
Due usi della logica: Badiou, Wittgenstein e la questione della verità*

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE
IFS-CCHS, C.S.I.C – Madrid

ABSTRACT: This text shows the different ways in which Badiou and Wittgenstein take a stand in relation to truth; Badiou describes the relatedness of truth and event and the necessity of a commitment to truth; Wittgenstein approaches the problem of sense and non-sense of propositions and takes up the issue of scepticism. In its conclusion the text argues that in the dialectics between the different statements of Wittgenstein and Badiou on truth and scepticism we can find traces of a new hermeneutics and a new form of questioning reality.

KEYWORDS: truth, sense, event, scepticism.

In un volume pubblicato in Francia nel 2009, Alain Badiou cerca di precisare il suo complesso rapporto con Wittgenstein, esplicitando le ragioni per le quali considera il suo pensiero una «non-filosofia». L'esame di queste ragioni, e un confronto con i testi di Wittgenstein più studiati da Badiou, il *Tractatus* e le *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, permetterà di situare meglio la posizione del filosofo francese sulla verità e di chiarire la possibilità di un confronto con l'ermeneutica.

Badiou, come è noto, è un pensatore che ha assunto politicamente e teoreticamente delle posizioni molto radicali e lontane sia dalla filosofia analitica che dall'ermeneutica contemporanee; sembrerebbe quindi difficile pensare di poter intraprendere un dialogo con una filosofia che si richiama apertamente a un «platonismo complesso». Tuttavia, crediamo che questo sia possibile almeno a partire dalla concezione che Badiou ha della logica e dell'uso che ne fa in *Logique des mondes* (2006) e nei testi correlati.

* Le traduzioni dai saggi di Badiou e di Laugier sono dell'autore.

1. Perch   Wittgenstein   un «anti-filosofo»

Secondo Badiou, l'unico libro di «filosofia» di Wittgenstein   il *Tractatus*. Solo nel suo primo libro il filosofo austriaco avrebbe pensato in modo «filosofico», condividendo, anche se per criticarlo, uno stile determinato del pensiero. Badiou, all'inizio del suo saggio, individua tre caratteristiche dell'antifilosofia:

1. Una critica del linguaggio, della logica di tipo genealogico degli enunciati della filosofia. Una destituzione della categoria di verit . Uno smontaggio delle pretese della filosofia di costituirsi come teoria [...].
2. Il riconoscimento del fatto che la filosofia non  , in ultima istanza, riducibile alla sua apparenza discorsiva, alle sue proposizioni, alla sua fallace «esternit » teorica [...].
3. Il richiamo fatto, in funzione antifilosofica, ad un altro atto, di una novit  radicale, che sar  definito, in modo equivoco, a sua volta come filosofico, oppure, con maggiore onest , sur-filosofico o anche a-filosofico. Questo atto inaudito distrugge l'atto filosofico, mettendo in chiaro i suoi aspetti nocivi [...] (Badiou 2009a: 17).

Queste operazioni si possono riconoscere anche in Wittgenstein? La risposta di Badiou   affermativa. Certo, lo stesso Badiou non considera, o lo fa solo marginalmente, l'opera inedita del filosofo austriaco, definendola come un sorta di «glossa immanente». La filosofia, secondo Wittgenstein,   fin dall'inizio viziata dal fatto di essere un tessuto di approssimazioni e di errori. «La maggior parte delle questioni che sono state sviluppate in filosofia non sono false, ma assurde» (T 4.003).

L'antifilosofia, nell'ipotesi di Badiou, non discute le tesi filosofiche, considerandole fin dall'inizio «prive di senso». La filosofia, da un punto di vista «anti-filosofico», sarebbe dunque «un non-pensiero regressivo e malato, *poich  essa pretende di presentare la sua stessa absurdit  nel registro della proposizione e della teoria*. La malattia filosofica si presenta quando il non-senso si esprime come senso, quando il non-pensiero immagina di essere un pensiero» (Badiou 2009a: 19).

In qualche modo, Wittgenstein sembrerebbe un continuatore di Nietzsche, pur se con altri mezzi: in effetti Badiou costruisce una genealogia della «non-filosofia» che parte da Eraclito e arriva a Lacan, passando attraverso Pascal, Rousseau e Nietzsche appunto. La lettura di Badiou accentua il carattere non-tradizionale del filosofare di Wittgenstein, nel senso del mostrare semplicemente «ci  che vi  » e che «nessuna proposizione pu  dire». Come rileva il filosofo francese, «se l'atto antifilosofico di Wittgenstein pu  legiti-

timamente essere considerato arci-estetico, è per il fatto che questo «lasciar essere» si presenta nella forma non-proposizionale del puro mostrare, della *chiarezza*, e per il fatto che una tale chiarezza non si presenta nell'indicibile che nella forma senza pensiero di un'opera (il paradigma di una tale donazione è certamente, per Wittgenstein, la musica)» (Badiou 2009a: 21-22).

Questa *chiarezza* coinciderebbe con l'elemento mistico della filosofia di Wittgenstein, già presente nel *Tractatus*. L'antifilosofia parla «in suo nome» e, nel mostrare questo «essere-proprio», cerca di provare la verità del suo dire. Badiou insiste sui caratteri non propriamente filosofici della riflessione di Wittgenstein e sul fatto che il filosofo austriaco privilegi il *sensu* rispetto alla *verità*: la sua impresa è insieme idealista e materialista proprio nella misura in cui cerca di stabilire la linea di demarcazione tra il dicibile e l'indicibile.

L'ontologia di Wittgenstein, che opera una sorta di oscillazione tra «ciò che è» e «ciò che viene detto», «è appropriata al fine ricercato: quello della valorizzazione, in opposizione allo spazio ristretto delle proposizioni scientifiche, dell'elemento mistico, che si mostra, ma che non si dice» (Badiou 2009: 33). In questa prospettiva, sembra che Wittgenstein sia soprattutto interessato al *resto* irriducibile al linguaggio e che sfugge a ogni espressione proposizionale.

È qui che, secondo Badiou, la non-filosofia destituisce la filosofia: «mostrandole ciò che la sua pretesa teorica non ha raggiunto, e che non è altro, in definitiva, che il reale» (Badiou 2009a: 34).

Il problema del *resto* ineffabile, che sembra centrale nell'anti-filosofia di Wittgenstein, è legato per Badiou alla teoria degli oggetti: «gli oggetti, o atomi, che compongono la sostanza, ci conducono subito nei paraggi del «resto» dove si arena il pensiero. Un oggetto come tale, considerato come isolato, è impensabile. Non si può pensare se non il legame tra diversi oggetti, che viene definito come *stato di cose*. L'oggetto è dunque soltanto ciò che dobbiamo supporre perché sia possibile un legame o uno stato» (Badiou 2009a: 37).

