

LA METAMORFOSI DELLA VERITÀ TRA REALTÀ E FINZIONE. IL DILEMMA DI JACQUES IL FATALISTA

DOI: 10.7413/18281567152

di **Enrico Graziani**

Università La Sapienza di Roma

The Metamorphosis of Truth Between Reality and Fiction. The Dilemma of Diderot in Jacques the Fatalist.

Abstract

The article intends to analyse a classic theme of political philosophy concerning the relationship between truth, true and real in contrast to abstract thought starting from Jacques le fataliste et son maître of Diderot. On this basis it triggers the antithetical relationship between truth as alétheia and the discarding of the truth that assumes the pseudological character of reality. This makes images destined to veil the truth and to dull the complexity of reality.

Keywords: Jacques, truth, true, abstract thinking, mystification, prejudice.

Premessa

L'articolo tratta un tema classico della filosofia politica concernente la relazione *verità, vero, realtà* in antitesi al *pensiero astratto* partendo da un testo di Denis Diderot *Jacques le fataliste et son maître* la cui prima stesura risale al 1765. La complessità teoretica che si cela nel dialogo lascia ipotizzare la possibilità di sviluppare una riflessione sulla pluralità delle motivazioni che spingono l'individuo ad agire all'interno di strutture relazionali che, a causa di un uso strumentale della verità, sfruttano il pregiudizio come arma di seduzione. La base teoretica del dialogo che trova nella massima

pronunciata da Jacques «tutto ciò che quaggiù ci accade di bene e di male, sta scritto lassù» e nella risposta dal suo padrone «è una grande verità», lascia intendere che la piega della loro conversazione vada verso un tipo di lettura che fa emergere alcune difficoltà filosofiche in relazione al «pensare astratto» dinanzi a cui la filosofia deve guardarsi «per non incorrere in edificazioni». Significativa appare, così, l'analogia che avvicina le due espressioni che possono assumere talvolta il significato di verità «assolutamente innegabile» o «verità autentica» talaltra «svelamento attraverso la conoscenza» che persegue finalità improntate a praticità e concretezza, in cui il *vero* si esplica attraverso l'esperienza. Sebbene il nucleo teoretico rimandi alla correlazione del sostantivo ἀλήθεια (verità) con l'aggettivo ἀληθής (vero), quali sono gli elementi costitutivi di questo rapporto? Più precisamente, la concezione della verità come *alétheia* regge ancora nella nostra epoca considerato che si prova a voler dire che cosa sia la verità e ci si mette anche a fare propaganda in favore della verità. L'uso improprio può generare una interpretazione «pragmatista» e «attivista» a cui corrisponde una dismissione del suo significato e un indebolimento della politica che si basa, sempre più, su narrazioni improbabili per non dire impossibili. Ciò equivale a nascondersi dietro a *slogan* mediatici e orpelli retorici che, se da un lato, generano una «manipolazione dei fatti e delle opinioni», dall'altro accrescono l'insidia di una verità non autentica. D'altronde, le opinioni possono essere manipolate e, se depositate nella memoria, vengono rafforzate da distorsioni e valutazioni forti generate dai pregiudizi che mettono in moto i processi di mistificazione. In un certo senso, la «manipolazione del reale» è preceduta da una «ontologica discordanza dal reale», causa che incrementa la percezione di fragilità degli status personali e sociali facendo confondere la distinzione tra reale e fittizio. Ma può la mistificazione essere regolatrice delle relazioni sociali? Quale è il suo grado di attendibilità? E in che modo incide sullo statuto della società? Scorrendo nella profondità teoretica ci si rende conto che la *verità* non sempre coincide con il *vero* e con il *reale* e non sempre è possibile «muovere con verità alla volta della realtà» e nemmeno la si può guardare da un unico punto di vista. Nelle sezioni dell'articolo ricostruirò le complesse difficoltà teoretiche che si annidano nel dialogo di Diderot spuntando alcune posizioni filosofiche che, se da un lato ridefiniscono l'esigenza di verità come *alétheia*, in relazione al vero, dall'altro decostruendo il significato filosofico dell'idea del Bene come «legittima largitrice di verità» in quanto *alétheia*, prospettano una visione su cui assume rilevanza il carattere pseudologico (da ψεῦδος, mistificazione) della realtà che come nel

passato, con modalità diverse, contribuisce oggi, alla «fabbricazione di immagini» destinate a velare la verità e a opacizzare la complessità del reale.

