

---

*Recensioni*

---

tura evoluta è fondata sul paradossale presupposto della possibilità di normalizzazione di eccessi iperbolici (p. 428). La figura del *trainer* riveste un ruolo simbolico essenziale, come «guida nell'improbabilità», colui che vuole che io voglia ciò che lui vuole – che si tratti del guru della tradizione bramanico-induistica, del maestro di quella buddistica, dell'apostolo cristiano, dell'abate dell'*imitatio Christi*, del filosofo come testimone della ricerca della verità, del sofista come «politecnico dell'*ars vivendi*» (p. 433). Questa visione delle discipline getta una luce differente anche sull'idea foucaultiana della società disciplinare, di cui Sloterdijk accentua la prossimità stretta con le ricerche di Foucault sulle pratiche di sé e sull'estetica dell'esistenza, più che con la storia delle istituzioni totali: disciplinare è la società articolata da tensioni verticali, una società «delle discipline» (p. 209). La scienza generale delle discipline (*allgemeine Disziplinik*) contemplerà allora estetica, acrobatica, atletica, retorica, terapeutica, epistemica, scienza delle professioni, scienza amministrativa, enciclopedia dei sistemi di meditazione, ritualistica, scienza della pratica sessuale, gastro-nomia, ecc. (pp. 248 s.).

Se nella parte introduttiva (*Il pianeta degli esercitanti*) Sloterdijk si confronta con la riflessione areligiosa sulla forma di esistenza dell'esercizio dell'*improbabilità* (da Nietzsche a Rilke – il cui *Archaïscher Torso Apollos* dà il titolo al libro –, da Kafka a Cioran), le parti I (*La conquista dell'improbabile*) e II (*Procedimenti di esagerazione*) tentano un primo schema dei presupposti storico-antropologici e teoretici dell'*allgemeine Disziplinik*, resa possibile dalla coscienza della restituzione delle pratiche autoplastiche all'*aldiqua*. La terza parte, sugli «esercizi dei moderni», offre un'esemplare (ma iniziale, sottolinea Sloterdijk) ricognizione critica delle forme e dei significati delle asceti nella società contemporanea (soprattutto occidentale) – ivi compresi i meccanismi biopolitici, le tecnologie di manipolazione dell'uomo, l'onnipresenza della pedagogia. L'opera di Sloterdijk connette magistralmente compartimenti tematici in una panoramica filosofica a tutto campo sull'uomo e sulla sua «natura» – con Montaigne e Pascal sempre «seconda», cioè sempre «iperumana». Nasce nel lettore il desiderio di un'esplorazione della faccia in ombra dei fenomeni analizzati: se l'esercizio (ascetico) è anzitutto esercizio di sé, di *soggettivazione* (nell'ambiguità del rapporto con la regola come oggetto e ostacolo del desiderio, per dirla con J. Butler), varrebbe la pena di approfondire, sul modello della foucaultiana ermeneutica del soggetto, l'universo soggettivo di questa esperienza *etica*.

Chiara Piazzesi  
chiara.piazzesi@web.de

Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009, pp. 143.

Nel suo ultimo lavoro, Gianni Vattimo raccoglie una serie di riflessioni recenti sui temi filosofici e politici che da tempo gli stanno più a cuore. Lo fa per i tipi dell'editore Meltemi (presso il quale è in corso la pubblicazione dell'opera completa del filosofo torinese, a cura di Mario Cedrini, Alberto Martinengo e Santiago Zabala) e sotto il titolo di un addio alla verità, o – come forse converrebbe scrivere – alla «Verità», con la maiuscola e le virgolette. L'iniziale maiuscola indica il concetto di verità alla base del pensiero metafisico tradizionale e poi moderno, nelle sue diverse varianti. Le virgolette svolgono d'altro canto una funzione critica, segnalando come tale nozione di verità presuntamente fondativa non faccia altro che riflettere e mascherare di volta in volta una posizione (o un'ambizione) di potere. In estrema sintesi, si può ben dire che per Vattimo maiuscola e virgolette vadano insieme.

Per seguire il discorso di Vattimo e valutarne gli esiti è importante non perderne di vista i presupposti. In primo luogo, il pensiero metafisico ha bisogno di una teoria della

Verità che dia fondamento alla sua stessa vocazione, definendo la possibilità e le condizioni di un allineamento stabile e definitivo del pensiero all'essere, dell'intelletto alla cosa, della rappresentazione alla realtà, della mente al mondo. D'altra parte, il discredito teorico di una concezione metafisica della verità è per Vattimo un risultato sostanzialmente acquisito, in base a una lettura del pensiero contemporaneo nei termini di una convincente parabola di «transizione dalla verità alla carità» (p. 16). Transizione che resterebbe ancora in attesa di un compimento pieno e coerente, come vedremo, ma che è sufficientemente avanzata da non dover essere ripercorsa daccapo. Prendiamo Wittgenstein, autore al quale Vattimo preferisce «l'ermeneutica di origine heideggeriana» per la sua superiore «profondità storica» (p. 139), ma che sul punto in questione rappresenta pur sempre uno sviluppo esemplare, forse non meno significativo di quello dello stesso Heidegger. Dopo aver esposto egli stesso una impegnativa teoria corrispondentista della verità nel *Tractatus*, infatti, Wittgenstein conclude il suo percorso di pensiero rilevando che «l'idea della "concordanza con la realtà" non ha nessuna applicazione chiara» e riconducendo i fondamenti della conoscenza all'appartenenza «a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione» (*Della certezza*, §§ 215 e 298).