Il problema diventa qui quello del rapporto tra lo stato di cose e l'individualità degli oggetti. A questo punto Badiou introduce un'ulteriore specificazione che chiarisce la sua interpretazione del primo Wittgenstein:

I due problemi ontologici (rapporto tra l'essere sostanziale e l'evenemenzialità del mondo; accesso al molteplice se gli elementi di questo multiplo sono impensabili e indiscernibili) non sono risolvibili se non nel caso in cui lasciamo da parte il riflesso linguistico, lo schema che ci formiamo di ciò che esiste.

Il punto-chiave è che gli oggetti, che non possono essere né pensati né descritti, sono *rappresentati* nello schema, o, che è lo stesso, nella proposizione. «Rappresentati» significa: a un oggetto, così come è compreso in un legame o in uno stato, corrisponde un *nome* (Badiou 2009a: 38).

Noi accediamo alle cose attraverso il nominare. Wittgenstein traccia una distinzione tra il nominare e il descrivere: ci  che si pu  nominare non si pu  descrivere, e viceversa. L'elemento mistico appartiene a un'altra disgiunzione: «Ci  che   possibile mostrare, non si pu  dire» (T. 4.1212).

Qui sono in questione il senso e la verit : «Come descrizione (o schema) di uno stato di cose possibile, la proposizione atomica   — a condizione che [...] identifichiamo i nomi degli oggetti che vi figurano — immediatamente comprensibile: essa ha un *sensu*. Il punto delicato della questione   quello di comprendere bene che il senso *non   una categoria dell'esperienza del mondo*. In effetti, una proposizione che descrive uno stato di cose possibile (e pertanto un legame intra-sostanziale) non ha bisogno, per essere dotata di senso, che questo stato di cose «esista» (si verifichi)» (Badiou 2009a: 41).

Qui Badiou introduce il problema della *possibilit *. La realt    un caso della possibilit : uno stato di cose   possibile se accade, e se quindi fa parte del mondo. Secondo Badiou,

L'ontologia di Wittgenstein, concentrata nella dottrina della proposizione atomica,   un'ontologia del virtuale. L'essere del «c' » come sostanza composta di oggetti semplici e indiscernibili, non   costretto ad esistere (ek-sistere) come mondo — ovvero, come vedremo pi  avanti, come soggetto.

Ritirato nell'inesistenza mondana del suo essere uno stato (molteplicit  strutturata di oggetti)   tuttavia rappresentabile in uno schema, e di conseguenza pensabile nella forma di una proposizione dotata di senso. Il fatto che questa proposizione diventi vera, o sia «resa vera» significa soltanto che lo stato che essa descrive «accade». Ma questa verit    alla fine quasi indifferente — da un punto di vista strettamente ontologico — poich  il fatto che uno stato «accada»   *del tutto contingente* (Badiou 2009a: 42).

L'essere   indifferente rispetto a ci  che accade nel mondo. Per Badiou, Wittgenstein attribuisce l'eternit  al senso, sviluppando una dottrina assolutamente empirista e contingente della verit .

In effetti, poich  una proposizione   vera solo se descrive uno stato che «accade», uno stato del mondo, e il mondo, collezione di eventi,   consegnato alla contingenza, non vi   altro mezzo per verificare che una proposizione atomica sia vera che quello di paragonarla alla realt , all'«  accaduto» constatabile [...].

La verit    un semplice problema di constatazione empirica. Mentre il senso, radicato nell'eternit  sostanziale dei possibili-multipli, delle relazioni tra oggetti,   leggibile nella struttura stessa della proposizione, nel fatto immediato che noi la comprendiamo indipendentemente da ogni comprensione esterna.   chiaro che dopo Nietzsche, sebbene con mezzi diversi e secondo una strategia opposta, Wittgenstein partecipa alla poderosa corrente che, in questo secolo, ha voluto destituire la verit 

in favore del senso. Corrente a proposito della quale dobbiamo constatare che l'atto che la anima si articola come antifilosofia (Badiou 2009a: 43–44).

Questo punto è di cruciale importanza per la definizione dell'antifilosofia di Wittgenstein: senza dubbio, ciò che più infastidisce Badiou nel *Tractatus* è l'affermazione dei *limiti* della conoscenza e il privilegiamento del senso rispetto alla verità. Inoltre, per il filosofo francese, Wittgenstein avrebbe cercato di «sottrarre il reale al pensiero, per consegnarlo alle cure dell'atto da cui dipende che la nostra vita sia santa e bella» (Badiou 2009a: 44).

Il pensiero sarebbe dunque limitato alla proposizione dotata di senso, allargando a dismisura il terreno d'azione del non–pensiero — o, se vogliamo impiegare un altro termine, dell'empirismo.

Vi è in primo luogo nel non–pensiero l'operazione primaria della nominazione di oggetti semplici. La prospettiva antifilosofica di Wittgenstein è, su questo punto, molto chiara: se i nomi degli oggetti comprendessero un pensiero, avremmo un rapporto insieme *linguistico e pensante* verso la composizione interna della sostanza, ciò che diminuirebbe altrettanto la necessità dell'atto silenzioso (Badiou 2009a: 45).

Wittgenstein non chiarirebbe a sufficienza, né nel *Tractatus* né altrove, la questione dei nomi, né quella del rapporto tra i nomi e gli oggetti. Badiou vede nella poesia una pratica linguistica nella quale prevale la nominazione come *pensiero*: «La poesia è creazione di un Nome–dell'essere in precedenza sconosciuto [...]. Non invano la poesia utilizza, per quest'invenzione inaudita le massime risorse della *differenza*, anche sonora, tra i nomi della lingua ereditata» (Badiou 2009a: 46). Questo breve riferimento alla poesia prepara un'ulteriore critica a Wittgenstein, che riguarda la sua esigenza di «mettere in scena» l'atto *archiestetico*, ciò che implica che l'impossibile sia insieme l'impensabile: ciò in cui Badiou si riconosce meno è per l'appunto l'affermazione wittgensteiniana che «la proposizione matematica non esprime alcun pensiero»:

La filosofia, le cui condizioni pensanti riconosciute comprendono, oltre al poema, certamente anche la matematica e la politica, distinguerà nell'estensione preliminare del non–pensiero in Wittgenstein il prezzo esorbitante pagato perché sopravvenga — se è possibile — il tiro di dadi dell'«elemento mistico».

