

Verità e Trascendenza

*Problemi classici
e prospettive contemporanee*

a cura di
Pietro Palumbo



Copyright © MMVII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 a/b
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1584-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2007

INDICE

Pietro Palumbo Della verità che tuttora ci interpella, e della sua trascendenza. Introduzione ai lavori	7
Giancarlo Magnano San Lio Verità, storicità e trascendenza in Wilhelm Dilthey	25
Francesco Miano Verità, esistenza e trascendenza in Karl Jaspers	43
Simona Bertolini Verità e relazione col mondo in Heidegger e Meister Eckhart. Unità e pluralità nello spazio dello svelato	63
Andrea Le Moli Verità, trascendenza, differenza. Un percorso heideggeriano	93
Luciano Sesta Dalla trascendenza della verità alla verità della trascen- denza. Appunti sulla questione del senso tra Levinas e Kant	133
Daniela Paradiso Critica alla verità e potenza del falso in Gilles Deleuze	157

Antonella Lo Sardo

Verità del mondo e verità della Vita. 187
Note sulla critica alla trascendenza a partire dalla fenomenologia di M. Henry

Fabio Mazzocchio

Verità senza trascendenza? 205
Note al pensiero post-metafisico di K.-O. Apel

Pietro Palumbo

*Della verità che tuttora ci interpella,
e della sua trascendenza.
Introduzione ai lavori*

Ai giorni nostri Rorty (insieme ad altri) ci invita insistentemente ad abbandonare il problema della verità, a non considerarlo più un problema profondo, di competenza specifica della filosofia¹, dal momento che non esiste alcuna descrizione del mondo che si differenzi dalle altre, che sia capace di rappresentare adeguatamente la realtà in se stessa; invero non c'è neppure la realtà in se stessa, dal momento che questa idea è semplicemente una conseguenza di una visione metafisica e teologica che appartiene ad un vocabolario del passato di cui si è perduto l'uso. E riguardo ai discorsi metafisici non è più neppure questione di mancanza di significato dovuta a qualche criterio più o meno restrittivo, di tipo empiristico o grammaticale: come afferma Rorty oggi si è in grado persino di riconoscere significato a parole bizzarre come “statuto ontologico”, se si riesce a utilizzare questa espressione “in modo più o meno prevedibile, ossia situarla in una rete di inferenze prevedibili”²! In questa prospettiva rinnovata egli allora semplicemente ci invita piuttosto, come da sempre hanno fatto gli intellettuali nella storia, a “proporre nuove maniere di parlare”³, e a sostituire, al problema della verità dei discorsi che facciamo, il problema della “utilità sociale”, della “funzione sociale”⁴ delle pratiche linguistiche e dei dibattiti pubblici che si intendono sostenere. Rivedere il pro-

¹ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. di G. Boringhieri, Laterza, Bari 1989, p. 15.

² P. Engel, R. Rorty, *A cosa serve la verità?*, tr. it. di G. Viano Marogna, Il Mulino, Bologna 2007, p. 52.

³ Ivi, p. 74.

⁴ Ivi, cfr., p. 56.

blema della verità in questi termini storicistici e pragmatistici significa, secondo Rorty, sostituire la filosofia con la poesia e la narrazione, significa porre come traguardo del pensiero e della società la libertà, significa dare spazio alle esigenze di autocreazione dell'uomo e di solidarietà umana, significa insomma aprire la possibilità di un'utopia liberale⁵!

Utopia liberale a parte, questo discorso, forse però con maggiore profondità e originalità, l'abbiamo già sentito: al di qua della svolta linguistica, è sostanzialmente il discorso di Nietzsche. Egli sostiene che l'uomo che cerca la verità di fatto evidentemente aspira ad un altro mondo, "un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi", perché vede nel mutamento la causa del dolore, ha "sfiducia nel divenire", ed ha bisogno di "credere nell'essere". Ma quella che guarda al reale in questo modo è una specie d'uomo "non creativa", infatti "non sa trasfondere nelle cose la sua volontà" e allora "vi ripone almeno un *sensò*: cioè la credenza che ci sia già dentro una volontà"⁶. La specie opposta d'uomo invece ha una volontà creativa, non ha bisogno di un vero da riconoscere e al quale prostrarsi, è capace di ammettere, senza rovinarsi, "l'illusorietà e la necessità della menzogna", e può fare della negazione di un mondo vero "un modo di pensare divino"⁷. Dunque la volontà di verità è nient'altro che "impotenza della volontà di creare", l'aspirazione al vero è una "malattia del volere" che esprime stanchezza di vivere e risentimento nei confronti di chi ha forza vitale, e si traduce in "fede nell'ideale ascetico, fede in un valore metafisico, in un valore in sé della verità quale solo quell'ideale garantisce e convalida"⁸. Sin dall'inizio della sua produzione Nietzsche è convinto infatti che "il *pathos* della verità è in rapporto con la fede"⁹; ma la verità non c'è, non c'è

⁵ Cfr. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit. p.4.

