
LA VERITÀ COME EFFICACIA

Umberto Galimberti

In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 1882,

Prefazione alla seconda edizione, 1886, § 2

1. Verità ed effetti di realtà

"Svelamento" (*Unverborgenheit*) è il modo in cui Heidegger traduce la parola greca *alétheia*, che noi siamo soliti rendere con la parola "verità"¹. Anche la tecnica, in quanto pro-vocazione della natura, in quanto costringe la natura a svelare (*a-letheúein*) la sua potenza nascosta appartiene al destino della verità. Un destino che è possibile percorrere storicamente seguendo i vari modi in cui la verità si è svelata, dando di volta in volta una determinata forma all'epoca, compresa la nostra, dove sembra egemone la persuasione che non si dia più alcuna verità assoluta.

Ma dire che la verità è svelamento della natura, dire che la tecnica appartiene alla storia della verità in quanto pro-vocazione della natura, in quanto porta allo scoperto (*a-létheia*) l'energia della natura, significa dire che la verità non è tanto "spettacolo", "contemplazione", "visione", ma *forma di dominio*, quel dominio che l'uomo ha dovuto sempre esercitare sulla natura per poter sopravvivere.

Tra *verità* e *dominio* non c'è alcuna estraneità, ma perfetta coincidenza. Non si dà infatti dominio senza il possesso di vere conoscenze, così come non si dà vera conoscenza senza effetti di dominio. Anche quando la verità viene proiettata in un altro mondo è perché, non disponendo di migliori conoscenze, una simile proiezione è quella che ha effetti di dominio più efficaci su questo mondo.

Ciò consente di dire che *essenza della verità è l'efficacia*, nel senso

etimologico di ciò che “fa essere” in un modo o in un altro la realtà. Quindi la verità è *produttiva*, produce effetti di realtà, per cui con ragione Nietzsche può dire: «*Volontà di verità* è una parola che sta per *volontà di potenza*»², e così dicendo esplicita in tutta la sua portata l'intuizione di Bacone: “*scientia est potentia*”³. Gli enunciati di Bacone e di Nietzsche anticipano il senso che, nell'età della tecnica, la parola “verità” va sempre più chiaramente assumendo: la verità come efficacia. Probabilmente è sempre stato così, ma ora la cosa è esplicitamente saputa.

2. La verità mitica e l'efficacia rituale

Per il greco antico, che abita la parola mitica prima dell'avvento della parola filosofica dove il problema della verità diventa dominante, il canto del poeta dice la verità (*alétheia*) perché “fa essere (*kratnei*)” dèi ed eroi sottraendoli a Oblío (*Lethe*). Dunque la verità è tale in quanto “fa essere”, in quanto “realizza”, e in questa accezione è “poetica”, nel senso di *pôiein* che significa “produrre”. Sia Elogio (*Epaionos*), sia Biasimo (*Mómos*) sono figure di Verità (*Alétheia*) perché “fanno essere” dèi ed eroi che, se fossero affidati a Silenzio (*Siopé*), cadrebbero in preda ad Oblío (*Léthe*), figlio della Notte.

Il motivo della *verità come efficacia*, esplicitamente dichiarato dalla parola poetica, arbitro, come dice Pindaro, dell'*étymos* del dio o dell'eroe, ossia del suo “vero significato”⁴, salda immediatamente la parola “verità (*alétheia*)” con la parola “giustizia (*dike*)”, perché dove la parola è efficace, nel senso che “fa essere” o “non essere”, non si dà verità che non sia “conforme a giustizia”⁵. E così la parola poetica prepara gli scenari e le figure da cui i concetti filosofici prenderanno gradatamente il loro avvio dopo essersi congedati dal mito e dal rito. Ma sia il mito sia il rito possono preparare il terreno alla filosofia in quanto a loro volta, lungi dall'essere racconto arbitrario o casuale gestualità, possiedono meccanismi di controllo della parola e del gesto, nonché procedure che ne mantengono il senso attraverso leggi di corrispondenza che si raccolgono intorno alla nozione di *verità come efficacia*.

Custode del mito, il poeta canta per descrivere ciò che è prima del tempo, per strappare delle vite alla dissolvenza del tempo, per riprodurre in terra l'ordine che il tempo non scalfisce. Questi tre canti

riguardano rispettivamente gli *dèi*, gli *eroi* e le *regole rituali* che la parola poetica "fa essere (*kraïne*)" strappandoli ad Oblio che altrimenti li dissolverebbe. Suo compito è di trascendere il tempo e guadagnare l'eterno.