Infine, la terza figura del non–pensiero, dopo la nominazione e l'impossibile, è il non–senso. Questa categoria è centrale da un punto di vista antifilosofico, poiché, come abbiamo visto, è essa (l'assurdo) che serve a stigmatizzare la filosofia (la metafisica, se la si considera imprescindibile). Essa è comunque difficile da maneggiare, perché, per Wittgenstein, vi sono *due regimi del senso* (Badiou 2009a: 49).

Ci  che rende non fortuito ci  che accade deve restare fuori dal mondo. Ma allora, che cosa ne   del senso nella filosofia di Wittgenstein? Secondo Badiou,

da ci  risulta che il senso di una proposizione   sempre suscettibile di essere legato a una realt  intramondana, dunque a una realt  casuale, che   «cosi  come  ». Il fatto   che, come ci dice Wittgenstein, un tale senso   *senza valore*. Insomma: ogni senso proprio di una proposizione   senza alcun valore. Si tratta del resto del risultato gi  stabilito dall'enunciato 6.14: «tutte le proposizioni hanno uguale valore». Poich , se esse hanno tutte uguale valore, allora nessuna possiede un valore «speciale» che valorizzerebbe il senso di cui essa   carica.

Di contro, il «senso del mondo» possiede un valore eminente. La sua equivalenza al senso della vita autorizza addirittura a conferirgli un valore supremo e a denominarlo col nome di Dio. Ma, ovviamente, questo senso che ha un valore non pu  risiedere nel mondo, n  essere espresso da una proposizione (Badiou 2009a: 50-51).

A questo punto, si presentano all'analisi di Badiou due problemi:

- a)   possibile ammettere che vi sia un *sensu del sensu*?
- b) Se vi sono due accezioni della parola *sensu*, bisogna che vi siano anche due accezioni del non-sensu. Chiediamo quindi all'antifilosofo Wittgenstein: in che senso egli considera il «non-sensu» quando dichiara che questo   lo statuto delle domande e delle proposizioni filosofiche (metafisiche)?

Si tratta di un punto determinante, sul quale si   soffermato con grande finezza J. Bouveresse (1997), e che merita che gli si dedichi un'analisi approfondita a partire dai testi wittgensteiniani pi  letti da Badiou, il *Tractatus* e le *Osservazioni sui fondamenti della matematica*.

2. Senso e non-sensu in Wittgenstein. Verso la questione della verit 

Prima di prendere in esame il *Tractatus*, torniamo per un momento al saggio di Badiou e alla questione del non-sensu. Secondo il filosofo francese,

la filosofia   ci  che presenta il senso «eminente», il quale   fuori dal mondo, come se fosse uno stato di cose che una proposizione pu  descrivere, e dunque come se fosse suscettibile di una verit . In definitiva, *l'assurdit  filosofica consiste nel credere che vi sia una verit  possibile del sensu (del mondo), mentre non vi   che un sensu possibile (divino) delle verit  (scientifiche)* [corsivo dell'Autore].

Da questo punto di vista, il «non-senso» si costruisce nei fatti come un sorta di legame impossibile delle due accezioni della parola «senso». Ritroviamo qui il punto decisivo: l'antifilosofia dichiara il senso (indicibile) come superiore al senso (dicibile), dunque alle verità possibili, e accusa l'atto filosofico di voler invertire questa gerarchia, sottoponendo alle regole della verità ciò che, in realtà, dandogli senso, non vi si può piegare (Badiou 2009a: 53).

Nell'analisi di Badiou, Wittgenstein sminuirebbe la questione della verità nel mondo, mentre dichiarerebbe la superiorità del senso extramondano. La dimensione quasi «mistica» del *Tractatus* sarebbe quella fondamentale, mentre quella del senso intramondano delle proposizioni sarebbe secondaria. Ma è proprio così? Il testo del *Tractatus* si presta anche a un altro tipo di analisi, antitetica a quella di Badiou, volta piuttosto a chiarire la teoria wittgensteiniana del linguaggio e il suo rapporto con la verità. Si tratta di chiarire questo punto. Secondo S. Laugier,

Una frase sprovvista di senso non è una specie particolare di frase: è un simbolo che possiede la forma generale di una proposizione e che non ha senso perché noi non gliene abbiamo dato alcuno.

«Se un segno non è utilizzato, è senza significato (*Bedeutungslos*). È questo il senso del motto di Occam» (3.328) [...]. Il problema non è che cosa *significhino* le proposizioni come tali, né di determinare se esse abbiano o no un senso, ma quello di *voler dire quello che si dice* — e di poter determinare se questo è il caso nei termini «non psicologici» della mia capacità di fare senso (Laugier 2009: 52–53).

Il senso di ciò che diciamo è determinato da ciò che facciamo: il senso e il non-senso vanno cercati nella realtà degli usi linguistici. Il non-senso resta interno al linguaggio: qui si può rintracciare il contrasto tra la filosofia di Badiou e quella di Wittgenstein, la quale non per questo è una «non-filosofia». Ciò che il filosofo austriaco rifiuta già a partire dal *Tractatus* è una certa concezione della Metafisica, ma non per questo rinuncerebbe a porre questioni filosofiche radicali.

Sempre secondo Laugier,

per dire che la metafisica appartiene al non-senso, e va superata, bisogna prima definire che cosa sia il non-senso, e sapere esattamente ciò che deve essere «superato». Se il rifiuto della metafisica era motivato dalla necessità di obbedire a delle regole sintattiche o riguardanti l'uso del linguaggio che si dovrebbe seguire per fare-senso, sarebbe sufficiente che queste regole fossero messe in questione o «superate» a loro volta, in un modo o nell'altro, perché si possa tornare alla metafisica.

Ma l'esame della critica della metafisica che troviamo in Wittgenstein (che si contrappone a quello che opererà in seguito Carnap) permette forse di comprendere che una tale critica non prende di mira tanto la metafisica in quanto tale, quanto un

tipo di esigenza proprio della filosofia, una tentazione metafisica propria della stessa filosofia analitica (Laugier 2009: 58).

Una presentazione «normativista» del *Tractatus*   molto parziale e insufficiente a mostrarne la ricchezza e la complessit . Certamente, questa non   la posizione di Badiou; tuttavia il filosofo francese sembra piegare la sua lettura di Wittgenstein alle esigenze fondazionali molto particolari del suo «platonismo complesso», a partire dalle quali effettivamente solo il *Tractatus*, dal punto di vista della sua struttura, presenterebbe ancora l'impianto di un'interrogazione propriamente filosofica.

Per Badiou, la critica della metafisica porterebbe Wittgenstein ad assumere una posizione radicalmente anti-filosofica, mentre per Laugier e Bouveresse (1997) il filosofo austriaco aprirebbe piuttosto nuove strade alla filosofia.