⁶ Cfr. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979, 9 [60], pp. 24-27.

⁷ Ivi, 9 [41], pp.15-16.

⁸ Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1976, 24, p. 356.

⁹ Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Il libro del filosofo*, Savelli ed., Roma 1978, p. 90.

“una costituzione assoluta delle cose, una ‘cosa in sè’”, “non esiste affatto un MONDO VERO”¹⁰, e questa consapevolezza ha permesso di aprire appunto la questione del valore della verità.

Nello stesso tempo però Nietzsche avverte come non mai la gravità della questione della verità, e riconosce in se stesso contraddittoriamente la potenza della spinta alla ricerca della verità, anche se non è più per lui una Verità platonicamente e cristianamente sostenuta dal Bene, giacché questo “significherebbe davvero capovolgere la verità”¹¹! Eppure, “la volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino ad oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha già proposto!”¹². Una volontà di verità, una *fede metafisica* nella verità, che continua ancora oggi a sollecitare, riconosce Nietzsche, tale per cui “anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere il *nostro* fuoco dall’incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina...Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l’errore, la cecità, la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?”¹³.

Nietzsche, Rorty, Deleuze, Vattimo e altri sono d’accordo nel ritenere che nel pensiero tradizionale il concetto di verità sia essenzialmente legato ad una presupposizione religiosa e mora-

¹⁰ Cfr. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, cit, 9 [41], p.15. Su questo tema assai complesso anche sul piano dell’interpretazione di Nietzsche perché si gioca tra una negazione della verità con la V maiuscola ed una verità cui pensa pure Nietzsche nel senso del come stanno realmente le cose, vedi il mio *Essere verità e valore in Nietzsche e in alcuni suoi interpreti* in P. Palumbo, M. Ercoleo, G. Palumbo, *Verità differenza valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo 1990.

¹¹ Cfr. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1976, *Prefazione*, p. 4.

¹² Ivi, p. 7. Sulla questione della contraddittorietà o incontraddittorietà del nichilismo nietzscheano vedi F. D’Agostini, *Disavventure della verità*, Einaudi, Milano 2002, pp. 8-11 e pp.162-179.

¹³ Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, af. 344, p. 255.

le. E' anche vero, invece, che, senza bisogno di scomodare Dio o qualche principio trascendente, in primo luogo si può ricorrere ad alcune considerazioni che riguardano il piano stesso del discorso della filosofia per affermare l'imprescindibilità dell'idea di verità, e persino in qualche maniera la sua trascendenza, come fanno, in modi diversi, per restare ai nostri giorni, sia Apel sia Popper, pensatori dichiaratamente laici e non metafisici.

Apel, con grande accuratezza di argomenti, afferma che nei discorsi che fanno i filosofi, i quali di necessità parlano appunto argomentativamente, il riferimento alla verità è strutturalmente inaggrabile: "è tipico dei filosofi fare asserzioni universali - asserzioni con pretesa di validità universale -, che essi lo ammettano oppure no". E continua: "è questo, a mio avviso, il più affascinante segreto della filosofia - che la filosofia non può evitare di fare asserzioni universali; ed è anche il suo tratto distintivo, ciò che distingue le asserzioni filosofiche da altri tipi di asserzioni scientifiche. Il che diviene particolarmente evidente quando i filosofi si sforzano di difendere posizioni contestualiste o scettico-relativistiche, giacché essi possono farlo soltanto mediante asserzioni universali, incorrendo perciò in quella che io chiamo 'autocontraddizione performativa'. Ciò dimostra che essi *devono* attribuirsi una pretesa di validità universale"¹⁴. In filosofia infatti l'argomentazione è anch'essa inaggrabile, se non nel momento ideativo almeno nella necessaria articolazione successiva, perchè non ci si può appellare a qualche forma di vita più autentica, più originaria, senza darne le ragioni, oppure senza che si passi al di qua della filosofia, accedendo ad altri tipi di discorso (narrativo, poetico, religioso, ecc.); ma all'interno della comunità linguistica e comunicativa presupposta dal discorso filosofico "l'argomentazione implica che si avanzino certe pretese di validità"¹⁵. Si tratta allora di riconoscere le condizioni *trascendentali* della nostra possibilità di discorrere e di asserire alcunché, condizioni che ci richiamano a re-

¹⁴ K.-O. Apel, *Per la fondazione razionale di un'etica universale*, in «Fenomenologia e Società», n. 3, 1999, pp. 22-23.