Il nesso *trascendenza e immutabilità*, guadagnato nell'eternità dell'essere dopo aver oltrepassato il divenire e il tempo, fa dell'*orizzonte mitico* quella *verità efficace* che dischiude una sorta di *metastoria* dove il senso delle azioni degli uomini è già descritto e anticipato nel suo buon fine. Questo fa sì che quando nella storia il negativo assale l'esistenza, l'individuo non naufraga nella negatività sopraggiunta, perché sa che c'è un ordine superiore, un *ordine metastorico*, che il mito si incarica di descrivere, in cui questa negatività, con particolari rituali, può essere riassorbita e risolta.

In tale prospettiva, l'individuo affronta il negativo e la crisi d'esistenza che ogni evento negativo dischiude, appoggiandosi a una sorta di "così-come" che il rito ribadisce. *Come* nel mito una determinata serie di eventi trova la sua soluzione positiva, *così*, praticando i riti conformi al disegno del mito, una serie analoga di eventi che sta succedendo a un individuo in un certo frangente della sua esistenza, troverà la sua soluzione⁶.

In tal modo la verità mitica svolge in termini di efficacia una duplice funzione che consiste nell'*inaugurare un orizzonte rappresentativo* stabile in cui ogni cosa ha già trovato la sua soluzione, e nel *destoricizzare il divenire storico* la cui drammaticità insorge quando non c'è più una metastoria che contiene un senso ulteriore rispetto a quello che l'irruzione del negativo fa apparire come senso ultimo. Come orizzonte della crisi, la verità mitica *controlla* la negatività del negativo evitandole di espandersi; come luogo della destoricizzazione del divenire la *relativizza*, consentendo di affrontare le prospettive incerte "come se" tutto fosse già risolto sul piano metastorico secondo i modelli che il mito espone e il rito ribadisce.

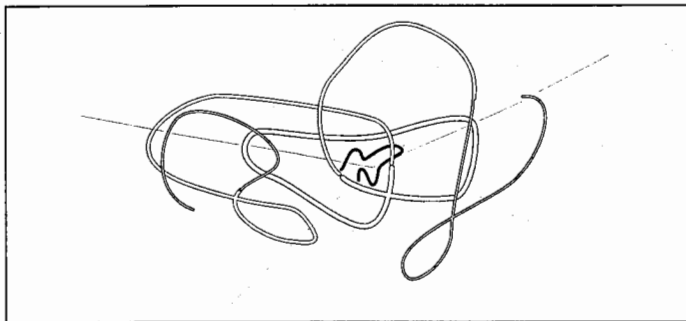
L'efficacia del rito non è verificata *a posteriori* con procedure di controllo, ma è garantita *a priori* dalla persuasione mitica. In caso di scacco o mancanza di risultato la giustificazione che salvaguarda le *regole di efficacia* è ricercata o nella scorretta esecuzione del gesto rituale, o nella non idoneità dell'esecutore del gesto che può essere puro o impuro, degno o indegno, dove a livello personale si anticipa quel si-

stema di coppie che la filosofia, nel suo congedo dal mito, istituirà a livello impersonale nella polarità vero o falso.

Naturalmente la verità mitica consente la comunicazione solo all'interno del gruppo, della tribù o del popolo che condivide quel particolare mito dove è stabilita una determinata connessione di significati. Fuori dal gruppo non c'è comunicazione, perché la variazione mitologica, che da gruppo a gruppo diversifica le credenze, sposta l'asse referenziale delle parole, producendo altre ritualità che ospitano altre forme di comunicazione.

Dal linguaggio mitico non può dunque scaturire un sapere universale, ma solo quei saperi regionali veicolati dalla *regolarità* rituale decisa dall'*arbitrarietà* mitologica. L'arbitrio, che pone la regola a cui gli uomini si attengono, viene portato al di fuori dell'umano e ancorato al divino. Nella sua imperscrutabilità, infatti, la divinità è quell'arbitrio che fissa la regola senza di cui la comunicazione sarebbe impossibile. Alla divinità si potrà rinunciare solo quando gli uomini accetteranno di essere gli autori delle regole, ma per questo passaggio sarà necessaria quella maturazione antropologica in grado di sopportare l'assenza di un ordine naturale o divino, e quindi di abitare senza angoscia l'ordine della *convenzione*. A ciò si perverrà con la *logica* che Aristotele provvederà a formalizzare, determinando il primo blocco delle basi discorsive e quindi il superamento delle oscillazioni di significato che sono proprie del linguaggio mitico.

