	66	Nichilismo, sessualità, cristianesimo postmoderno
	72	Per un cristianesimo non religioso
	87	La fede dell'Europa
	94	Capitolo terzo
		La fine della filosofia
	94	Pensieri sull'etica
	104	Filosofia ed emancipazione
	115	Dialettica, dialogo e dominio
	121	Conversione e catastrofe
	131	Perché Hegel oggi?
	141	Bibliografia

Introduzione

Addio alla verità: così potremmo esprimere, in maniera più o meno paradossale, la situazione della nostra cultura attuale, sia nei suoi aspetti teorici e filosofici, sia nell'esperienza comune. Proprio riferendosi a quest'ultima, è sempre più evidente a tutti che "i media mentono", che tutto diventa un gioco di interpretazioni non disinteressate e non necessariamente false, ma appunto orientate secondo progetti, aspettative e scelte di valore diverse. La cultura delle società occidentali è – di fatto, anche se spesso non di diritto – sempre più pluralista. Anche la recente esperienza della guerra in Iraq – dove i capi dei grandi governi che hanno ordinato l'invasione di quel paese hanno dovuto riconoscere di aver mentito alle loro opinioni pubbliche (se volontariamente o involontariamente è un problema aperto, che non sarà certo risolto dalle inchieste fintamente indipendenti da loro stessi ordinate) – ha riproposto la questione di cosa sia la verità in politica. Molti di noi hanno dovuto prendere atto che lo scandalo nei confronti di Bush e Blair per le menzogne sulle armi di distruzione di massa di Saddam non era affatto "puro" e obiettivo come si tendeva a far credere. Ma domandiamoci: se Bush e Blair avessero mentito in modo altrettanto spudorato per un fine nobile – per esempio ridurre il costo delle medicine contro l'AIDS in tutti i paesi poveri del mondo – ci saremmo altrettanto scandalizzati? Del resto è noto che quando è

in gioco la difesa contro un nemico – per esempio nel caso delle attività dei servizi segreti – si ammettono come necessarie ben altre violazioni. Come ho potuto imparare facendo parte di una commissione del Parlamento europeo sul sistema Echelon – intercettazioni indiscriminate di tutte le comunicazioni mondiali attraverso una rete satellitare costituita da Usa, Gran Bretagna, Canada, Nuova Zelanda e Australia – noi siamo controllati da un Grande Fratello niente affatto immaginario, che fa capo agli Usa e ai loro più fedeli alleati. Per lo più questo controllo è illegale, ma la stessa Unione Europea non ci può fare nulla, poiché le questioni della sicurezza nazionale (ma chi decide che siano tali?) sono nelle mani dei singoli governi, i quali difficilmente si mettono contro la superpotenza Usa – naturalmente sono ben coscienti che esista un problema di sicurezza per le società occidentali, così complesse e vulnerabili proprio a causa del loro alto standard tecnologico: ciò che convince sempre meno è il modo in cui gli Usa credono di poter risolvere questo problema per sé e per il mondo intero, senza peraltro consultarlo.

Questo esempio mostra come oggi si consentano ai politici e alla politica molte violazioni dell’etica, e dunque anche del dovere di verità, senza che nessuno si scandalizzi. E comunque, anche l’eventuale fine “buono” delle bugie di Bush e Blair sull’Iraq deve farci riflettere. Questa tolleranza, presente e accettata da sempre nella pratica politica, ma considerata un’eccezione all’etica che meritava di essere stigmatizzata (è la storia del machiavellismo politico moderno), oggi si accompagna alla fine dell’idea stessa di verità nella filosofia – nelle filosofie, certo non in tutte, ma in una buona parte. Tale tramonto dell’idea di verità oggettiva nella filosofia e nell’epistemologia non sembra ancora essere entrato nella mentalità comune, la quale è ancora profondamente legata – come insegna lo scandalo su Bush e Blair “mentitori” – all’idea del vero come descrizione obiettiva dei fatti. Capita forse un po’ come con l’eliocentrismo: tutti diciamo ancora che il sole

“tramonta” anche se è la terra che si muove. O, meglio: come diceva Nietzsche, Dio è morto, ma la notizia non è ancora arrivata a tutti. E, con Heidegger: la metafisica è finita, ma non la si può “superare”, forse solo “*verwinden*”.

Sulla fine della verità si possono fare due esempi citando Adorno e Heidegger.