1. Jacques come modello di rottura e di rinnovamento

Non sappiamo se Diderot, nel lontano 1765, quando dà inizio alla stesura di *Jacques il fatalista e il suo padrone*, aveva in mente di fare del dialogo una sorta di appello ai posteri suggerendo le modalità dell'agire individuale e le condizioni necessarie per affermare l'autonomia del soggetto sconfiggendo i pregiudizi che si creano all'interno della società. Di certo però sappiamo che la trama del dialogo, già dalle prime puntate pubblicate sul periodico "Correspondance littéraire" dal 1778, ottenne un successo immediato sia nei salotti parigini, in particolare in quello di Madame de Vermeux e di Madame Necker, sia in Germania dove destò la curiosità di Goethe, Schiller e Hegel, che lesse il dialogo ancora prima dell'edizione postuma pubblicata in Francia dall'editore Buisson nel 1796¹, nell'edizione tedesca del 1792² tradotta da Heinrich Mylius. Le vicende e i caratteri dei personaggi che nel dialogo rovesciano «l'ordine consacrato dai riti di una società inflessibile nel rispetto delle precedenze»³, portano Hegel ad apprezzare il merito di Diderot nell'aver elaborato i primi esempi del pensiero dialettico in un periodo in cui le convinzioni metafisiche erano in crisi. La fortuna del dialogo irrompe già nel corso dell'Ottocento e si concentra sulla riscoperta, da parte di Charles Nodier, della «raison railleuse» (ragione beffarda) e del realismo diderotiano. A partire dalla seconda metà del Novecento si assiste ad un *remake* del dialogo per opera di J. Robert Loy nel volume, *Diderot's Determined Fatalist, a Critical Appreciation of Jacques le Fatalist* del 1950, che segue, analiticamente, una ricerca incentrata sulle principali questioni filosofico-politiche le cui linee rimandano alla filosofia hegeliana nella prospettiva di un "future curse of the definition of the novel

¹ Sulla complessa genesi dell'opera cfr. S. Lecointre et J. Le Galliot, *Introduction a l'établissement du texte*, in D. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, Droz, Genève 1976.

² Cfr. *Jakob und sein Herr aus Diderots ungedrucktem Nachlasse – Jacques e il suo padrone, dalle carte lasciate inedite da Diderot-*, übersetzen von Wilhelm Christhelf Sigmund Mylius, Berlin, Johann Friedrich Unger 1972, 2 voll. In-16. Nell'edizione tedesca viene omissa l'aggettivo *fatalista*. Per ulteriori riferimenti cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, (a cura di) P. Quintili, Nota introduttiva, Bompiani, Milano 2018, p. 5.

³ Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone* (1765-1784). *Introduzione* di M. Rago, Einaudi, Torino 1979, p. 2.

itself”⁴. Differente da questa interpretazione è la lettura suffragata dallo strutturalismo linguistico che fa leva sulle caratteristiche «narratologiche» del dialogo, sul «gioco linguistico» e sul «realismo parodiato» che caratterizza il dialogo⁵. Una interpretazione in chiave sociologica, con ascendenze filosofiche appare grazie a J. Fabre, nell’articolo *Jacques le fataliste: problèmes et recherches* del 1967, in cui vengono messe in luce le fratture relative alla degradazione dell’essere umano (miseria, servitù, alienazione) attraverso una verifica in campo dell’esperienza materialista⁶. Nuove linee interpretative si aggiungono a partire dagli anni Settanta con studi di carattere sociale sviluppati da Francis Pruner che si concentra sui «rapporti di dipendenza» e sulla visione critica dello stato sociale su cui fanno leva i temi come il fatalismo e la mistificazione che si intrecciano con il tema politico. Sul versante letterario-filosofico-politico, che fa del dialogo uno strumento per la filosofia popolare, come dice Ernest Cassirer, dinanzi al quale «nessuno fuggirà», si annovera la commedia teatrale, *Jacques e il suo padrone. Omaggio a Diderot*, scritta da Milan Kundera e pubblicata nel 1971 dopo l’invasione russa della Cecoslovacchia del 1968. Il testo delinea l’idea di “una forma di *euristica ontologica*”⁷, capace di suggerire nuove “direzioni di ricerca che mettono in crisi le idee ricevute, i pregiudizi, le attese ricorrenti della coscienza umana”⁸ attraverso lo svelamento della verità. Sul problema della verità, in relazione agli orizzonti del vero e alla relatività delle cose umane suffragate dalla realtà-finzione, Kundera torna a parlare nel volume *L’arte del romanzo* del 1987. Su questa linea si era già espresso H. Dieckmann nel libro *Il realismo di Diderot* del 1977 in cui sottolinea che lo strumento della demistificazione è, per Diderot, un’esigenza di *verità*⁹. Ebbene, se nell’ambito della filosofia politica e sociale, l’attenzione per Diderot è stata rivolta principalmente al dialogo il *Nipote di Rameau* nella linea interpretativa tratteggiata da Alessandro Ferrara che ha indirizzato il dialogo verso una lettura intenta a recuperare la natura del sé plurale in difesa dell’unità del soggetto

⁴ Cfr. J. R. Loy, *Diderot’s Determined Fatalist, a Critical Appreciation of Jacques le Fataliste*, Columbia University Press, London 1950.