Brain, 1999, alluminio e vetro, 230x250x220 cm



3. La verità retorico-sofistica e l'efficacia persuasiva

Ma prima della filosofia, a dissacrare la verità mitica furono la retorica e la sofistica che individuaronò nella *persuasione* (*peithó*) un criterio di verità più efficace di quello mitico-rituale. Infatti, senza "persuasione" sia le parole di verità, sia quelle di giustizia, sia quelle di inganno non hanno efficacia. Cassandra è profetessa veritiera (*alethómantis*), e perciò si distingue da quegli indovini che cercano di ingannare seguendo i sentieri tortuosi dell'astuzia (*skolái apátai*), ma per aver tradito un giuramento, Apollo l'ha privata del potere della persuasione (*peithó*) ed ora le sue parole sono inefficaci e, come dice il coro, non più degne di fede (*épeithon oudén'oudén*)⁷.

La persuasione è dunque la potenza che la parola esercita sugli altri. Questo effetto, una volta consaputo, conferisce autonomia all'ordine della parola che perciò vale *per se stessa*, senza più dipendere dalla capacità di conoscere e nominare il reale. Per questo, anche se dice come effettivamente andranno le cose, le parole di Cassandra, senza persuasione, sono condannate all'inefficacia.

L'autonomizzarsi della sfera della parola, il suo fondarsi più sulla potenza *persuasiva* che su quella *conoscitiva*, concorre a creare quella figura d'anima che, sensibile alla fascinazione, si lascia modificare nelle sue opinioni, come il corpo si lascia modificare nei suoi stati dai farmaci. Per questo nella letteratura greca i termini che più frequentemente accompagnano *peithó* sono *phíltron* e *phármakon*, e per la stessa ragione Gorgia paragona il potere del *lógos* sull'anima a quello dei farmaci sul corpo. Filtri e farmaci, gli strumenti efficaci della classe sacerdotale, sono ora gli strumenti di chi possiede la parola persuasiva, perché, come ci ricorda Gorgia:

C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che c'è tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri ne eliminano altri; e alcuni troncano la malattia e altri la vita; così anche dei discorsi (*lógoi*), alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione (*peithó*) perversa, avvelenano l'anima e la stregano⁸.

Rispetto ai poeti e ai sacerdoti, retori e sofisti conoscono i giochi di seduzione (*apáte*) i cui effetti, oltre che sul "vero" e sul "falso", sono articolati sui vari registri dell'"apparenza", della "mimesi" e della "verosimiglianza" che non è falsa perché assomiglia alla realtà, e non è vera

perché assomiglia soltanto. Per effetto di questa nuova articolazione, il retore e il sofista non hanno più come loro riferimento la *visione-rivelazione* (*a-létheia*) dei poeti e dei sacerdoti, ma quell'ambito "dove nulla è stabile (*oudèn hestekòs échei*)" e dove, per dirla con Aristotele: «spetta a chi agisce tener conto di ciò che è opportuno (*tòn kairòn*) come avviene nell'arte della medicina e in quella della navigazione»⁹.

Ciò che è opportuno, così come il tempo opportuno (*kairós*), si oppone a quell'ordine del tempo (*aión*) che poeti e sacerdoti evocavano per dedurre procedure rituali e quindi pratiche di comportamento. Ora che la parola non è più messaggera di eterne verità, ma è impegnata a *far valere* come vero il discorso che di volta in volta si tiene, la persuasione, in cui questa capacità si esprime, fa tutt'uno sul piano pratico con la procedura della decisione. Perciò la verità non è più *contemplativa*, ma *pratica* e *operativa*; smarrito l'ordine di riferimento, le sue congetture promuovono un ordine da costruire.

In questo collasso dell'ordine immutabile (*aión*) naufragano le stabilità, e l'opportunità (*kairós*) diventa tanto una figura del discorso quanto una pratica d'azione. Per questo l'uomo è per se stesso "misura di tutte le cose"¹⁰. La formula di Protagora dice la crisi del mondo mitico sacrale che si dissolve a vantaggio di quella dimensione pragmatica della vita, dove, alla perdita di un riferimento immutabile ed eterno, si sostituisce un accrescimento di pratiche di dominio che compensano la carenza di verità che caratterizza ogni discorso.

Se non c'è più verità nei discorsi, saranno i discorsi stessi a produrre verità: le verità si costruiscono secondo quelle tecniche persuasive dove decisivo non è il grado di verità, ma il grado di funzionamento. Portatrice di una *scelta* che varia a secondo della *situazione*, la verità che retori e sofisti inaugurano non si misura più su un *sapere immutabile*, ma sull'*ortodossia* di cui Platone ci dice che «non è guida meno valida dell'*epistéme*, con la sola differenza che chi dispone del sapere (*epistéme*) riesce sempre, mentre chi dispone solo della retta opinione (*orthé dóxa*) talora riesce e talora no»¹¹. La ragione è nel fatto che l'ortodossia si fonda «su realtà che non sono stabili da nessun punto di vista (*tà mè keketéména bebaióteta*)»¹², e le opinioni che essa produce «come le statue di Dedalo, se non sono legate, prendono la fuga e se ne vanno»¹³.