Del primo va ricordato il senso della sua ripresa e dissoluzione della nozione di dialettica. Secondo Adorno la dialettica ha due sensi essenziali: totalità e riappropriazione. Perciò non vediamo il vero perché non vediamo il tutto. Così l’ideologia è falsa coscienza perché parziale. La stessa alienazione è parzialità. Riappropriarsi significa invece cogliere il tutto, vedere i nessi, non lasciarsi ingannare dall’“apparenza”. Ma già Adorno (e, successivamente, ancor più Heidegger) riconosce che la totalità non riappropria, proprio in quanto è, in linea di principio e sempre più anche di fatto, realizzata. “Il tutto è il falso”, secondo una famosa sentenza di *Minima Moralia* (Adorno 1951, p. 48). Nella razionalità strumentale divenuta realtà – tendenzialmente completa nella società di massa – si realizza la totalità ma in un senso niente affatto liberante. Qui c’è lo scacco anche teorico di Adorno, perché l’ideale di verità-liberazione sarebbe pur sempre quello della totalità raggiunta.

Analogo lo “scacco” di Sartre, che però fa già passi avanti: nella sua *Critica della ragione dialettica* (1960) avanza la tesi secondo la quale l’alienazione finirà quando il senso delle nostre azioni, che non possediamo perché viviamo nella società della divisione del lavoro e del dominio di classe, sarà possesso comune di tutti gli agenti (Sartre 1960). Ma questo possesso comune, che si realizza nel cosiddetto “gruppo in fusione”, la comunità rivoluzionaria nel vivo della lotta (la presa del Palazzo d’inverno), non dura; il “pratico inerte”, come dice Sartre, si impone e ristabilisce le divisioni (come le burocrazie di tipo sovietico). Dunque, il possesso comune della verità svanisce presto. Il tutto resta però il valore dominante.

Che cosa muoveva Adorno nella critica della totalità massificata? Ciò che muoveva Lévinas o Benjamin: il pathos micrologico, la pietas per il vivente offeso. La dialettica negativa è la rivendicazione dell'irriducibilità di questa esistenza offesa rispetto alla totalità. Da qui tutta l'estetica adorniana, compresa la sua teoria dell'avanguardia, con il suo silenzio, la sua "incomprensibilità". Sempre solo come *promesse de bonheur* che si tocca solo a momenti. Niente "morte dell'arte", né di Hegel né di Benjamin. Si pensi, come seguito di ciò, a un atteggiamento caratteristico del pensiero "rivoluzionario" del dopo Sessantotto, che in molti pensatori diventa "pensiero tragico". In questa prospettiva dialettica, che rimane quella più espressiva della modernità – e che aveva già superato in molti sensi l'idea più o meno ingenua del rispecchiamento oggettivo delle cose "in sé" (entrata in crisi sin da Kant e dalla sua filosofia trascendentale, ma ritornata in certo modo in vigore con Hegel) – la verità è la visione che sfugge alla parzialità, imposta dalle condizioni di sfruttamento sociale o anche solo dai limiti degli interessi individuali e di classe. Ma questa resta una visione "oggettiva", appunto perché non parziale. La novità di Adorno consiste nel fatto che egli si rende conto che questa totalità, che sembra essere l'unica possibilità di accesso al vero, è per l'appunto il massimo della lontananza dalla libertà che dovrebbe accompagnarsi con la verità. Anche in Heidegger, per quanto possa apparire paradossale, la dissoluzione della verità ha le stesse motivazioni – anche se il filosofo di Meßkirch va oltre la pura e semplice riduzione del vero a ideale utopico esclusivamente negativo. Adorno ha mantenuto fede all'ideale obiettivistico del vero come totalità dialetticamente dispiegata, che era già l'ideale di Hegel e Marx. Ma nel rendersi conto che un tale ideale imponeva una trasformazione sociale che poteva finire solo nel totalitarismo, lo ha di fatto liquidato – riducendolo alla momentaneità "estetica" che caratterizza anche il discorso di Sartre. Sia Adorno che Sartre riconoscono, ma solo implicitamente, che

l'ideale della verità-totalità comprende in sé uno sfondo di violenza. Ma si pensi già ai due estremi della storia della filosofia: Aristotele, la cui *Metafisica* “comincia” con l'affermazione che sapienza è sapere tutto, e questo si può raggiungere conoscendo le cause prime (il che, però, ci mette anche in condizione di dominare gli eventi); e Nietzsche, per il quale “la metafisica è la pretesa di impadronirsi con la forza delle contrade più fertili” (ancora le cause, che ci permettono il dominio delle cose...).

