

Claudio D'Aurizio

Alain Badiou e il linguaggio della filosofia tra sofistica e antifilosofia

Abstract. In Alain Badiou's thought, the problem of defining philosophy and the question of its position in the field of practices and knowledge is often addressed through a confrontation and a struggle with some forms of thought that entertain a close relationship with it. Since the late 1980s, following the publication of his masterpiece, *Being and Event* (1988), Badiou started to measure philosophy against what he calls 'Sophistry' and 'Antiphilosophy' to deeply clarify and specify his idea of what philosophy is and does. The first term, sophistry, indicates for Badiou the major adversary of philosophical thought. The paper dwells on certain aspects of the relationship that philosophical practice entertains with these two categories starting from the question of language. This allows to set up some conceptual problems and clarify the theoretical stakes that they contain. Some of the questions that this attempt would like to address are the following: is there a specific language of philosophy? And what are its specific elements? What relations exist between the language of philosophy and the languages of poetry and mathematics (which for Badiou play a crucial role in the emergence of philosophy itself)?

1. La situazione della filosofia

Badiou si è interrogato costantemente sulla questione delle "condizioni" del discorso filosofico e sulla "situazione" contemporanea della filosofia. Essa riveste un ruolo affatto centrale nel suo pensiero e una parte considerevole della sua proposta teorica è intimamente contrassegnata dall'intenzione di sondare le condizioni di possibilità di quella produzione discorsiva che si definisce come filosofia – con la conseguente finalità di precisarne e rilanciarne il senso e la portata nel più ampio panorama delle produzioni discorsive contemporanee. Ciò è evidente sin dalle primissime pagine de *L'essere e l'evento* (1988), notoriamente il suo capolavoro teorico, in cui Badiou pone la propria riflessione in rapporto al più ampio "stato della filosofia" contemporanea. "Ammettiamo che oggi, su scala mondiale", scrive Badiou, "si possa cominciare l'analisi" di tale stato "presupponendo [...] la chiusura di un'intera epoca del pensiero e delle sue poste in gioco"¹.

L'epoca con cui Badiou si confronta è contraddistinta dalla presenza di ciò che egli chiama una "sutura" e di un consenso piuttosto condiviso in merito

1 A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris 1988; tr. it. di P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi (a cura di), *L'essere e l'evento*, Mimesis, Milano 2018, p. 53.

alla “convinzione che non sia concepibile alcuna sistematica speculativa” e dalla consapevolezza che non è più possibile affrontare il “nodo” dell’essere, del non-essere e del pensiero (ovvero il luogo di scaturigine della filosofia) attraverso la “forma” del “discorso compiuto”². Si tratta di un’epoca “complessa, addirittura confusa”, segnata da “periodizzazioni intricate” determinate da “rottture” e “continuità” che sarebbe impossibile “sussumere sotto un unico vocabolo”³. Al punto che essa si definisce tramite l’incrocio di una contemporaneità articolata su più piani che organizzano un “molteplice temporale sfalsato”: il pensiero filosofico è contemporaneo a una “*terza epoca* della scienza”, che fa seguito a quella “greca” e a quella “galileiana”; a una “*seconda epoca* della dottrina del Soggetto” che segue quella del soggetto cartesiano; e a un vero e proprio “*inizio*” rispetto alla “dottrina della verità”, perché si sarebbe dissolta la relazione che collegava direttamente la verità al sapere⁴.

Insomma, siamo dinanzi a un momento in cui occorre riconfigurare il senso del discorso filosofico a seguito delle trasformazioni occorse fra il Diciannovesimo e il Ventesimo. Tuttavia, precisa Badiou, nonostante i numerosi proclami che da ogni parte annunciano la “fine” della filosofia (o della storia), tale momento dev’essere compreso come un’”apertura” del “tempo del pensiero” a “un diverso regime di apprensione”, ovvero a una modalità diversa di concepire le condizioni di possibilità del pensiero filosofico⁵.