Per superare l'aleatorietà dell'argomentazione retorico-sofistica è raggiungere un criterio di verità più efficace, Platone abbandona lo

scenario della verità come *manifestazione*, dove non di rado l'“apparire” si confonde con l'“apparenza”, per istituire una verità come *adeguazione* a una realtà supposta autonoma, la cui stabilità e autosufficienza garantisce l'*oggettività* del giudizio contro la *soggettività* delle procedure retoriche e sofistiche.

E come il retore e il sofista sconfissero il poeta e l'uomo di religione adottando un criterio di verità più efficace della fede mitica, così Platone sconfisse retori e sofisti con un criterio di verità ancora più efficace, perché capace di oltrepassare l'indifferenza tra vero e falso, dopo aver individuato il principio della loro distinzione e la sua articolazione nelle procedure di identità e differenza. Il criterio dell'*efficacia* si conferma così alla base delle continue trasformazioni del concetto di verità, dove il maggior *potere* che il criterio esercita nella costruzione e nella regolamentazione dei discorsi, ne legittima il *diritto*.

4. La verità filosofica e l'efficacia logica

Con l'avvento della filosofia si assiste al primo blocco delle basi discorsive, e quindi al superamento delle oscillazioni semantiche di cui si alimenta il linguaggio mitico e la persuasione retorico-sofistica. A regolare il linguaggio è il principio di non contraddizione, per cui una cosa è se stessa e non altro. Il significato è ciò che scaturisce da questa *esclusione* che, annullando ogni virtualità di senso che ecceda la mera identità di una cosa con se stessa, struttura per esclusione quell'*equivalenza* dove è soppressa ogni ambivalenza simbolica, e dove il significante e il significato sono affidati a un sistema di reciproco controllo. Il controllo è rafforzato dalla struttura dell'“in quanto”, per cui la stessa cosa in quanto è, appartiene alla metafisica; in quanto *diviene*, appartiene alla fisica; in quanto *bianca, lignea*, ecc., appartiene alle diverse regioni a cui si applica il sapere empirico.

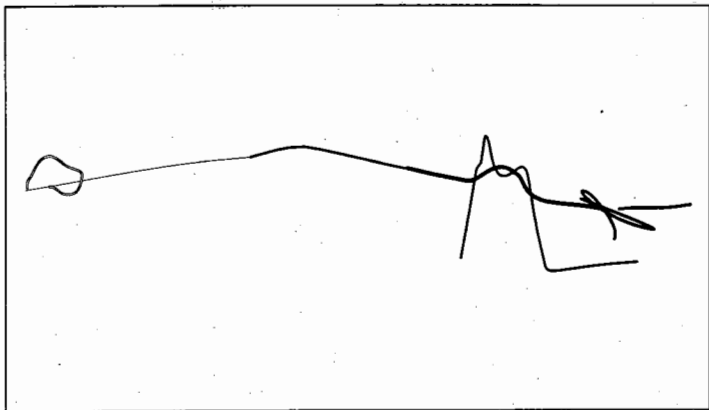
La domanda platonico-aristotelica che chiede *che cos'è* una cosa, la sua essenza, è una domanda che può ottenere risposta, perché, delimitati i campi e configurati i significati con quella procedura d'esclusione messa in atto dal principio di non contraddizione, non è più possibile confondere una realtà con un'altra. Le cose finalmente significano se stesse e non altro, le parole che le nominano ribadiscono la loro identità, le oscillazioni o le eccedenze di significato che ogni simbolo porta con sé sono ridotte all'insignificanza.

A ciò si perviene rinunciando a far ricorso al mondo visibile dell'esperienza, la cui ambiguità si presta a quell'interpretazione senza fine che rifiuta univocità ai significati e costanza alle rispettive relazioni. L'esperienza perde la sua innocenza per riapparire sotto il controllo della logica che ha in sé gli strumenti sufficienti per evitare la contraddizione e garantire la verità. Di qui l'invito di Platone a «non uscire da ciò che risulta dai soli termini del discorso (*tò d'ek tôn lógon erotései se mónon*)»¹⁴, con l'avvertenza che a parlare non è più, come all'epoca dei retori e dei sofisti, il singolo individuo, il singolo gruppo, il singolo popolo, ma la logica che ammette solo quelle parole che rispondono alle sue regole. Si tratta di regole de-terminative, a partire dalle quali il significato delle cose si conclude nella loro terminazione concettuale.