⁵ Cfr. R. Laufer, *La structure et la signification de Jacques le Fataliste*, “Revue des Sciences Humaines”, fasc., 112, ottobre-dicembre 1963, pp. 517-535.

⁶ Cfr. J. Fabre, *Jacques le fataliste: problèmes et recherches*, “SVEC”, vol. 56, Genève 1967, pp.485-499.

⁷ Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, cit., p. 7.

⁸ *Ibidem*

⁹ Cfr. H. Dieckmann, *Il realismo di Diderot*, Laterza, Roma-Bari 1977.

e dell'etica dell'autenticità¹⁰, l'attenzione per *Jacques il fatalista e il suo padrone*, escludendo il volume di R. Loy del 1950, ritorna con il lavoro di E. Koehler, *Est-ce qu'on sait où l'on va?* del 1965 in cui l'analisi del dialogo è incentrata sullo studio della filosofia politica hegeliana fondata sulla dialettica servo-padrone¹¹. Queste linee interpretative, seppur diverse tra di loro, uniscono la carica dei contenuti del dialogo. Indubbiamente l'intera articolazione e l'apparato teoretico del dialogo, che rimanda alla filosofia hegeliana, fa da ponte tra l'una e l'altra interpretazione, ma la convinzione che il dialogo suggerisca al lettore contemporaneo nuove chiavi di lettura, si desume da alcune analogie che ripropongono «l'enigma dell'accettazione e della sottomissione» che fa riflettere sulle difficoltà che caratterizzano il nostro tempo in cui le disparità sociali, responsabili dell'infelicità collettiva che assedia le nostre società, seminano sfiducia e indeboliscono la coesione sociale suffragata da un pensiero al negativo che genera nuove forme di disuguaglianza dominate da stereotipi e pregiudizi¹².

2. Modulazione teoretica del dialogo

Per quanto complessa possa apparire la costruzione dell'identità di Jacques e la sua qualifica, «il fatalista», in relazione al generico appellativo «il suo padrone», gli indizi della costruzione del dialogo, come lo stesso *incipit* trovano spunto dalla lettura del capitolo XIX del volume VIII del romanzo di Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*¹³, che Diderot fece nell'edizione inviata dall'autore inglese al barone d'Holbach e la cui traccia compare nelle prime battute del dialogo¹⁴. La

¹⁰ Cfr. A. Ferrara, «Uscita 22» e le altre obiezioni contro la critica decostruzionista del soggetto, in "Iride", XXVIII, 75, maggio-agosto 2015, pp. 241-258. Sulla stessa linea in relazione alla natura del sé plurale e alla declinazione dialettica della politicità cfr. E. Graziani, *L'erosione del paradigma della soggettività. Tra individualità e singolarità: il Rameau di Diderot*, in "La società degli individui", n. 61, anno XXI, 2018, pp. 138-152.

¹¹ Cfr. E. Koehler, *Est-ce qu'on sait où l'on va?* in "Romanistisches Jahrbuch", n. 16, 1965, pp. 128-148.

¹² Sul versante della psicologia sociale cfr. C. Volpato, *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2019.

¹³ Diderot venne a conoscenza del romanzo dal barone d'Holbach, amico di Sterne, nel 1764. Il romanzo, *Vita e opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo*, inizialmente venne pubblicato a puntate, la prima edizione completa dei volumi I-IX, è del dicembre 1759. Il nome del personaggio eponimo, Tristram, che è il narratore stesso che commenta le disgraziate vicende della sua famiglia, è seguito dal termine dialettale dello Yorkshire, *Shan* o *Shandy*, che significa *instabile* o *confuso*. Per traslato Diderot si serve di un eponimo per dare nome al protagonista del suo dialogo, Jacques che, nella lingua francese trae origine dal sostantivo *jacquery*, termine che indica, in senso dispregiativo il soprannome che veniva dato al servo-contadino protagonista della rivolta contadina del 1358 esplosa nelle campagne vicino a Beauvais.