All’interno di questo regime di apprensione, dunque, la filosofia annovera fra le sue condizioni non solo la propria storia – il divenire che ha plasmato, fabbricato, tale regime –, ma anche i campi che determinano e hanno determinato questo intrico situazionale. “Il complesso contemporaneo delle condizioni della filosofia abbraccia [...] tutto ciò [...]: la storia del pensiero ‘occidentale’, la matematica

2 Ivi, p. 54. Bisogna sottolineare come la riflessione sulla “situazione” della filosofia sia in Badiou un problema ricorrente che, fedelmente alla sua teoria dell’evento e alla vocazione politica del suo pensiero, viene costantemente ripreso, rilanciato, aggiornato non solo in relazione alle modificazioni e alle fratture che si registrano all’interno del discorso filosofico e dei campi disciplinari a essa contigui (di cui essa non può *costitutivamente* fare a meno), ma anche agli accadimenti e agli avvenimenti che si avvicendano sul piano storico. Testimoniano di ciò i numerosissimi testi e interventi, dalla lunghezza piuttosto varia, che prendono le mosse da eventi o argomenti attuali, quasi sempre scandagliati attraverso una chiave di lettura tesa a mostrarne il portato filosofico. Particolarmente esemplificativi di questa tendenza sono, inoltre, Id., *Le Siècle*, Seuil, Paris 2005; tr. it. di V. Verdiani, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2006; Id., *L’aventure de la philosophie française*, La Fabrique, Paris 2012; tr. it. di L. Boni, *L’avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013. Si considerino poi le diagnosi, con i relativi slittamenti, presentate nei due *Manifesti* pubblicati da Badiou: Id., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989; tr. it. di F. Elefante, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2008²; e Id., *Second Manifeste pour la philosophie*, Fayard, Paris 2009; tr. it. di L. Boni (a cura di), *Secondo manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2010.

3 Id., *L’essere e l’evento*, cit., p. 54.

4 Ivi, p. 55.

5 Ivi, p. 54.

postcantoriana, la psicoanalisi, l'arte contemporanea e la politica"⁶. Eppure, il compito del pensiero filosofico non consiste affatto, per Badiou, nel coincidere con una di esse, né quello di elaborare la loro interezza, bensì il tentativo di "proporre un quadro concettuale" all'interno del quale riflettere la "compossibilità contemporanea" di tali condizioni. La designazione di un tale quadro è dischiusa annoverando fra di esse la stessa "ontologia", intesa "nella forma della matematica pura"⁷. Per Badiou, d'altronde, andando aldilà del "risentimento filosofico" derivante dall'aver formulato ma non risposto alla "questione dell'essere", è necessario comprendere il discorso ontologico attraverso la matematica: come recita uno dei suoi slogan più celebri, "la matematica è l'ontologia"⁸. È la formalizzazione matematica, infatti, che coglie ed esprime la relazione tra uno e molteplice.

Ora, all'interno della cornice sul compito e le condizioni del discorso filosofico tratteggiata ne *L'essere e l'evento* comincia a farsi strada una preoccupazione teorica che ritornerà poi sovente nella produzione successiva di Badiou, ovvero la distinzione fra la filosofia e due disposizioni che egli battezza, rispettivamente, come "sostica" e "antifilosofia"⁹. La figura del filosofo è costantemente accompagnata, sedotta, minacciata da due personaggi (e due atteggiamenti) che, pur disponendosi al suo fianco e pur tentando talvolta di confondersi con essa, immancabilmente ne divergono: il sofista, con la sua "logologia"¹⁰ e la sua continua "variazione linguistica e retorica"¹¹; e l'antifilosofo, con la sua violenta "accusa" nei confronti della concettualità filosofica¹².