L'iperurario platonico è il primo grande laboratorio di costruzione del sapere e della sua organizzazione. La distribuzione delle idee in generi e specie crea quel reticolato di inclusione e di esclusione che, come scrive S. Natoli, oltre a consentire l'identificazione dei significati attraverso le procedure di identità e differenza, «pone le basi per l'elaborazione delle regole di inferenza. [...] Se c'è errore esso risiede: o nell'indeterminatezza del genere e quindi in un deficit di identità, o nella combinazione di generi tra loro incompatibili»¹⁵, quindi in una deroga al principio di non contraddizione.

Questa grande costruzione platonica che, come avverte Nietzsche, ha inaugurato per l'Occidente una grammatica e una lingua logica¹⁶, non è riconosciuta da Platone come una semplice posizione di regole linguistiche, ma è identificata con l'oggettività dell'essere stesso, che trova la sua più alta espressione nell'idea di Sommo Bene come suprema identità che fonda e include ogni distinzione.

Tra la divinità mitica e quella platonica corre un abisso, perché la prima è l'*arbitrio* che l'insondabilità cela nel suo aspetto arbitrario, la seconda è l'*unità* precomprensiva di ogni successivo differire, è il soggetto nell'accezione greca di *hypo-keiménon*, ossia di *ciò che sta sotto* a ogni variazione e, stando sotto, consente alle variazioni di sussistere senza contraddizione. Quando il soggetto da teologico diventerà egologico, il convenzionalismo implicito in Platone diventerà esplicito, ossia l'uomo si persuaderà che a presiedere l'ordine delle idee non è un Dio, ma il suo Io, cioè la sua rappresentazione.



Bilicocefalo, 1998, ferro e vetro, 4x13x2,5 m

La funzione strumentale della logica non sfugge ad Aristotele che chiamerà *Organon*, ossia “canone”, “strumento” l’insieme delle regole logiche che, procedendo per identità e differenza, consentono l’*identificazione* delle cose. A questo punto le cose guadagnano un’identità in quanto lette da una macchina logica, è ciò vuol dire che l’identità non è *data*, ma *costruita* dalle regole che consentono di controllare e calcolare il reale, di raggiungere l’armonia mentale, di eliminare quella polivalenza di significato a cui l’apparenza del reale profusamente si concede.

Sotto il controllo della logica si costruisce un ordine universalmente valido di pensiero, neutrale per quanto riguarda il contenuto materiale. I concetti, definiti dal principio di identità e non contraddizione, diventano strumenti di predicazione e di controllo di quella molteplicità che, senza il vincolo logico, resterebbe irrelata e al limite incomprensibile, perché disponibile a tutte le predicazioni. Ogni notte, con il suo corredo di sogni, racconta questa disponibilità che la chiarezza diurna cancella.

Molto prima che la ragione scientifica e poi tecnologica si ponesse come unica istanza di controllo e di calcolo della totalità del reale, la *logica formale*, inaugurata da Platone e Aristotele, mise in condizione

di accogliere la totalità del reale in generalizzazioni astratte e ordinabili in un sistema privo di contraddizioni o con contraddizioni suscettibili di riduzione. La successiva *logica scientifica*, per quanto si differenzi dall'antica logica formale, non ne contraddice l'intento che è quello di controllare e dominare il reale. Per questo la logica scientifica rimuove dall'ordine logico le cause finali che sono incontrollabili, traduce le qualità in quantità che si lasciano calcolare e misurare, elimina la tensione tra essere e dover-essere che potrebbe sovvertire l'universo dato dal pensiero scientifico che vuol essere oggettivo e universalmente valido. La verità non è più, come in Platone, "bella" e "buona", ma semplicemente "esatta", cioè ottenuta (*ex-actu*) dalle anticipazioni matematiche che non attendono l'accadimento del reale, ma pongono le condizioni del suo accadimento. Anche la riduzione degli attributi della verità avviene in vista di un più efficace controllo e dominio.

5. La verità scientifica e l'efficacia legislativa

Con l'avvento della scienza nell'epoca moderna il blocco delle basi discorsive diventa ancora più rigido e determinato. La *convenzione* di volta in volta adottata anticipa ogni possibile significato, abbandonando nell'insignificanza tutto quel volume di senso che trascende i *mathémata*, le anticipazioni convenute. Nasce il sapere *matematico*, cioè *anticipato*, a cui si accede solo accettando le convenzioni discorsive che l'*ego cogito* ha predisposto per l'interrogazione del mondo¹⁷.

L'unità non è più *ontologica*, né *teologica*, ma *egologica*; non si appella alle leggi della natura o alle leggi di Dio, ma alle anticipazioni dell'Io. La ragione diventa *legislatrice*, detta cioè le leggi della rappresentazione del modo, le cui forme decidono le modalità con cui le cose appaiono. Queste forme non saranno più pensate come *sostanze*, ma come *funzioni* che consentono alle cose di apparire in un ordine. Da Cartesio a Hegel sarà l'*ordo idearum* a decidere l'*ordo rerum*, le idee cesseranno di essere sostanze per apparire sempre più esplicitamente come funzioni ordinatrici. Le categorie di Kant sono l'esempio più evidente di questa consapevolezza. Nasce il sapere scientifico dove l'esperienza del pensiero è l'espressione del suo funzionamento.