Riguardo al rapporto tra senso e non-senso, Laugier fa notare che

il non-senso non deve essere imputato alla struttura logica della frase, ma al *nostro* fallimento nel significare qualcosa per suo mezzo, attraverso la nostra relazione con l'enunciato.

Il problema non   nelle nostre parole, ma siamo *noi* — ovvero la nostra relazione con le parole. Di fronte a un interlocutore, il *Tractatus* ha per compito *non* quello di mostrare al locutore che la «proposizione   priva di senso [...] perch  il simbolo   illegittimo in s » (5.473), ma «di dimostrargli che non ha dato un significato a certi segni della sua proposizione» (6.53). Il chiarimento   completato solo quando l'interlocutore giunge al punto in cui pu  riconoscere questo fatto da s , riconoscendo le sue proposizioni come *Unsinn* (Laugier 2009: 67).

  proprio in questo riconoscimento della centralit  del linguaggio da parte di Wittgenstein che la sua filosofia e quella di Badiou divergono, soprattutto nella misura in cui il filosofo francese sembra non riconoscere il senso della «svolta linguistica» e le sue conseguenze sulla filosofia continentale. Per Badiou, l'accesso al mondo non   mediato in prima istanza dal linguaggio: in questo senso egli resta un pensatore «metafisico».

Tuttavia resta un punto a partire dal quale le due filosofie possono dialogare, ed   quello della costituzione di un mondo. L'atomismo logico del *Tractatus* prevede che «l'attribuzione della propriet  dell'esistenza ad un certo particolare individuo diventi, cos , l'affermazione di una ed una sola entit  che sia dotata di una certa propriet » (Frascolla 2006: 105). Un oggetto, secondo Wittgenstein, «*non   eterno, ma   atemporale, ed   immutabile non rispetto al passare del tempo, ma rispetto alla variazione logica*» (ivi: 107).

Pur ammettendo una possibilit  di dialogo tra le due filosofie, il punto di divergenza fondamentale tra di esse   la posizione materialista di Badiou: in

Logiques des mondes il filosofo francese afferma che «un componente d'oggetto atomico, o semplicemente un atomo» è

un componente oggettuale che, intuitivamente, ha tutt'al più un elemento nel seguente senso: se vi è un elemento di A del quale si può dire che appartiene assolutamente a tale componente, non ve ne è che uno.

Ciò significa che ogni altro elemento che appartenga assolutamente a tale componente è identico nell'apparire al primo (la funzione dell'apparire vale il massimo M quando essa valuta l'identità dei due elementi compresi) [...].

Il punto consiste nel codificare correttamente la funzione che identifica il componente, in modo da prescrivere la semplicità atomica della sua composizione. Annoteremo da ora in poi $\alpha(x)$ ogni funzione che identifichi un componente, poiché ne abbiamo in vista in modo particolare i componenti atomici (Badiou 2006: 262).

Come è facile vedere, se possiamo individuare in entrambi gli autori un punto di vista trascendentale rispetto all'esistenza degli oggetti, per Badiou un atomo è un componente d'oggetto che esiste come elemento certo di un mondo materialisticamente inteso.

Se a Wittgenstein interessa sapere come deve essere il mondo se le proposizioni del linguaggio devono poter avere un senso determinato, a Badiou interessa piuttosto stabilire quale debba essere la struttura trascendentale di un mondo perché vi si possano produrre delle verità formalizzabili. Per Badiou,

un atomo reale è un componente fenomenico, ovvero un tipo di sotto-apparente dell'apparente referenziale che, da una parte, è un componente atomico (semplice o non scomponibile) e che, dall'altra parte, è strettamente determinato da un elemento soggiacente, che ne costituisce la substruttura ontologica. Nel punto dell'atomo reale, l'essere e l'apparire si congiungono sotto il segno dell'Uno.

Non resta che formulare il nostro «postulato del materialismo», che autorizza una definizione dell'oggetto. Questo postulato, come sappiamo, dice: ogni atomo è reale. Esso si oppone direttamente al presupposto bergsonian, o deleuziano, di un primato del virtuale. Esso stipula nei fatti che è sempre nella composizione ontologica *attuale* di un apparente che si radica la virtualità di un suo apparire in questo o in un altro mondo (Badiou 2006: 265).

Ben diversa è la posizione di Wittgenstein: dati certi significati, «una qualunque configurazione concepibile del mondo sarà sempre una combinazione del sussistere e del non sussistere di situazioni, di cui essi sono le parti costitutive» (Frascolla 2006: 107). Gli atomi qui sono «oggetti del pensiero» e non componenti reali di un mondo determinato. Come precisa Frascolla,

per le stesse ragioni per cui gli oggetti sono incolore ed atemporali, essi non hanno nessuna dimensione spaziale: il significato di un nome non ha una collocazione nello spazio fisico, anche se determinazioni spaziali possono essere assegnate ai fatti in cui esso ricorre come parte costitutiva, ossia alle situazioni sussistenti, raffigurate dalle proposizioni in cui quel nome figura (un significato non pu  trovare qui o l , anche se ad un complesso sussistente, descritto da una proposizione in cui compare il nome con quel significato, ha senso attribuire una collocazione nello spazio fisico).

Gli atomi logici, dunque, hanno una natura molto pi  astratta degli atomi della concezione classica, perch  questi ultimi, pur non possedendo le qualit  sensibili «secondarie» (ad esempio, pur essendo anch'essi incolore), sono eterni, non sono atemporali e sono dotati, inoltre, delle propriet  spaziali connesse alla loro natura di entit  estese (Frascolla 2006: 108).

A differenza di Wittgenstein, Badiou intende elaborare l'atomismo classico attraverso gli strumenti della topologia matematica per giustificare rigorosamente l'esistenza degli atomi nel mondo. La nozione di spazio in Wittgenstein   logica, in Badiou topologica.

Questo percorso attraverso le due diverse concezioni dell'atomismo era necessario per mettere in luce la decisivit  della diversa concezione della verit  propria di due filosofi, che solo nel *Tractatus* pu  trovare la possibilit  di un dialogo complesso, ma non certo nel secondo Wittgenstein.

In che senso dunque Wittgenstein parla degli oggetti come «sostanza del mondo»? Fondamentalmente nel senso che la sostanza   forma e contenuto di ogni configurazione possibile del mondo. Ma va precisato che gli oggetti logici di Wittgenstein generano essi stessi lo spazio in cui sono collocati, che   uno spazio *logico*. Le diverse parti degli enunciati si combinano in modo tale da generare il pensiero, che   il senso del complesso enunciativo.

Per Badiou, invece, l'atomo costituisce la componente fondamentale di un mondo, *prima* dell'intervento mediatore del linguaggio. La verit  si manifesta nel mondo attraverso una «rottura evenemenziale» che non dipende affatto dalle nostre possibilit  di enunciarne le condizioni di apparizione.