Certamente, nella polemica di Heidegger contro la metafisica – polemica che si inaugura fin da *Essere e tempo*, anche se là ha di mira solo l'idea di verità come corrispondenza, descrizione “fedele” dei fatti – il motivo determinante è, ancora una volta, e sia pure implicitamente, la violenza che essa implica. Heidegger condivide le preoccupazioni delle avanguardie di inizio Novecento, che sono espresse per esempio da Ernst Bloch o, più tardi, da un film come *Tempi moderni* di Chaplin. Il timore, cioè, che la metafisica oggettivistica fondata sull'idea di verità come corrispondenza (culminata nel positivismo) prepari (o determini) l'avvento di una società dell'organizzazione totale. Solo questa ispirazione “avanguardistica” – in fondo esistenzialistica – spiega la polemica di Heidegger contro la verità-corrispondenza; giacché sarebbe assurdo pensare che egli neghi questa visione della verità, e dell'essere stesso, in nome dell'esigenza di trovare una definizione più “oggettivamente” valida. È interessante che anche Heidegger, almeno in uno scritto più tardo come *Zur Sache des Denkens* (una conferenza degli anni Sessanta), sembri pensare non tanto la nozione di verità ma il compito del pensiero in generale in termini che sembrano rimandare alla totalità. Il suo appello a non accontentarsi della “quotidiana presentazione di ciò che è presente come *vorhandenes*” (*vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden* – Heidegger 1969, p. 79) richiama, e non solo superficialmente, la marxiana critica dell'ideologia – la “scuola del sospetto”. Il compito del pensiero è cogliere, non

dimenticare, ciò che resta nascosto nella “quotidiana presentazione” di ciò che accade; e cioè, per Adorno come per Marx (e Hegel), la concretezza dialettica dei nessi che l’ideologia ci nasconde. Per Heidegger, invece, è la verità come *alétheia*, come apertura di un orizzonte (o di un paradigma) che rende possibile ogni verità intesa come conformità alle cose, verifica o falsificazione di proposizioni. Heidegger non crederebbe mai, tuttavia, che “pensare” l’apertura entro cui si danno le singole verità (le proposizioni che si possono verificare o falsificare sulla base di essa) sia un affare di conoscenza di un’ulteriore e più ampia verità. Non dimentichiamo la sua famosa frase secondo cui “la scienza non pensa”. Kantianamente, la scienza conosce (il fenomeno) ma non coglie il noumeno, che è appunto “pensato”. Il modello della totalità, che sembra ispirare il suo appello a non dimenticare ciò che sta oltre, e dietro, il semplicemente-presente, il *Vorhandenes*, non è un appello strettamente conoscitivo. Non è tale nemmeno in Marx e Adorno, ovviamente, almeno nel senso che per loro ci si può appropriare della verità del tutto solo sulla base di un pratico cambiamento della società. Ma questa trasformazione rivoluzionaria resta solo la premessa per qualcosa che è, alla fine, conoscenza “obiettiva”. Nel marxismo questa finisce per essere la fonte del fallimento della società comunista nella quale, poiché si tratta di una conoscenza tendenzialmente “scientifica” delle leggi della società e dell’economia, si ristabilisce la divisione tra chi conosce davvero, il comitato centrale, e il “proletariato empirico”, quelli che appunto sono esclusi da questo sapere. In Adorno, il peso del modello conoscitivo non si fa sentire in questo modo, dato che egli ha già sotto gli occhi il fallimento della società comunista; rimane solo un orizzonte negativo, che lo induce a spostare sul piano dell’utopia la fine dell’alienazione, affidata solo alla *promesse de bonheur* dell’esperienza estetica. Heidegger, che non è sviato dal permanente predominio del modello della verità oggettiva, conduce un discorso che, in

definitiva, sembra rispondere meglio alle stesse esigenze del pensiero dialettico. Nel senso che assume in pieno quel rovesciamento della filosofia nella prassi a cui Marx pensava, ma che in lui non ha potuto affermarsi completamente proprio per il sopravvivere di una visione scienziata e oggettivistica della verità. La trasformazione pratica delle condizioni di esistenza, potremmo dire paradossalmente, è presa più sul serio da Heidegger che da Marx. Il rapporto del pensiero con la verità dell'essere, con l'apertura originaria della verità, con lo sfondo in cui l'esserci è "gettato", non è in alcun senso una conoscenza, un possesso teorico. È piuttosto quello che Wittgenstein chiamerebbe la condivisione di una "forma di vita". Niente di puramente irrazionale, giacché, almeno in Heidegger, si tratta di assumere come orizzonte di possibilità l'eredità della tradizione in cui siamo gettati. Può sembrare un circolo, ma se lo è, si tratta di un circolo ermeneutico e non di un circolo vizioso. Mettersi in rapporto con la situazione in cui siamo gettati si può in due modi: o concependola come un dato che si tratta di conoscere "oggettivamente", oppure come un messaggio che dobbiamo consapevolmente interpretare e trasformare. Il primo atteggiamento è solo un'illusione "metafisica", scienziata, che crede di potersi articolare in base alla verità (oggettiva, descrittiva) del dato, della storia che arriva fino a me. È l'inautentica assunzione del passato come *vergangen* e non come *gewesen* (qui rimando alle pagine di *Essere e tempo*). Ma assumere il passato come *gewesen* – come un esser stato che ancora si presenta come possibilità da decidere liberamente – significa accettare la storia come aperta al futuro, come qualcosa che non si può riassumere in una conoscenza "vera", nemmeno quella del proletariato rivoluzionario.

[...]