¹⁴ Così si legge: Jacques «Il mio capitano aggiungeva che ogni pallottola che parte da un fucile ha il suo indirizzo». La stessa frase si trova nel romanzo di Stern in cui la sorte-destino di Trim (la pallottola che lo rese invalido al servizio), per

modulazione teoretica che lo caratterizza, tuttavia, trova ampi riscontri nel saggio *Réfutation de l'Homme d'Helvétius* scritto da Diderot nel 1773. La confutazione ivi contenuta non è volta alla concezione materialistica, ma alla riduzione meccanicistica del materialismo nella formulazione dei postulati rigidi e schematici prospettati da Helvétius nella sua opera, *De l'homme*, pubblicata postuma nel 1772¹⁵. Sarà proprio la lettura critica del pensiero helvétiano a condurre Diderot alla rielaborazione del testo, nella convinzione che, per comprendere la complessità del reale, in particolare la diversità che contraddistingue “l'individuo nella specie e lo caratterizza nella sua irripetibile unicità”¹⁶, è necessario un raffronto delle nostre rappresentazioni con la realtà in modo da decidere autonomamente ciò che può essere reputato vero oppure falso. Quindi, ad una forma di determinismo statico, caratterizzato da leggi necessarie e universali, Diderot contrappone una concezione della natura umana dotata della potenzialità di conoscere se stessa. Prospetta, così, l'immagine di un soggetto che è ancora *in fieri* all'interno di una società che non è conciliata con se stessa, anzi, mette in dubbio il senso degli accadimenti della vita facendo riflettere sulla dimensione teoretica della verità e su chi si approfitta per piegarla ai propri scopi. Comprendere, quindi, l'attualità di questa narrazione, significa comprendere i diversi tipi di lettura del dialogo che si intersecano con la densità concettuale della filosofia hegeliana.

3. L'approdo hegeliano

In *Wer denkt abstract?*¹⁷ scritto e pubblicato nel 1807 in concomitanza alla stesura della prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel affronta le difficoltà concernenti il «pensare astratto». Al di

traslato costituisce il filo conduttore del destino di Jacques. Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, cit., p. 95, nota 2.

¹⁵ Tra i collaboratori dell'*Encyclopédie* che professano una filosofia materialistica, Claude Adrien Helvétius (1715-1771), si distingue per avere desunto dalle premesse materialistiche e sensistiche che l'unico movente della condotta umana è l'interesse individuale. Come per l'individuo è buono ciò che soddisfa i suoi bisogni, così per la società è buono tutto ciò che torna a suo vantaggio. Vede nell'educazione e nella legislazione, lo strumento capace di indirizzare il naturale egoismo degli individui all'interesse comune, prescindendo da pregiudizi, interessi e precedenti consuetudini. Definisce i mezzi con cui far passare un popolo dallo stato di malessere a quello di benessere enunciando trentuno questioni riguardanti il problema della buona legislazione. Cfr. C.A. Helvétius, *De l'homme*, IX, 1, 2; “Id.” *De l'esprit*, II,5, 15.

¹⁶ Cfr. D. Diderot, *La teoria e la pratica dell'arte*, a cura di A. La Torre, Bulzoni, Roma 1977, p. 471.

¹⁷ L'articolo venne inserito nel 1835 nel secondo volume dei *Werke* (Vermischte Schriften Reslin, 1835) a cura di D. F. Forster e D. L. Boumann. La datazione del testo rimase però imprecisata. Solo nel 1930 Struttgart lo inserì nel volume XXVI della sua edizione datandolo al periodo tardo berlinese desumendo che il testo era stato scritto per un giornale locale. La data della prima pubblicazione del 1807 è confermata dall'articolo di H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels*, in “Hegel Studien”, IV, 1967, p. 173. La prima traduzione in lingua italiana è G. W. F. Hegel, *Wer denkt abstract*, in “Rinascita”, XIV, 1957, n. 1-2, pp. 33-35. Una seconda edizione, filologicamente più attendibile, condotta sugli “Hegel

lità delle controversie sulla data di redazione dell'articolo (che nasce come un *pamphlet* da destinare ad un giornale locale) sin dalle prime righe si scorge una profonda attenzione del filosofo ad alcuni temi cruciali in quegli anni che trovano affinità con il dialogo di Diderot. In particolare il problema della costituzione del soggetto concreto a fronte della negazione del giudizio astratto, la disputa teologica dinanzi alla quale si accentua il tramonto della metafisica, l'avvento della società borghese foriera di nuovi bisogni che attestano una età di crisi in cui si perdono le prove dell'esistenza umana e si trasformano le strutture sociali. In un certo senso, l'idea di un procedimento razionale che mette in relazione le conoscenze, fugge dinanzi alla metafisica che pone la verità come termine, oggetto di un rispecchiamento conoscitivo, morale e politico dettato da un ordine che indirizza la vita umana e l'ordinamento della terra. Se la deduzione «curva» i molteplici punti di vista, per indirizzare qualcosa o qualcuno occorre avere un piano preciso e una sequenza adeguata in modo da dare garanzie per il futuro. Ma «come può essere l'uomo a indirizzare se stesso e gli altri se è privo non solo della capacità di avere un piano con la scadenza risibilmente breve di, diciamo mille anni, ma non riesce nemmeno a dare garanzia di quello che gli accadrà l'indomani?»¹⁸. Sulla base di questa domanda, che porta Michail Bulgakov a combinare la rotta dei suoi personaggi dinanzi alle prove impresse nel decreto del destino, si innesca la questione hegeliana dell'astratto i cui prodromi si individuano già nella tormentata riflessione di Diderot i cui dubbi si celano nella fitta trama delle narrazioni che animano il viaggio di Jacques e il suo padrone all'interno di una cornice in cui la realtà appare mistificata e la verità si manifesta «fredda, comune e piatta in quanto ha i suoi lati piccanti»¹⁹. Ma di quale realtà si tratta? È quella del bel mondo, di cui Diderot ci dà una anticipazione nel dialogo in cui il protagonista, Jacques, vive la sua vita e quella del suo padrone attraverso un rapporto di dipendenza; anzi, il suo padrone, abbagliato dalle storie degli amori di Jacques, costruisce la propria vita in funzione di quella del suo servo, sia nel giudicare la realtà, sia avvicinandosi al vero senza comprendere, però, che il vero è l'intero, cioè il quotidiano che si manifesta problematicamente. In un certo senso, è la vita