Secondo la filosofia di Badiou, la verit  che si esprime attraverso il cambiamento determinato dall'evento   rara; i mondi sono per lo pi  «atomi» e non «tesi», ossia disponibili al cambiamento.

La verit , in *Logiques des mondes*, pu  essere cos  definita: «Un insieme supposto completo di tutte le produzioni di un corpo fedelmente soggettivato (di un corpo compreso da un formalismo soggettivo di tipo fedele). Ontologicamente, quest'insieme proviene da una procedura generica. Logicamente, dispiega nel mondo un presente attraverso la tenuta di una serie di punti» (Badiou 2006: 619).

Dopo aver ricordato che un punto è per Badiou «il comparire della totalità infinita di un mondo dinnanzi all'istanza della decisione, ovvero al dualismo sì/no», e che la fedeltà è la capacità da parte di uno o più soggetti di tenere un punto, possiamo affermare che, nella sua rarità, la verità è però ciò che fa sì che sia possibile, per un individuo, andare al di là della propria esistenza — oppure, con altre parole, andare al di là della propria finitezza. Il pensiero delle verità è ciò che fa sì che ci possano essere delle eccezioni all'ordine del mondo. Come afferma Badiou,

credo alle verità eterne e alla loro creazione frammentaria nel presente dei mondi. La mia posizione su questo punto è assolutamente isomorfa a quella di Cartesio: le verità sono eterne perché sono state create, non perché siano là da sempre. Per Cartesio, le «verità eterne», di cui abbiamo ricordato nella prefazione che le poneva come eccezione dei corpi e delle idee, non potrebbero essere trascendenti al volere divino. Anche le più formali, siano esse matematiche o logiche, come il principio di non-contraddizione, dipendono da un atto libero di Dio.

«Dio non può essere stato spinto a fare in modo che fosse vero che i contraddittori potessero stare insieme e di conseguenza ha potuto fare il contrario».

Beninteso, il processo di creazione di una verità, così come si presentifica attraverso le conseguenze di un corpo soggettivato, è molto diverso dall'atto creatore di un Dio. Ma, nel fondo, l'idea è la stessa. Che sia l'essenza di una verità d'essere eterna non la dispensa per nulla dall'apparire in un mondo e dall'essere inesistente prima di quest'apparizione (Badiou 2006: 534-35).

Qui Badiou, alla fine del suo saggio, si scaglia contro quelle filosofie che hanno affermato la finitezza dell'uomo e la limitatezza delle sue pretese: Wittgenstein resta però un bersaglio problematico e irriducibile agli schemi interpretativi del filosofo francese. Cerchiamo di capire perché, sulla scorta di alcune osservazioni di S. Laugier.

La concezione della verità propria di Badiou è tale per cui, nella sua rarità, essa deve tuttavia imporsi, anche se in modo «frammentario» nei mondi — o in un mondo dato. Essa ha dunque, almeno là dove si esprime una fedeltà all'evento, un valore eminente.

La componente soggettiva, infine. Si tratta della possibilità per un individuo, definito come un semplice animale umano, e nettamente distinto da ogni Soggetto, di decidere di divenire una parte di una procedura di verità politica.

Di divenire, in breve, un militante di questa verità. In *Logique des mondes*, e in modo più semplice nel *Second Manifeste pour la Philosophie*, descrivo questa decisione come

un'incorporazione: il corpo individuale e tutto ci  che egli trascina con s  come pensieri, affetti, potenzialit  d'azione ecc., diventa uno degli elementi di un altro corpo, di un corpo-di-verit , esistenza materiale in un mondo dato di una verit  in divenire (Badiou 2009b: 184).

Badiou si schiera quindi contro le filosofie della finitudine in nome di un materialismo rinnovato — senza dubbio problematico — che mira a ristabilire la possibilit  della verit  di manifestarsi nel mondo, anche attraverso la riattualizzazione di idee o possibilit  passate.

Torniamo ora alla lettura che Badiou opera del *Tractatus* e del problema del senso:

In primo luogo, non   esatto che la filosofia «sottometta» il senso alla verit . La tesi filosofica profonda, manifesta gi  a partire dalla dottrina platonica dell'Idema Bene come norma transideale delle verit ,   che *le verit  non hanno alcun senso*, e che esse «sfondano» il senso.

  piuttosto l'antifilosofia a esigere, per ogni verit , la condizione previa del senso (perch  una proposizione che descrive uno stato di cose sia vera, bisogna *in primo luogo* che essa sia dotata di senso, e che dunque descriva effettivamente uno stato di cose possibile, e *inoltre* che si possa verificare che questo stato di cose «si presenti»). La filosofia non obbedisce a un tale requisito, e risulta che, diversamente da quanto crede Wittgenstein, la forma filosofica (la *tesi*) non   la forma della proposizione. Essa articola piuttosto delle risorse prese a prestito dai processi di verit  pi  chiaramente disgiunti dal senso (se «senso» significa descrizione di uno stato di cose): la matematica (paradigma delle verit  senza senso) e la poesia (nominazione pensante del non-nominato) (Badiou 2009a: 54).

La forma filosofica in senso eminente non   la proposizione, ma piuttosto quella che articola processi di verit  «disgiunti dal senso», come la matematica, la poesia o la politica; per Badiou l'atto antifilosofico, che nega il valore delle verit ,   per questo *senza verit *.

In secondo luogo, anche se concediamo a Wittgenstein che la filosofia produca delle proposizioni prive di senso, gli si chieder  di spiegarci come sia possibile che tali proposizioni esistano.   certo che una proposizione «si presenta», essa appare nel mondo.

Come dice Wittgenstein, «il segno proposizionale   un fatto» (T 3.14). Come caratterizzare, come fatto, la proposizione (filosofica) priva di senso? Wittgenstein   molto lontano, su questo punto, dall'aver gli scrupoli che i filosofi manifestano quando trattano (e sono sempre costretti a farlo) la delicata questione del discorso dei sofisti. Questa sola questione spinge Platone, nel *Sofista*, a compiere degli sviluppi creativi di una tremenda complessit . Ci piacerebbe che l'antifilosofo trattasse l'esistenza di

proposizioni assurde (filosofiche) con la stessa buona volontà, la stessa inventività, propria del filosofo quando cerca di rendere ragione dell'esistenza di proposizioni puramente retoriche (sostituite) (Badiou 2009a: 55).