Da questo punto di vista, l'inedito confronto di Vattimo con Tarski (pp. 46 ss.) presenta alcuni degli spunti più interessanti, seppur problematici, del libro. Vattimo considera il ben noto schema dei bicondizionali tarskiani della forma «*P* è vero se e solo se *P*» e si domanda se davvero la seconda occorrenza di *P* possa restare, diversamente dalla prima, fuori dalle virgolette. Alla lettera, il rilievo ha poca presa, giacché una volta accolto renderebbe i bicondizionali alla Tarski privi di senso (nel metalinguaggio, «*P*» è un termine e quindi – diversamente da *P*, che invece è un enunciato – non può essere argomento di un connettivo). Tuttavia questa osservazione mira probabilmente a enfatizzare un punto filosoficamente importante, che del resto è già inscritto nell'analisi tarskiana. Quest'ultima, infatti, delinea una drastica sdrammatizzazione della nozione di «corrispondenza», riconducendola a un semplice nesso logico fra due entità entrambe linguistiche (due enunciati appartenenti a un metalinguaggio formalizzato). Per molti versi, si potrebbe dire, quella tarskiana non è quindi una teoria della Verità quanto piuttosto una Teoria della verità: consegue la sua solidità formale proprio attraverso una sostanziale neutralità metafisica.

Ma ciò che maggiormente interessa a Vattimo non sono, appunto, i limiti teorici della nozione metafisica di verità, quanto piuttosto le possibilità di un pensiero post-metafisico che assuma fino in fondo le conseguenze dell'addio a tale nozione. Lo si può illustrare ripartendo dal ben noto detto nietzscheano su fatti e interpretazioni. Volendo semplificare, si può dire che Vattimo riconduce molti episodi centrali della filosofia contemporanea (spaziando tra Habermas, Popper, Sartre, Adorno, Lukacs, Jaspers, Bloch, Husserl e Marx, e indietro fino a Kant) a varianti più o meno spinte della prima parte del detto di Nietzsche («non ci sono fatti, solo interpretazioni»), a cui manca tuttavia un pieno e consapevole confronto con la seconda parte («e anche questa è un'interpretazione»). L'esigenza di tale confronto – avvertita e accolta dallo stesso Nietzsche e da Heidegger, ma non senza ricorrenti smarrimenti – definirebbe quindi ancora il compito e la sfida del pensiero contemporaneo, a dispetto della circostanza per cui un filosofo della tradizione analitica (per Vattimo ormai incline a produrre un nuovo scolasticismo, p. 31) tenderebbe piuttosto a rilevare qui una contraddizione irrisolta e inaccettabile.

Tra le conseguenze che Vattimo sviluppa maggiormente, vanno segnalate quelle relative al futuro della religione e della politica. Il congedo dalla verità metafisica è innanzi tutto, dal suo punto di vista, un'eredità incompiuta del messaggio cristiano: «Gesù non è venuto al mondo per mostrare l'ordine "naturale" ma per distruggerlo in nome della carità» (p. 69). Con specifico riferimento al cattolicesimo, Vattimo ritiene che la Chiesa sia «ancora ferma al processo a Galileo» (p. 61). Di quella vicenda si sono superati gli elementi più specifici e di contenuto (il contrasto fra teorie alternative sulla fisica del cosmo),

non però gli aspetti strutturali, che persistono o si ripresentano oggi in altri campi non meno importanti, come nei postulati metafisici «naturalistici» alla base di molti precetti dottrinali a proposito di vita, morte e comportamento sessuale.

Le implicazioni politiche dell'addio alla verità metafisica sono per Vattimo altrettanto rilevanti. La verità metafisica è, anche e soprattutto in politica, «un pericolo più che un valore», giacché «là dove la politica cerca la verità non ci può essere democrazia» (p. 25). Non che un pensiero e una politica democratici emergano come un automatismo dal tentativo di allontanarsi dalla metafisica: a testimoniarlo vi sono le sbandate opposte e simmetriche di un Heidegger con il nazismo e di un Lukacs con lo stalinismo. Eppure, perché riteniamo sbagliate quelle scelte? Forse perché disponiamo di ideali politici oggettivamente «più veri» di quelli che le ispirarono? Ovviamente no, risponde Vattimo. E proprio per questo, prosegue, resta il compito di resistere alle pretese metafisiche del nostro tempo, innanzi tutto ascoltando «la voce – da sempre messa a tacere – dei perdenti della storia di cui ha parlato Benjamin» (p. 46).

*Vincenzo Crupi*  
*vincenzo.crupi@unito.it*