A ben vedere, Badiou offre una caratterizzazione variamente sfumata di queste due figure. Inoltre, egli riconosce come questi due atteggiamenti non siano affatto esclusivi dell'epoca contemporanea di cui abbiamo poc'anzi schizzato alcuni tratti

6 Ivi, p. 55.

7 Ivi, p. 56.

8 Cfr. ivi, pp. 56, 65, 68, 72. Un compendio delle posizioni di Badiou sulla matematica è rappresentato dall'agile volumetto: Badiou, G. Haéri, *Éloge des mathématiques*, Flammarion, Paris 2016; tr. it. di M. Losito, *Elogio delle matematiche*, Mimesis, Milano 2017; sulla relazione fra la filosofia di Badiou e la matematica, in un senso generale, si considerino le osservazioni di D. Rabouin, *Tous ensemble ? Sur le rapport d'Alain Badiou aux mathématiques*, in F. Tarby, I. Vodoz (a cura di), *Autour d'Alain Badiou*, Germina, Paris 2011, pp. 81-102.

9 Per una ricostruzione generica dei luoghi testuali di questo confronto fra filosofia, sostica e antifilosofia si può consultare il testo di S. Oliva, *Postfazione*, in Badiou, *L'antifilosofia de Wittgenstein*, Nous, Caen 2009; tr. it. di S. Oliva, *L'antifilosofia di Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2018, pp. 77-89; e P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi, *Il desiderio della filosofia*, in Badiou, *L'essere e l'evento*, cit., p. 16 nota 9. Bisogna inoltre rimarcare come Badiou incontri il problema della distinzione fra sostica e filosofia ben prima de *L'essere e l'evento*. In merito si vedano le puntuali riflessioni su alcuni inediti di Badiou contenute in G. Clemente, *From Platonic Gesture to the Theory of Discourses. On Some Unpublished Notes by Alain Badiou on Philosophical Discourse*, in "Síntesis. Revista de Filosofía", a. V, n. 2, 2022, pp. 29-50.

10 Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, cit., p. 143.

11 Id., *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 103.

12 Cfr. Id., *Nietzsche. L'antifilosofia 1. 1992-1993*, Fayard, Paris 2015; tr. it. di C. D'Auzio (a cura di), *L'antifilosofia 1. Nietzsche. Il seminario 1992-1993*, Mimesis, Milano 2022, p. 231.

generali. Da una parte, la filosofia conosce da lungo tempo il sofista come una sorta di “doppio”, di *sparring partner* necessario al suo esercizio almeno sin dai tempi di Platone – nel segno del quale, com'è noto, Badiou iscrive il proprio progetto filosofico tanto da riconoscerlo esplicitamente come suo “maestro”¹³ – e della sua lotta contro la sofistica greca; dall'altra, l'afflato antifilosofico circola nella storia del pensiero occidentale almeno fin dai tempi di San Paolo di Tarso e della sua “antifilosofia radicale”¹⁴. Il sofista e l'antifilosofo, insomma, sono due contendenti eterni e ineliminabili del filosofo: a tratti sembra che Badiou suggerisca l'ipotesi di una loro intrinseca necessità per l'esercizio stesso della filosofia e per lo sviluppo di un autentico discorso filosofico. Eppure, è proprio a partire dall'apertura contemporanea del pensiero che si dischiude la possibilità di fissare i termini e i lineamenti dei rispettivi campi discorsivi, con le loro frontiere e le loro sovrapposizioni, le reciproche barriere e le loro zone di prossimità. Più precisamente, sono le differenti modalità attraverso cui la filosofia, la sofistica e l'antifilosofia si dispongono nei confronti del linguaggio a costituire un autentico elemento di differenziazione in grado di determinare le specificità e le poste in gioco del discorso filosofico di contro alla “tentazione” sofistica “del sonno beato sul letto delle retoriche”¹⁵ e alla potenza dell'antifilosofia e della sua gioiosa affermazione della vita¹⁶.