Per Badiou, Wittgenstein pecca di «superficialità» nella sua analisi delle proposizioni prive di senso, saltando precisamente quelle analisi rigorose che Platone dedica alle proposizioni «sostituite»: la non-filosofia è costretta a confrontarsi con la tripla esistenza del poema, del matema e della filosofia stessa. Ma a questo punto si presenta un problema ulteriore, illustrato chiaramente da Badiou:

È il problema della logica e della sua fondazione ontologica. La quale richiede che, dopo la proposizione atomica, analizziamo la proposizione complessa. Questo movimento che va dal semplice al molteplice e che occupa i due terzi del *Tractatus*, si iscrive nella strategia antifilosofica in questo modo: nella misura in cui vi sono delle «verità eterne», non casuali e non empiriche, che possono prendere la forma di proposizioni (e ve ne sono, sono le proposizioni della logica), esse non hanno alcuna realtà. Di conseguenza, il reale dipende dall'atto, e non dalla proposizione. Si tratta di preparare l'elemento mistico, attraverso lo *svuotamento* dell'eternità che si iscrive nelle proposizioni logiche. Questa preparazione culmina nei due enunciati che seguono:

6.1. «Le proposizioni della logica sono tautologie».

6.3. «Di conseguenza le proposizioni della logica non dicono nulla» (Badiou 2009: 58).

La critica della possibilità del «senso del mondo» in Wittgenstein è per Badiou il preludio alla componente «mistica» del *Tractatus*: di fronte a ciò che va oltre il senso possibile e contingente, bisogna tacere. Sofferamoci un momento sulla questione delle proposizioni complesse. Per Badiou,

all'inizio, una proposizione complessa non è altro che una giustapposizione di proposizioni atomistiche, ciascuna delle quali descrive uno stato di cose.

Finché ci fermiamo qui, qualsiasi giustapposizione ha un senso, senso che non è altro che la «somma» delle descrizioni atomistiche. La proposizione complessa non ha dunque alcun interesse se la si rapporta all'essere eterno degli oggetti e delle loro relazioni. Si tratta di una semplice enumerazione di stati.

L'interesse nasce quando si esamina l'esistenza degli stati nella realtà (nel mondo). Vale a dire quando si considera la capacità delle proposizioni di essere vere o false (Badiou 2009a: 60).

Attraverso le proposizioni complesse, Wittgenstein si limita a registrare degli stati di cose: non vi è nel *Tractatus* alcuna ontologia dei connettori logici. Essi «non fanno altro che «segnalare» il valore della giustapposizione,

quando la si coglie a partire dal mondo, quindi a partire dal vero (o dal falso)» (Badiou 2009a : 61).

Qui Badiou individua un punto delicato del ragionamento di Wittgenstein:

Una proposizione (complessa) vera o relativa al mondo *si segnala per il fatto che potrebbe essere falsa*. In effetti, il mondo   «tutto ci  che accade» (o «tutto ci  che ci concerne») e, lo sappiamo, ci  che accade   pura contingenza. Se dunque una proposizione complessa   vera, tra l'altro, per il fatto che la proposizione atomica *p* che vi figura   vera, questo significa che essa   vera poich    il caso (verificabile) che lo stato descritto da *p*   nel mondo.

Ma non vi   alcuna necessit  (sostanziale, ontologica) che questo accada. Potrebbe quindi non verificarsi e, di conseguenza, la proposizione complessa iniziale potrebbe essere falsa.

Una proposizione *scientifica*, che   una descrizione parziale del mondo, non riceve la sua verit  che dalla constatazione (contingente, empirica) dell'esistenza o dell'inesistenza degli stati che attraverso le proposizioni atomistiche essa implica.

Nessuno ha spinto pi  lontano di Wittgenstein — e per delle ragioni antifilosofiche evidenti (le verit  scientifiche sono senza interesse) — il tema famoso della contingenza delle leggi di natura: gli enunciati scientifici sono veri per caso. Dal punto di vista dell'essere sostanziale e eterno, non hanno alcun valore particolare, potrebbero anche essere diversi da come sono (Badiou 2009a: 63).

Per sapere se una proposizione complessa   vera o falsa, devo passare attraverso la contingenza del mondo. Le uniche proposizioni complesse che possono essere vere in modo indipendente dal mondo e dal valore delle proposizioni atomistiche che vi figurano, sono le *tautologie*. Ma esse non dicono nulla del mondo; esse non sono legate ad alcuna constatazione di esistenza.

Questi enunciati necessari, che mostrano ci  che Wittgenstein definisce l'«armatura» del mondo (che   tutt'altra cosa rispetto a ci  che vi esiste), portano al suo culmine lo scarto tra senso e verit . Poich  pagano alla loro necessit  il prezzo di non avere alcun senso [...]. Il che   fondato, poich  le tautologie non descrivono alcun mondo particolare.

Le tautologie possiedono, nei confronti del mondo, un legame definibile, che   quello di prescrivergli la sua «forma» mondo, attraverso la legge vuota dell'esistenza (dell'«accadere») in generale. Questa prescrizione non   un dire,   un mostrare delle leggi alle quali ogni dire   costretto, poich  ogni dire descrive un mondo e le tautologie sono vere per «ogni» mondo. L'enunciato 6.124, che merita di essere meditato a lungo, riassume la funzione della logica nei confronti dell'essere e dell'esistenza (Badiou 2009a: 67).

Riassumiamo i punti fondamentali della lettura del *Tractatus* operata da Badiou:

- L'essere è impensabile, poiché non possediamo alcun pensiero degli oggetti; non possiamo nominarli.
- L'esistenza possiede delle leggi pensabili: le proposizioni logiche. Ma queste non hanno alcun senso.
- Ciò che esiste (il mondo) è del tutto contingente (Badiou 2009a: 69).

Il problema è allora quello di stabilire la forma del rapporto tra l'essere e le leggi dell'esistenza. Dovrebbe esistere una legge che prescriva la forma della «mondanità del mondo». Secondo Badiou, la logica dovrebbe, a differenza di quanto si afferma nel *Tractatus*, dare forma all'aleatorietà del mondo. Wittgenstein lascerebbe nell'ombra le condizioni ontologiche della sua logica. Ora, il problema è se la logica sia o meno una teoria. Il filosofo austriaco distingue tre dimensioni dell'intellezione:

- L'intellezione delle leggi dell'esistenza: la logica.
- L'intellezione del mondo (o di ciò che esiste): la scienza della natura.
- L'intellezione del senso del mondo, o del senso di ciò che esiste, o del valore: l'elemento mistico, silenzioso, diretto all'atto puro.

Si può constatare che il dire (le proposizioni dotate di senso) si stabilisce tra due forme del non-dire: la logica, priva di senso, che si iscrive tuttavia nelle proposizioni (le tautologie), e l'estetica (o morale) che è radicalmente refrattaria a ogni tipo di iscrizione proposizionale.