A questo punto è possibile lasciar cadere lo statuto ontologico, a cui Platone e Aristotele avevano ancorato il concetto di verità, per

guadagnare un maggior grado di *oggettività* rispetto al soggettivismo dilagante nell'interpretazione mitica da un lato e in quella retorico-sofistica dall'altro. Se infatti le anticipazioni del pensiero si rivelano più efficaci nell'identificazione delle cose di quanto non sia la gerarchia dell'essere disegnata dall'iperuranio platonico, *per ragioni di efficacia* l'ordine dell'essere è costretto a cedere all'ordine della rappresentazione, o come dice Heidegger, della *Vor-stellung* che, anticipando metodi e ipotesi, conosce il nome della cosa prima (*vor*) che questa si presenti.

In questo senso Heidegger può parlare dell'epoca moderna come del tempo dove il mondo (*Welt*) diventa immagine del mondo (*Weltbild*)¹⁸, e dove la verità della cosa non è più un *es-porsi* dalla sua ascosità (*alétheia*), ma un *dis-porsi* nel campo della rappresentazione anticipata dalla funzione legislativa della ragione. Il suo stare è uno star-di-contro (*ob-jectum*) all'*ego intersoggettivo* che ha disposto l'ordine della rappresentazione. L'oggettività diventa la modalità del suo apparire, che non è più espressione dell'essere, ma richiamo ad una soggettività che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità anticipate e predisposte.

In ciò è la pro-vocazione del sapere scientifico che, nella rappresentazione, possiede in anticipo l'oggetto che, con il metodo, chiama alla presenza. Il possesso è potenza sull'oggetto che si è chiamato davanti a sé, cioè pro-vocato e disposto nell'orizzonte dell'oggettività in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarlo allo stesso posto, onde consentire alla ragione provocante, di poterne sempre disporre¹⁹.

Affinché la disponibilità sia universale e il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività che dispone la posizione delle cose dovrà essere a sua volta universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività empirica, dovrà essere coscienza intersoggettiva, intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo dischiuso dall'anticipazione ipotetica e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.

La forma legale dell'identità, che aveva trovato la sua procedura materiale nella ritualità del linguaggio mitico, poi nell'onto-teo-logia del linguaggio filosofico, finirà con l'emanciparsi anche dalla soggettivi-

vità oggettivante su cui si è costruita la scienza moderna, non appena si farà strada la persuasione, esplicitata da Nietzsche, secondo cui il soggetto non esiste in sé, ma è posto dalle procedure discorsive che parlano di lui:

Una volta, infatti, si credeva all'“anima”, come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva: “io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto deve essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: “penso” condizione, “io” condizionato; “io” dunque soltanto una sintesi che viene fatta dal pensiero stesso²⁰.

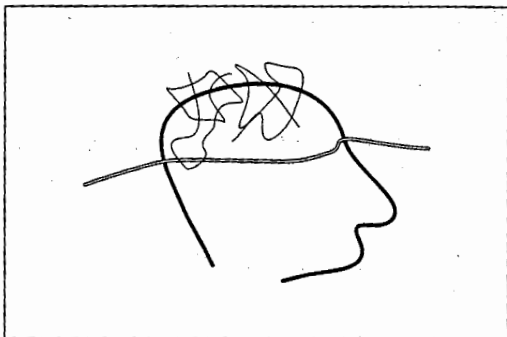
Questa riflessione, inaugurata da Nietzsche, porterà a sostituire al *soggetto* della rappresentazione l'*ordine* della rappresentazione, cioè l'insieme dei discorsi che comprendono anche il discorso che parla del soggetto. A questo punto la verità non è più *egologica*, ma *funzionale*: i discorsi si parlano da soli. Non c'è più nessun mito, nessun Dio, nessun essere e nessun Io che li producono e, producendoli, ne statuiscono la legittimità.

6. La verità tecnica e l'efficacia funzionale

Il vuoto lasciato dal mito, da Dio, dall'essere e dall'Io non ha determinato un deperimento del concetto di verità, ma paradossalmente un suo potenziamento e insieme un suo smascheramento. Il mito, Dio, l'essere, l'Io erano altrettanti nomi che facevano riferimento a uno *scenario immutabile* a cui ancorare la verità affinché il controllo della realtà, a cui il concetto di verità da sempre rinvia, fosse il più possibile garantito. Quando nell'epoca della tecnica la verità esplicita la sua natura di controllo del reale, la serie degli scenari immutabili possono crollare, perché la funzione da loro svolta di *principio di un ordinamento* è assunta in prima persona dalla verità che si palesa per quello che è: *funzionamento di un ordine*.