¹⁵ Ivi, cfr. p. 30.

sponsabilità di pensiero e di comportamento, e che come tali risultano capaci di fondare un'etica del discorso. D'altra parte, anche se secondo Apel non è possibile approdare ad alcun fondamento metafisico del discorso, è possibile forse riconoscere una certa trascendenza intramondana alla verità rispetto ai ricercatori e ai parlanti.

Per altro verso, dal pensiero di Popper, oltre alla sua lezione sulla fallibilità e dunque sulla strutturale congetturalità della conoscenza umana la quale però pur sempre tende regolativamente alla verità, possiamo prelevare due riflessioni circa la verità di grande peso a riguardo della discussione contemporanea. La prima riguarda la distinzione netta tra l'idea di verità e la nozione di certezza, la seconda riguarda la distinzione tra l'idea di verità e l'idea di criterio di verità.

Tradizionalmente nella filosofia e specificamente nell'epistemologia si è data da sempre, afferma Popper, una contaminazione fatale tra una nozione oggettiva come quella di *verità* e una nozione soggettiva come quella di *certezza*, che va poi a fondare l'idea di *scienza*. Ma questa contaminazione è frutto di una confusione tra questioni di origine e questioni di validità¹⁶, infatti l'origine di una conoscenza, quale che sia, di carattere psichico, psicologico, sociologico, storico, ecc., non può dire nulla circa la questione della validità oggettiva di quella conoscenza. La questione del sapere, la ricerca della validità della conoscenza, ha battuto strade contorte: la ricerca di una garanzia del sapere è stata condotta nella direzione di una giustificazione attraverso l'origine o la fonte. Ma si tratta di una questione mal concepita, che conduce di necessità a soluzioni di tipo dogmatico-autoritario, sia in prospettiva empiristica che razionalistica: trovare una fonte, un'autorità, di cui si possa dire che è *sicura*, che è *assolutamente certa*, e così porre fine al processo di ricerca. Popper giustamente sostiene che si sbaglia nel concepire la conoscenza come *credenza giustificata*¹⁷, si sbaglia

¹⁶ Cfr. K. Popper, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza in Congetture e confutazioni*, tr. it. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna 1972, vol. I, p. 48.

¹⁷ Id. *Due facce del senso comune*, in *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 106.

nel confondere ‘io so, io conosco’ in senso soggettivo, con *conoscenza* e *scienza* in senso oggettivo. Infatti la conoscenza va considerata oggettivamente nei suoi contenuti, essa consiste in idee, concetti, teorie, asserzioni, che riguardano problemi, questioni, discussioni, e si offrono al dibattito critico-razionale, essendo suscettibili di essere pubblicamente sottoposti a controllo (empirico e/o razionale), ad osservazioni, a valutazioni critiche. In questa prospettiva che vede la conoscenza come un prodotto intellettuale dell’uomo si può parlare addirittura di *conoscenza senza un conoscente* ovvero una conoscenza in senso oggettivo chiaramente distinta dal soggetto conoscente e dalla sua certezza o incertezza!¹⁸ In definitiva la questione della certezza e della sicurezza risulta ininfluyente sulla questione della verità, anche quando si dovesse convenire che tutta la nostra conoscenza, finita e sempre soggetta all’errore, senza alcuna base sicura, sia congetturale e tentativa.

L’altro aspetto assai interessante della riflessione di Popper, in merito alla nostra questione, è che pur se si mantiene ferma l’idea di verità (possedendone un concetto consistente sul piano logico e semantico, come nel caso della verità come corrispondenza) e se si mantiene come obiettivo quello di raggiungere teorie, conoscenze vere, questo però non implica il possedere ‘criteri’ di verità. A parere di Popper infatti non è possibile avere un criterio di verità attraverso cui giudicare la verità o la falsità di un’asserzione, senza conoscere già la verità¹⁹. E’ invece possibile in qualche modo misurare il *grado di approssimazione* alla verità pur non conoscendola, considerando comparativamente la capacità di spiegazione di ogni teoria, analizzando la

¹⁸ Id. *Epistemologia senza soggetto conoscente* in *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 153.