Ci si domanderà allora quale *tratto comune* vi sia, dal punto di vista dell'essere sostanziale, tra le due figure del mostrare: quella che è quasi-proposizionale, la logica, e quella che è silenziosa, e ove si dà l'atto antifilosofico. Per farla breve: ci si domanderà, seguendo il filo dell'insegnamento di Lacan, se vi è una *logica dell'atto* (Badiou 2009a: 71).

Per Badiou, la meditazione wittgensteiniana si propone di riservare uno spazio eminente alla mistica e all'ineffabilità e questa posizione si accompagna a una critica serrata della metafisica. Come rileva Frascaola,

una proposizione usata per fare un'affermazione metafisica conterrebbe, secondo l'indicazione di Wittgenstein, qualche parte costitutiva priva di significato (*Bedeutung*). Proprio alla presenza di un costituente del genere viene ricondotto, in generale, il prodursi dell'insensatezza delle proposizioni, nel gruppo di sezioni 5.473–5.4733.

Qui Wittgenstein parla di «segni possibili», e sostiene che, ove un segno del genere non comunichi un senso, ci  sar  dovuto esclusivamente alla circostanza che, a qualche suo costituente, non   stato attribuito alcun significato (Frascolla 2006: 289).

La profondit  della metafisica non pu  essere espressa in proposizioni sensate: da qui l'affermazione che nella metafisica non si incontrano problemi genuini — e tali problemi sono quelli con cui si confronta, anche se in modo non tradizionale, Badiou. Per Wittgenstein, invece, la filosofia non si presenta pi  come un insieme di proposizioni organizzate, ma come un'attivit .

Vediamo ora come Badiou e Wittgenstein affrontano il problema dello scetticismo.

3. Badiou e Wittgenstein di fronte allo scetticismo

Per Badiou il problema dell'atteggiamento scettico di fronte alla verit  coincide con quello del materialismo democratico sul piano politico. L'affermazione del materialismo democratico, secondo cui non esistono se non «corpi e linguaggi»   una forma di argomento scettico di fronte alla possibilit  di pensare la verit .

Secondo Badiou,

l'individuo, cos  come   forgiato dal mondo contemporaneo, non riconosce altra esistenza oggettiva che quella dei corpi. Chi dunque oggi potrebbe parlare, se non per accordarsi a una qualche retorica, della separabilit  della nostra anima immortale?

Chi non sottoscrive, nei fatti, la pragmatica dei desideri, l'evidenza del commercio, la nostra esposizione carnale al godimento, alla sofferenza e alla morte?

Un sintomo tra gli altri: gli artisti pi  inventivi, coreografi, pittori, videomakers, inseguono l'evidenza dei corpi, della vita desiderante e macchinica dei corpi, della loro intimit , della loro nudit , dei loro abbracci e dei loro supplizi. Tutti accoppiano il corpo costretto, squartato, sporcato, al fantasma e al sogno. Tutti impongono al visibile il taglio dei corpi mitragliati dal tremendo rumore dell'esistente (Badiou 2006: 9).

La constatazione della dittatorialit  del regime del linguaggio e dei corpi, scettico di fronte a qualsiasi affermazione di una verit , ha spinto Badiou a cercare una nuova fondazione della filosofia, rispettosa delle esigenze della verit , una nuova dialettica materialista, secondo la quale   ben vero che vi sono solo corpi e linguaggi ma «ci sono delle verit », sebbene siano rare.

Il fatto che «vi siano delle verità» che fa obiezione all'assioma dualista del materialismo democratico — la legge protegge tutti i corpi, disposti sotto tutti i linguaggi possibili — è per me l'evidenza empirica iniziale.

Non vi è alcun dubbio riguardante l'esistenza di verità che non sono proprie né dei corpi, né dei linguaggi né delle combinazioni dei due. E questa evidenza è materialista, per il fatto che essa non richiede nessuna scissione di mondi, nessun luogo intelligibile, nessuna «altezza». Nei nostri mondi, così come sono, si presentano delle verità. Esse sono dei corpi incorporei, dei linguaggi sprovvisti di senso, degli infiniti generici, dei supplementi incondizionati. Esse divengono e rimangono sospese, come la coscienza del poeta, «tra il vuoto e l'evento» (Badiou 2006: 12).

La verità è ciò che fa eccezione e coincide, in Badiou, con le molteplicità generiche. Il soggetto è, quindi, un punto di verità, e per questo è raro: notiamo la sua vicinanza al soggetto-barrato (o *extimo*) lacaniano.

Nella filosofia di Badiou, il pensiero deve farsi strada fra la tradizione fenomenologica — «troppo pietosa» o, con altre parole, troppo legata alla tradizione filosofica — e quella analitica, troppo scettica. Come abbiamo ricordato in precedenza, troppo legate entrambe all'affermazione della finitezza dell'uomo. Così Badiou denomina «verità»

dei processi reali che, per quanto siano sottratti all'opposizione pragmatica dei corpi e dei linguaggi, si trovano comunque in un mondo.

Le verità, insisto, perché questo è il problema trattato in tutto il libro, non sono soltanto, ma appaiono. È qui e ora che il terzo termine aleatorio (verità-soggetti) supplementa gli altri due (molteplicità e linguaggi). La dialettica materialista è un'ideologia dell'immanenza. Tuttavia, è a buon diritto che dicevo, nel *Manifesto per la filosofia*, quindici anni fa, che ciò che ci è richiesto è un «gesto platonico»: criticare la sofistica democratica attraverso il reperimento di un Soggetto nel processo eccezionale di una verità (Badiou 2006: 18).

Poco oltre, Badiou precisa cos'è un soggetto di verità: è un soggetto che «considera che un concetto non è valido se non supporta la verità di una situazione» (Badiou 2006: 24). Quella del filosofo francese è certamente una posizione come minimo «inattuale», sia che la si consideri in riferimento a un contesto analitico, sia che invece si confronti con le tendenze attuali dell'ermeneutica. Un soggetto di verità deve corrispondere all'evento e «tenere il punto»: in questo senso è opposto al soggetto democratico, votato all'accordo con la situazione.

Prima di tornare alla critica dello scetticismo di Badiou, vediamo come Wittgenstein si è posto di fronte all'argomento scettico. Come rileva Laugier,

non so, non perch   io non ne sia certo, o perch   vi sia un dubbio, ma perch   non vi    posto per il sapere. Lo scetticismo sarebbe allora meno un problema cognitivo (la possibilit   di conoscere il mondo, o gli altri, o di avere accesso all'interiorit   degli altri), che un sintomo, quello del mio rifiuto dell'espressione.