La dissoluzione di una *Ragione assoluta*, che nelle forme del mito, di Dio, dell'essere, o dell'Io rappresenta l'orizzonte stabile su cui misurare il vero e il falso, l'ordine e il disordine, libera lo spazio per numerose *ragioni discorsive* il cui grado di verità è misurato dall'efficacia delle rispettive procedure di ordinamento. Queste mettono capo a campi del sapere che non preesistono a dette procedure, ma so-

Trafitto dal
pensiero,
1997,
vetro,
25x40x15
cm



no da queste dischiusi. In altri termini: lo spazio disciplinare non preesiste alla disciplina ma è da questa creato per quel tanto che essa riesce a disciplinare.

In questo modo la verità come efficacia, che succede alla verità come credenza mitologica, come manifestazione dell'essere, come rappresentazione dell'Io, inaugura quella nuova forma di sapere la cui articolazione non è decisa dai *campi* del sapere, ma dagli *strumenti* che li producono. Il passaggio dalla nozione tradizionale di "campo" a quella di "strumento" delinea una spazialità che non ha a che fare tanto con l'*estensione*, quanto con l'*operazione*. Ogni disciplina è uno *spazio operativo* dove gli strumenti che interagiscono sono ciascuno *riflesso del sistema*. Per "sistema", ovviamente, non si intende più qualcosa di assoluto, sia esso teologico, ontologico o egologico, né una totalità realizzata una volta per tutte, ma l'insieme delle unità discorsive che gli strumenti hanno prodotto nello spazio operativo che essi hanno creato. Sistemi del genere possono, ovviamente, essere smontati e allora, invece del reticolo delle strategie in cui si esprimono gli ambiti disciplinari, si disporrà degli strumenti discorsivi che hanno generato i vari sistemi.

Oggi il sapere risponde a questa logica di *costruzione e decostruzione*, dove è possibile assistere a come ogni strumento muti senso con il mutar di luogo, e come ogni luogo sia aperto all'aleatorietà delle migrazioni linguistiche e all'iscrizione in giochi sempre diversi. L'accento al nostro tempo non è una concessione all'attualità, ma

vuol solo sottolineare che il sapere di oggi si costruisce in maniera assolutamente diversa dal sapere di ieri, dove un'identità, sia pure nelle variazioni che abbiamo descritto, era sempre presupposta alla costruzione del sapere²¹. Oggi questa identità è il *risultato* di una connessione tra il momento *orizzontale* che l'impiego di determinati strumenti genera come ambito disciplinare, e il momento *verticale* che ogni singolo strumento inaugura come diversificazione degli strati linguistici.

Seguire questa connessione significa assistere non tanto all'*organigramma* del sapere, quanto allo *spostamento* costante dei volumi di senso che dà luogo da un lato a un incremento di significato, dall'altro a quelle convergenze e riduzioni che rendono trasparenti le regole di traducibilità. Queste non appartengono più a un sapere superiore inclusivo di tutti i saperi, ma alla strumentazione stessa con cui ogni sapere si costruisce. Evidenziare questa strumentazione significa evidenziare le regole di formazione e di circolazione dei saperi, dove il riferimento non è agli oggetti o ai dati in sé compiuti, ma alle *condizioni* che consentono ai dati di darsi e agli oggetti di configurarsi.

Queste condizioni sono *nessi di pertinenza* che nel loro insieme compongono quella rete polinodale dove ogni strumento è un nodo che apre un campo e lo struttura fino all'insorgenza del nodo successivo, dove il sapere che ne è scaturito trova il suo confine, ma insieme anche la sua traducibilità. In questo modo l'ordine del sapere è gettato nell'aleatorietà, ma non è abbandonato all'insignificanza. La perdita del punto di vista assoluto, sia esso teologico, ontologico, o egologico non conduce alla perdita radicale di senso, ma a quella *costruzione* e *decostruzione* che, anche se la storia lo ha sempre taciuto, da sempre presiedono alla formazione di qualsiasi sapere e alla sua traducibilità in altre forme di sapere.

Gettata la maschera ed emersa come procedura di ordinamento, la verità, nell'età della tecnica, rivela la sua natura che non è mai stata quella dell'*adeguazione* a un ordine immutabile, ma quella della *produzione* di un ordine a cui era funzionale anche l'ipotesi di un ordine immutabile. E ciò è quanto basta per dire che la verità misura se stessa nell'ordine dell'efficacia e trova la sua più intima natura in quella che Nietzsche chiama *volontà di verità* che poi coincide con la *volontà di sapere* di cui l'uomo ha bisogno per orientarsi e vivere in un mondo che non è stato anticipatamente per lui predisposto. In questo senso

Nietzsche può dire che: "In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita..."²². L'età della tecnica, evidenziando il concetto *strumentale* della ragione, conferma il sospetto di Nietzsche.