¹⁹ Id. *Le fonti della conoscenza e dell’ignoranza* in *Scienza e filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1969, p. 117: “Non abbiamo a nostra disposizione nessun criterio di verità, e questo fatto favorisce il pessimismo. Ma possediamo criteri che, se abbiamo fortuna, possono permetterci di riconoscere l’errore e la falsità. La chiarezza e la distinzione non sono criteri di verità, ma cose come l’oscurità e la confusione possono essere indizio di errore. Analogamente, la coerenza non può stabilire la verità, ma l’incoerenza e la contraddittorietà stabiliscono la falsità. E quando li abbiamo riconosciuti, sono i nostri stessi errori a fornire la debole luce che ci aiuta a trovare a tentoni la strada che ci conduce fuori dall’oscurità della nostra caverna”.

portata oggettiva di concetti e asserzioni, che abbiano superato i controlli critici (empirici e/o razionali). Dunque pur restando sempre congetturali, delle teorie esplicative si può approssimativamente giudicare il loro grado di *verisimilitudine*, cioè di progresso verso la verità, la quale però resta sempre un ideale regolativo²⁰. E' chiaro che questo discorso si applica più facilmente nell'ambito delle teorie e dei concetti scientifici, che sono più chiaramente determinati in rapporto ai dati, ai problemi, e alle questioni affrontate, ma bisogna tenere presente che Popper avanza ragioni per sostenere che il processo della comprensione umana è unico, ed è lo stesso sia nelle scienze empiriche che in quelle umane. La conoscenza, che, come s'è detto, in questa prospettiva viene considerata come 'oggettiva' ha di fatto uno sviluppo in parte autonomo, che consiste nei contenuti logici oggettivi suscettibili di derivazioni, di tipo oggettivo, che vanno ben al di là dei loro creatori o scopritori, che dunque in qualche modo *trascendono* gli uomini pur essendo un prodotto della loro attività²¹.

Di contro, c'è invece chi, come fa Jaspers, sostiene e sottolinea la dimensione soggettiva, esistenziale, della conoscenza filosofica, che pertanto si differenzia nettamente dall'oggettività della conoscenza scientifica. Per Jaspers si tratta proprio di "utilizzare le risorse del pensiero oggettivo per oltrepassare l'oggettività"²², dal momento che la domanda filosofica fondamentale, *che cos'è l'essere?*, domanda che si suscita appena l'uomo si desta alla coscienza di se stesso, non può avere il carattere di una spiegazione oggettiva, non può ricevere risposta in termini universalmente validi, se non trascurando il se stesso che domanda, o riducendolo ad oggetto come tutto il resto dell'essere. La filosofia invece è un cammino che, a partire dal suo tempo, sa cogliere l'essere atemporale, che però gli si manifesta solo nell'apparire temporale, e dunque nel filosofare si esprime una *fede* ma senza rivelazione, la quale è capace di

²⁰ Cfr. Id. *Scienza e filosofia*, cit. p. 187.

²¹ Cfr. K. Popper, *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 214-16.

²² K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr. it. di U. Galimberti, Cortina, Milano 2005, p. 71.

“penetrare il fondo dell’intima certezza dell’uomo”, ma che non è da concepirsi come “la dottrina della verità da tutti concepibile”²³. Dunque la ricerca filosofica della verità non ha da scoprire e far riconoscere leggi universali in termini costringenti per tutti, ma da chiarificare l’esistenza e riconoscere le cifre della sua *Trascendenza* che si rivela soprattutto nelle situazioni-limite. “Senza trascendenza non c’è esistenza”, e in quanto chiarificazione di questo tipo di situazione, afferma Jaspers, “la filosofia dell’esistenza è essenzialmente metafisica”²⁴!

La lezione heideggeriana circa la verità come sempre scompiglia le carte, riportando il problema della verità e dell’adeguatezza delle asserzioni e delle idee a quello della svelatezza/nascondimento dell’essere. Com’è noto, secondo Heidegger il senso greco originario della verità, implicito nella parola stessa *aletheia* è quello di non-esser-nascosto, ed il senso originario di *logos* risiederebbe nel manifestare, o meglio nel lasciare che l’ente si manifesti da sé, quindi nello ‘scoprire’ l’ente, facendolo uscire dal suo ‘esser-nascosto’. Ora lo ‘scoprire’ è un modo di essere dell’esser-nel-mondo, originariamente implicito nel prendersi cura proprio del modo di essere dell’*esserci*, che comporta l’apertura originaria del mondo. Dunque, afferma Heidegger, “primariamente ‘vero’, ossia ‘scoprente’ è l’*esserci*” ed è solo a partire dall’apertura, che è il modo fondamentale dell’*esserci*, che si può parlare dello stato di scoprimento dell’ente intramondano, ossia di verità dell’asserzione²⁵. Allora è più giusto dire che “verità, nel senso più rigorosamente originario, è l’apertura dell’*esserci*, alla quale appartiene lo scoprimento dell’ente intramondano”, dal che ne segue che “la verità, intesa come adeguazione, trae la sua origine dall’apertura”²⁶. Insomma, il punto decisivo quanto all’idea di verità, secondo Heidegger, sta nel prendere coscienza dello

²³ Cfr. K. Jaspers, *Metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972, pp. 17-18.

²⁴ Ivi, p. 46.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 271.

²⁶ Ivi, p. 274.