Studien" è quella curata da F. Valori, nel 1980 all'interno della collana "Opuscoli filosofici" diretta da A. Negri. L'ultima traduzione con *Introduzione* e un *Saggio di analisi e commento Hegel e l'astratto*, è quella a cura di F. Valagussa, Edizioni ETS, Pisa 2014.

¹⁸ Cfr. M. Bulgakov, *Il maestro e Margherita*, Feltrinelli, Milano 2019, p.42. Lo scrittore russo nel dialogo tra i due protagonisti del romanzo, Berlioz e Bezdomnyj, tematizza la tormentosa riflessione sulle prove dell'esistenza di Dio, facendo riferimento alle *Quinque vie* di Tommaso d'Aquino.

¹⁹ Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone* (1765-1784), Garzanti, Milano 2000, p. 125.

della coscienza che si fa verità e cerca di superare la non-verità. La coscienza distingue l'inquietudine del vero dalla non-verità e, nell'impossibilità di conseguirla cerca il superamento di ogni visione astratta in cui il soggetto è scisso dalla realtà e dalla concretezza. «*Sauve qui peut*», scrive Hegel nell'*incipit* del saggio, usando un francesismo ad effetto quasi omaggiando Diderot. Ma come può il soggetto (Jacques il fatalista) arrivare alla concretezza fuggendo la metafisica se la sua idea è ferma nella convinzione dell'esistenza del «grande rotolo dell'universo» che contiene tutta la verità e spesso il suo pensiero si ingolfa “in una metafisica molto sottile e forse anche assai vera”²⁰? Solo astrazione dopo astrazione (i cui passaggi sono scanditi dalle sue storie e dalle tante conversazioni) Jacques giunge alla concretezza che si manifesta nella vita reale. Ma quale significato assume la realtà se naviga nell'astrattezza delle sue storie e si arresta dinanzi all'accidentalità di un avvenimento giudicandolo esteriormente? In questo modo si annienta il movimento del pensiero che viene coperto dalla coltre delle convinzioni comuni che si radicano all'interno della società. Così prevale una sorta di diffidenza governata dal pregiudizio. Per spiegare questa asserzione, la storia dell'omicida condotto alla forca²¹ narrata da Hegel, assume rilevanza per comprendere come il pregiudizio possa essere considerato una forma di astrazione che non viene negata dalla società in quanto ha una funzione di neutralizzazione del reale e di scissione dal vero. In un certo senso Hegel ricalca la scena diderotiana in cui la conversazione tra Jacques, il suo padrone e la signora ostessa del *Gran Cervo*, che racconta le vicissitudini del marchese des Arcis e Madame de La Pommeraye, “vedova di buoni costumi, di nobile nascita ricca e altera”²², pone in relazione alcuni temi moraleggianti sull'incostanza del cuore umano e sulla frivolezza dei giuramenti che generano curiosità e attenzione nella gente che

²⁰ Ivi, p. 109.

²¹ “Dunque, un omicida viene condotto alla forca. Per la gente comune costui non è nient'altro che un omicida. Alcune signore, forse, osserveranno che si tratta di un uomo forte, bello, interessante. Quella gente trova questa osservazione raccapricciante: cosa? Un assassino bello? Come si può essere così malpensanti e chiamare bello un omicida? [...] Un conoscitore di uomini si mette alla ricerca del cammino lungo il quale si è svolta la formazione del delinquente e trova nella sua storia una cattiva educazione, una cattiva situazione familiare tra il padre e la madre, una severità immane di fronte a qualsiasi lieve mancanza di quest'uomo, cosa che lo irritò contro l'ordine civile, una prima reazione contro quest'ordine che lo mise al bando e gli rese possibile mantenersi da quel momento soltanto con il delitto”. Cfr. G. W. F. Hegel, *Chi pensa astrattamente? Saggio di analisi e commento...*, cit., p. 19-21.