¹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), trad. it. *Dell'essenza della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano, 1987. Si veda a questo proposito il commento di U. GALIMBERTI al testo di HEIDEGGER: *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia, 1973, pp. V-LIX.

² F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* (1906), trad. it. *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 1992, § 534. Questo frammento non compare in questa formulazione nell'edizione oggi canonica delle opere di Nietzsche curata da G. COLLI e M. MONTINARI per l'editore Adelphi, ma analogo concetto è ampiamente svolto nei *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, trad. it. *Frammenti postumi, 1887-1888*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1971, vol. VIII, 2, autunno 1887, fr. 9 (91), pp. 44-45.

³ F. BACONE, *Instauratio magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), trad. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino, 1986, Libro I, § 3, p. 552.

⁴ PINDARO, *Ode Nemea VII*, v. 63, e *Ode Pitta I*, v. 68, in *I poeti greci. Esiodo, Pindaro Teocrito, Eronda, Zanichelli*, Bologna, 1964. Nella stessa accezione il termine è impiegato, nella versione: *etétymos*, da ESIODO, *Opere e giorni*, in *Opere*, Utet, Torino, 1977, v. 10, p. 248. Sul significato di *etétymos* (etimo) e il suo rapporto con *eteós* (vero, genuino, reale) ed *etétymos* (cosa vera, rispondente a realtà) si veda lo studio di W. LUTHER, "Wahrheit" und "Lüge" im

ältesten Griechentum, Leipzig, 1935.

⁵ PINDARO, *Ode Nemea III*, v. 29. Lo stesso concetto ritorna nell'*Ode Pitta IX*, vv. 95-96 dove si dice: «Per essere giusti occorre lodare con tutto il cuore anche l'impresa di un nemico», perché, come è ribadito nell'*Ode Olimpia II*, vv. 105-106, l'elogio è una forma di giustizia, per cui «se l'invidia minaccia l'elogio, è contro la giustizia». I poeti, infatti, recita l'*Ode Nemea VIII*, v. 40: "sono uomini di talento e di equità", in *I poeti greci*, cit.

⁶ Questa logica del "come-se" è stata adottata da E. De Martino per spiegare la magia e la modalità del suo funzionamento. Si veda in proposito di E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino, 1958, e *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

⁷ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1212-1241, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino, 1987.

⁸ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 14, in DIELS KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), trad. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1983, pp. 931-932 (d'ora in poi semplicemente DK). L'analogia tra parola e farmaco, inteso ora come rimedio ora come veleno, è ripresa anche da PLATONE nel *Lachete*, 185e, nel *Protagora* 312, e nel *Teeteto*, 167a.

⁹ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro II, 2, 1104a, 4-10, in *Opere*, Laterza, Bari, 1973.

- ¹⁰ PROTAGORA, DK, fr. B 1.
- ¹¹ PLATONE, *Menone*, 97b-c.
- ¹² PLATONE, *Filebo*, 59b.
- ¹³ PLATONE, *Menone*, 97d.
- ¹⁴ PLATONE, *Sofista*, 240a.
- ¹⁵ S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 173.
- ¹⁶ F NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-1876), trad. it. *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- ¹⁷ Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano, 1996, in particolare il capitolo II: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", pp. 50-79.
- ¹⁸ M HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- ¹⁹ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, cit., e in particolare il capitolo IV: "La provocazione della scienza e della tecnica", pp. 110-151.
- ²⁰ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), trad. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1972,

vol. VI, 2, p. 60. Lo stesso concetto ritorna in un frammento postumo del 1885: «Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'io sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso un costruzione del pensiero, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità". Il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticale, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica; io insegno ad abiurare questa fede. È il pensiero che pone l'io, ma si è finora creduto, come crede il "popolo", che nell'io penso ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo "io" fosse la causa data del pensiero; secondo un'analogia con questa abbiamo "inteso" tutti gli altri rapporti causali. Per quanto consueta e indispensabile questa funzione possa essere, niente dimostra che la sua natura non sia fittizia. Qualcosa può essere condizione di vita e tuttavia falso» F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, trad. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, fr. 35 (35), maggio-luglio 1885, p. 203.

²¹ Per un adeguato approfondimento di quanto andiamo qui esponendo in rapida successione, rinvio al saggio di S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, cit., pp. 164-179.

²² F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, Prefazione alla seconda edizione, autunno, 1886, p. 16.