La questione della conoscenza dell'altro agisce come un doppio, o una maschera, di quella della mia propria accessibilit   (ad altri, a me stesso). Non vi    segreto, «nulla    nascosto». Non perch   tutto sia esterno, ma perch   i soli segreti sono quelli che non vogliamo ascoltare, e il solo privato    quello che noi *non vogliamo* conoscere, o al quale noi rifiutiamo di dare accesso, o espressione.

Pi   che confutare lo scetticismo, Wittgenstein suggerisce l'incoerenza dell'idea di un accesso privilegiato a s   (Laugier 2009: 272).

Wittgenstein, soprattutto nelle *Ricerche filosofiche*, rileva la difficolt   dell'accesso a se stessi, mettendo in discussione la certezza indubitabile della prima persona. Come afferma Laugier,

   questo misconoscimento di s   che sta al centro della critica wittgensteiniana dello scetticismo. Perch   il mio spirito sarebbe pi   accessibile del mondo? Perch   mi conoscerei meglio di quanto non conosca l'altro? [...]

Wittgenstein si preoccupa poco della tradizione di riflessione scettica e degli argomenti che le si oppongono ritualmente.

Ci   che gli interessa, come appare progressivamente nella sua seconda filosofia,    la motivazione della domanda (posta nel *Tractatus*) del rapporto dell'io col mondo. Nel momento in cui si fa questione della mia relazione al «mondo considerato come un tutto», si tratta di un altro problema rispetto a quello della conoscenza. Ci   che dice il solipsista    privo di senso, poich   pretende di dire come il linguaggio coincide con il mondo: lo si pu   comprendere come alle prese con la difficolt   stessa che    all'origine della filosofia, e del *Tractatus*, quella di come entrare in contatto col mondo... (Laugier 2009: 274).

L'ultimo Wittgenstein non pretende nemmeno di confutare lo scetticismo: le questioni poste dallo scettico, nel fondo, non lo interessano. Gli interessa piuttosto chiarire il problema dell'*espressione*, andando contro il solipsismo, che pu   avere sbocchi scettici. Come rileva ancora Laugier,

cos   si scopre una fonte dell'idea del linguaggio privato, e del suo compagno, lo scetticismo: non tanto una difficolt   di conoscere (non   , come ripete Wittgenstein, un problema di conoscenza), ma un rifiuto, o addirittura una paura di voler dire, di *esporsi* all'esterno.

Ogni espressione, ricorda Taylor, anche nella dissimulazione,    una forma di svelamento (   ci   che lo spinge a parlare, contro la lettura ascombiana di Wittgenstein,

di espressione *naturale*): ciò che viene temuto non è lo svelamento del nascosto, ma l'espressione stessa (Laugier 2009: 285).

L'altro bersaglio ben noto è il *linguaggio privato*: esso non è che un fantasma che deriva dal timore dell'espressione. Quest'ultima è invece insieme interna ed esterna, cosicché il soggetto, rivisto da Wittgenstein, è come «preso nel linguaggio», nel senso che è «soggetto all'espressione». Secondo Laugier,

si potrebbe immaginare che il soggetto, in Wittgenstein, esista esattamente come questa voce, nella e attraverso l'espressione.

Ebbene, ciò che definisce questa voce, l'espressione, è proprio il fatto che essa è, allo stesso tempo e identicamente interna (la dico) ed esterna (la ascolto). Essa può essere la voce comune della nostra intesa, del nostro accordo nel linguaggio, ma essa è la mia. Ho verso di lei «un comportamento differente» [...].

Non appena essa si fa voce, è anche espressione, e mi sfugge. Non vi è un *me* fisso che la preceda e a cui essa parli [...]. Il soggetto così definito dalla *voce* non è un limite o un punto, né un centro né un interlocutore, ma, suggerisce Wittgenstein, uno «spazio bucato», un puro passaggio senza spessore (come una striscia di Möbius) tra l'interno e l'esterno (Laugier 2009: 289).

Da un certo punto di vista, possiamo pensare che qui Wittgenstein non sia così lontano dal secondo Lacan e dalla sua idea di soggetto *extimo*, il cui centro si trova fuori di sé.

Prima di concludere, e sulla scorta di questa breve annotazione, possiamo tornare a Badiou e al suo rifiuto dello scetticismo; tale rifiuto avviene sulla base dell'articolazione tra un'ontologia dell'esistente e una filosofia dell'evento: la prima costituisce dei mondi, dando un fondamento materialistico alle cose che sono, mentre la seconda apre lo spazio per il cambiamento e la possibile affermazione delle *verità*. Sviluppando in senso materialistico parte della *Logica* hegeliana, Badiou cerca di fondare la possibilità dell'esistenza di soggetti di verità per criticare le filosofie della finitudine e lo scetticismo democratico — senza passare attraverso la critica del linguaggio. Per Wittgenstein, lo scetticismo è un non-senso; esso non si può nemmeno «dire»: può essere però «mostrato».

Forse possiamo affermare, provvisoriamente, che lo spazio per un dialogo con l'ermeneutica si apra proprio qui, tra le due diverse critiche allo scetticismo proposte da Wittgenstein e da Badiou: e in entrambi i casi provando a farsi carico della rarità dei «soggetti» e della loro precarietà. Lo spazio del soggetto «raro e precario» è, nel caso di Badiou, quello dell'evento come possibilità di corrispondenza con una verità: sulla scorta della filosofia dell'ultimo Heidegger e del concetto di *Ereignis*, forse si potrebbe provare a costruire

un dialogo con il platonismo complesso di Badiou, per lo meno con il suo versante teoretico. Tale dialogo potrebbe aprire la strada, forse, ad un'ermeneutica critica del «materialismo democratico» e in grado di rinnovare la propria concettualit  : sotto l'occhio vigile di Wittgenstein, per  .

artleveque@hotmail.com

Bibliografia

- BADIOU, A., 2006: *Logique des mondes*, Paris, Seuil.
–, 2009a: *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, NOUS.
–, 2009b: *L'hypoth  se communiste*, Paris, Lignes.
BOUVERESSE, J., 1997: *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilit   et le non-sens*, N  mes, Chambon.
FRASCOLLA, P., 2006: *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein. Un'introduzione*, Roma, Carocci (2. ed.)
HINTHIKKA, M.B. — HINTHIKKA, J., 1990: *Indagine su Wittgenstein* [1986], Bologna, Il Mulino.
LAUGIER, S., 2009: *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin.
MARCONI, D., 1998: *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Torino, UTET.
WITTGENSTEIN, L., 1964: *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914–1916*, a cura di A.G. Conte, Torino, Einaudi.
–, 1988: *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Torino, Einaudi (2. ed.)
–, 2009: *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi (3. ed.)