²² La storia è narrata con lo stile della satira e accento ironico, dall'ostessa che, all'interno del dialogo rappresenta la sintesi del parlare della gente comune che pensa astrattamente. Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, cit., pp. 170-190. L'ostessa costituisce l'emblema della sintesi «del pregiudizio dell'epoca» che caratterizzava «quella leggera coltre che domina in realtà le coscienze e non permette di liberarsi del pensiero astratto». Cfr. G. W. F. Hegel, *Chi pensa astrattamente? Saggio di analisi e commento...*, cit., p. 53.

assume una posizione fondata sul pregiudizio che, come una coltre, domina le coscienze. La superficialità che si insinua nella visuale di un giudizio che la gente assume come vero, genera una amplificazione che perde di vista le ragioni profonde che sono alla base di un atto. In questo caso non si realizza la conciliazione della società per il fatto che la profondità (il giudizio) non coincide con la superficie. Ovvero i singoli giudizi se sono avvolti nell'immediatezza sono preda dell'astratto che si stratifica nella società. Ma di quale tipo di società? In quella in cui predomina l'uomo incolto. In questo tipo di società che ruolo gioca, allora, il pensiero e la riflessione? Per Hegel il pensiero scava al di sotto delle convenzioni e delle nozioni comuni, si pone come superamento della superficialità del sentire. In questo modo, l'eco del mito della caverna descritto da Platone nel VII libro della *Repubblica* torna utile per riaffermare l'idea che "il pensiero si configura innanzitutto come superamento del comune sentire"²³. La superficialità delle opinioni e delle osservazioni riduce, in un certo senso, le credenziali della verità come *alétheia* (verità vera) che è in contrasto con il mondo della *doxa*²⁴ e delle false opinioni e con una verità nascosta sotto il velo della mistificazione.

4. Il vero come rappresentazione del «delirio bacchico»

Ora, se non consideriamo Jacques come la rappresentazione di un *regressus in indefinitum* ma come il personaggio frutto della fantasia di Diderot, dotato di un intelletto calcolante in grado di sostenere i molteplici punti di vista e che, pur trovandosi sul baratro dell'astratto, riesce a trovare una conciliazione con il mondo della realtà, in che modo fa valere la sua pretesa di verità che nel filtro delle sue storie è menzogna? Henri Coulet sostiene che "in realtà siamo condotti a pensare che sotto la pretesa di verità di Jacques, c'è una menzogna"²⁵. Ma questa verità è una delle variegata rappresentazioni della realtà che si presenta all'individuo all'interno della società in cui valgono i rapporti di verità-finzione. Spetta poi all'individuo saper discernere il vero dal falso e trovare forme di conciliazione. Jacques, in fin dei conti, trova una conciliazione con il suo *maître* e regge i rapporti oggettivi di forza così come si manifestano nella vita sociale e politica. Ma tale conciliazione si

²³ Ivi, p. 51.

²⁴ Sulla concezione di verità come *alétheia* cfr. A. Ferrara, *Sideways at the entrance of the cave: A pluralist footnote to Plato*, in "Philosophy and Social Criticism", vol. 45 (4), 2019, pp. 390-402.

²⁵ Cfr. H. Coulet, *Le roman jusqu'à la Revolution*, Colin, Paris 1973, p. 513.

realizza per gradi, attraverso percorsi tortuosi superando le astrattezze in vista della comprensione concreta del vero che gli appare come un “delirio bacchico in cui non c’è membro che non sia ebbro”²⁶. Ma come la potenza del vero si incontra con la verità, con la potenza del tutto, dell’intero? Quando la potenza della verità uccide le forme di un giudizio stereotipato fatto di generalizzazioni che colpiscono, tanto il singolo individuo quanto una categoria o gruppo di persone, sulla base di una profonda alterazione dello statuto ontologico della conoscenza. Si infrange, per così dire, il principio di sostanzialità del vero. Il vero è da intendersi, seguendo l’interpretazione di A. Kojève, “non solo come sostanza ma come soggetto”²⁷ che si riappropria delle sue qualità. È questo il passaggio che apre il pensiero hegeliano alla filosofia politica e sociale, densa di realismo, in cui compare la relazione servo-padrone, l’incontro-scontro di due soggettività. L’interesse di Hegel per il dialogo diderotiano è così rivolto agli esempi di vita quotidiana rappresentativi della società francese di quegli anni e si pongono come materiali per la costruzione di un discorso più complesso. Il riferimento è alle considerazioni annotate da Hegel sulla condizione in cui versa il servo che ha un padrone “di basso rango a livello sociale e di poche risorse” rispetto a quello che presta servizi a “un signore aristocratico”²⁸, aggiungendo che “il servitore si trova benissimo presso i francesi. L’uomo di rango elevato ha familiarità con il servitore, il francese gli è addirittura buon amico; se sono soli, è il servitore che comanda”, aggiungendo “si veda *Jacques et son maître* di Diderot, il signore non fa nient’altro se non fiutare prese di tabacco e guardare l’orologio e in tutto il resto lascia fare al servitore”²⁹. Se l’analisi del testo conduce immediatamente alla dialettica signoria-servitù sviluppata nella *Fenomenologia dello spirito*³⁰, il riferimento di Hegel al dialogo di Diderot converge verso la banalizzazione dell’astratto nell’immagine del padrone di Jacques intento a fiutare la sua presa di tabacco guardando l’orologio. L’atto in sé simboleggia il tramonto di un ordine sociale consacrato ai riti di una società che nel disordine reale mescola una aristocrazia decaduta e una borghesia nascente. Jacques “svuota progressivamente l’idolo del padrone, ma senza assumerne il

²⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), La Nuova Italia, Firenze 1993, vol. I, p.38.

²⁷ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 529.

²⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Chi pensa astrattamente?* cit., p. 25.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp.153-164.

titolo”³¹. L’asimmetria del rapporto cade quando il padrone vuole imporre il suo comando a Jacques che replica “come signore, dopo avermi abituato per dieci anni a vivere alla pari, da compagni [...]” aggiunge “quando si sa che tutti i vostri ordini non valgono un bel niente se non sono stati ratificati da Jacques; dopo aver unito il mio tanto bene il vostro nome al mio che l’uno non sta mai senza l’altro e tutti dicono Jacques e il suo padrone, improvvisamente volete separarli?”³². In questa cornice dialettica, in cui assume rilievo la rottura di una convenzione sociale strutturata sul rapporto servo-padrone, si sfalda la verità del rapporto dinanzi a una contro-verità che spinge verso una nuova forma di conciliazione che si risolve nelle fattezze del motto “Jacques è stato fatto per voi, e voi foste fatto per Jacques”³³.

5. Verità opacizzata

Se l’implicazione dialettica anticipata da Diderot nel dialogo porta Hegel, attraverso la relazione “dell’uomo comune che pensa ancor più astrattamente” con “l’uomo di rango elevato”, a superare “una concezione astratta in vista di un intendimento concreto del reale”³⁴, per comprendere i termini di questa relazione, occorre approfondire il significato che assume il valore della verità nelle storie narrate da Jacques in antitesi alla pratica di una ‘verità opacizzata’ che dà forma alla mistificazione. Questa implicazione verrà messa alla prova a partire da alcuni argomenti di Jacques che anticipano in qualche modo, la critica fatta dai decostruzionisti al principio che qualifica la verità come *alétheia*. In sostanza, Jacques anticipa alcuni *tópoi* della dimensione performativa della verità proposta, in particolare, da Jacques Derrida che curva la verità in direzione di una concezione pseudologica che denuncia una visione “pragmatista” e “attivista”³⁵ della verità che sfocia nella mistificazione. È in questo modo che Jacques rappresenta l’effetto di una verità opacizzata che si scontra con l’idea di Bene come «legittima legatrice di verità». La strada percorsa da questa idea segue la riflessione che

³¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Chi pensa astrattamente? Saggio di analisi e commento*, cit., p. 80.

³² Cfr. D. Diderot, *Jacques il fatalista ...* cit., p. 238.

³³ Ivi, p. 237.

³⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Chi pensa astrattamente? Saggio di analisi e commento*, cit., p. 78.

³⁵ Cfr. J. Derrida, *History of the Lie: Prolegomena*, in “Graduate Faculty Philosophy Journal”, XIX, n. 2-XX n. 1, 1997, pp. 129-161; trad. it, *Storia della menzogna: prolegomena*, in *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, p. 220.

alimenta la filosofia politica di ascendenza platonica che nonostante la sua erosione, rappresenta come scrive Alessandro Ferrara “influential sources of the Western conservation on philosophy and politics” e contribuisce a scavare il movimento della riflessione che “open to the light across the whole width of the cave” si riversa sui prigionieri che “are like us”³⁶. Così discorrendo, spuntano due posizioni i cui termini possono essere assimilati in Jacques tanto da essere materiali per costruire una doppia relazione teorica. Da una parte si pone l’ipotesi: “se la verità cambia a seconda della necessità» come è possibile «distinguere ciò che è vero e ciò che è falso”³⁷? Dall’altra, riannodandoci alla concezione del termine *truth* come «Idea of the Good» in correlazione al senso dell’aggettivo *true* con valore asseverativo (che afferma ciò che veramente è) come è possibile parlare di verità senza ridurre la realtà ad un unico punto di vista se assumiamo che è costruita su prospettive diverse? Il primo dei due argomenti rimanda al testo di Derrida *Storia della menzogna: prolegomena*, riproposto da Simona Forti. Il testo insiste sulla costruzione analitica del rapporto *verità veracità veridicità* sottolineando che il contrario della menzogna e della mistificazione non è la verità ma la veridicità che consiste nel ‘come dire il vero’. E proprio sulla «fabulazione» della verità, Derrida passa in rassegna “in primo luogo Platone, colui che secondo Nietzsche afferma ‘Io, Platone, *sono* la verità’, poi la promessa cristiana nelle vesti di donna, poi l’imperativo kantiano, ‘la pallida idea di Königsberg’, poi l’alba del positivismo, e infine il mezzogiorno di Zarathustra”³⁸. Ciò acquista rilievo nell’affrontare la casistica della mistificazione e della falsa convenzione e induce a porci una domanda: può la verità essere presentata sotto i veli della menzogna? Jacques prospetta, attraverso digressioni ramificate, storie fittizie e ironia (le due storie degli amori infelici), ambiguità (la storia della Pommeraye), e contraddizioni (la disputa teologica superando ogni residuo di contraddizione metafisica), una rottura della pretesa di verità come *alétheia* nel senso di veracità che esige sincerità e fedeltà, generando una forma di «verità fabbricata» su cui incide la capacità di scelta che, dettata dalla necessità, porta all’autoinganno che è una sorta di “difettività psicologica, cognitiva o emotiva

³⁶ Cfr. A. Ferrara, *Sideways at the entrance of the cave: A pluralist footnote to Plato*, cit., pp. 390-392.

³⁷ Cfr. La costruzione della relazione trae argomento da *La filosofia di fronte all’estremo. Introduzione*, (a cura di) S. Forti, cit., p. XXVII.

³⁸ Ivi, p. 190.

dell'io»³⁹ che si scontra con la verità psicologica dell'uomo “all'estremità della propria solitudine, in un punto che non è mai raggiunto dalla felicità, dalla verosimiglianza, dalla morale”⁴⁰. Ma la verità «fabbricata» non prescinde dal pensare razionale e si trasforma in verità di fatto (che è falsità e menzogna). Si tratta di una verità vulnerabile, trasfigurata e resa necessaria per la stabilizzazione degli affari umani. Come si può allora pretendere nella sfera degli affari umani e delle relazioni umane una verità assoluta? Jacques rappresenta la sintesi tra due facoltà contrarie: il ragionamento come perno delle idee che si connette ai principi di verità e al criterio di razionalità e l'illusione fatalista che falsifica la verità e, come scrive Hannah Arendt “nutre le passioni differenti e naturali degli esseri umani”⁴¹. La fabbricazione di un'altra realtà è un adeguato sostituto della fattualità e l'apprensione della realtà umana dipende principalmente dalla condivisione degli «human affairs». Visto da questo punto di vista, il *self-hoax* di Jacques perde la «difettività psicologica» e acquisisce una sembianza di sincerità che è all'ingresso di un labirinto razionale che non è ancora in grado di accogliere l'idea di una concezione plurale della società fondata su credenziali normative improntate al vero. Innesca un tipo di pregiudizio morale e politico che si trasforma in un inganno a livello sociale. Attraverso Jacques, Diderot anticipa i sentimenti contrastanti di una società giunta al limite di una ontologia millenaria che aveva diviso il mondo in verità e apparenza, realtà e finzione e non aveva previsto che l'ombra del linguaggio pseudologico, ancora oggi, continua a generare false idee che alimentano il sentimento della paura. Il rischio della nostra epoca è quello di camminare sul limite di un sentiero che non distingue il reale dal fittizio. Ciò significa che siamo preda di una forma di mistificazione del reale su cui la manipolazione della realtà genera giudizi e opinioni che non si conciliano con l'idea di comunità in cui gli individui coesistono sulla base di una tolleranza reciproca. E se il motto francese recita *toute vérité n'est pas bonne à dire*, il recupero del valore della verità come *alétheia* rende possibile il recupero del senso civico, dello spirito di collaborazione tra cittadini a tutela di una politica fondata sullo *know-how*.

³⁹ Ivi, p. XXVIII.

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1973, p. 387.

⁴¹ Cfr. A. Arendt, *Verità e politica*, (1954) Bollati Boringhieri, Torino 1995.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567
ISBN 9788857577784



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.