2. Tra poema e matema

Prendiamo le mosse da quel che Badiou scrive a proposito della sofistica e della figura del sofista nel *Manifesto per la filosofia* (1989), testo che ricapitola e ripropone in forma abbreviata molte delle tesi de *L'essere e l'evento*, ma che presenta anche alcune puntualizzazioni ulteriori rispetto alla situazione del discorso filosofico contemporaneo e alle sue poste in gioco. Nella *Prefazione all'edizione italiana* (1991), Badiou si sofferma sul personaggio concettuale del sofista, sottolineando come quest'ultimo sia un “avversario specifico” del filosofo che risulterebbe “esteriormente (o discorsivamente) indistinguibile” da quest'ultimo¹⁷. Ambedue, infatti, produrrebbero un discorso che sovrappone due ordini di finzioni distinte: quelle “di sapere”, che imitano il discorso scientifico e, più precisamente, quello matematico, e quelle “d'arte”, che imitano la poesia¹⁸.

13 Come afferma risolutamente in un'intervista: “Sì, Platone è il mio maestro” (L. Adler, A. Badiou, *La philosophie, le théâtre, la vraie vie*, Éditions Universitaires d'Avignon, Avignon, p. 59, trad. nostra).

14 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; tr. it. di F. Ferrari, A. Moscati, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 2010², p. 47.

15 Id., *L'avventura della filosofia francese*, cit., p. 145.

16 Cfr. Id., *L'antifilosofia 1. Nietzsche*, cit., pp. 121-123.

17 Id., *Prefazione all'edizione italiana* (1991), in Id., *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 22.

18 Cfr. *ivi*, p. 20.

Prima di confrontare il sofista e il filosofo per comprendere quale sia il piano a partire da cui è possibile distinguere i rispettivi discorsi, è opportuno soffermarsi su quest'ultimo punto. Come abbiamo accennato in precedenza, la scienza e la poesia, assieme all'amore e alla politica, ovvero quelle che Badiou nomina "procedure generiche" o "procedure di verità", sono le condizioni da cui procede la filosofia¹⁹. Sono esse, infatti, le uniche procedure "suscettibili di produrre verità" dal momento che "non c'è verità se non scientifica, artistica, poetica o amorosa"²⁰. Ogni verità, all'interno di queste procedure, scaturisce da un *evento* che accade, eccedendo e modificando una situazione.

La filosofia, pertanto, non ha affatto il compito o la funzione di generare la verità. Essa, afferma risolutamente Badiou, non produce "di per sé [...] alcuna verità", tant'è vero che si può legittimamente obiettare: "chi può citare un solo enunciato filosofico di cui abbia senso dire che è 'vero'?"²¹. Eppure, al tempo stesso, Badiou sostiene che "l'unica questione della filosofia è proprio quella della verità"²². Il compito del filosofo, allora, non è quello di *produrre* verità, bensì piuttosto quello di *predispore* un "sito concettuale" dove rendere possibile "la compossibilità delle procedure generiche"²³, quello di *effettuare* la "libera edificazione di uno spazio" all'interno del quale le "nominazioni degli eventi che indicano la novità delle quattro condizioni" possano "inscrivere" e affermarsi²⁴. Insomma, la filosofia crea lo spazio per la verità, ma non la produce.

Ora, pur senza addentrarci ulteriormente nella teoria badiouiana della verità²⁵, che pure richiederebbe numerose precisazioni, sia sufficiente rimarcare come la sovrapposizione di finzioni di sapere e d'arte cui ci siamo riferiti poco più su sia costitutiva della filosofia nella misura in cui, sin da sempre, essa "si situa tra la matematica e la poesia"²⁶. O meglio, sin da Parmenide – e successivamente, grazie alla raffinazione platonica delle sue tesi. Prima di Socrate, afferma, "la filosofia è emersa all'interno di un linguaggio che era ancora poetico", risultando "molto più vicina alla poesia che alla matematica"²⁷. Al contrario, attraverso Parmenide, prima, e Platone, poi, il filosofo pone il proprio discorso in una posizione equidistante da quello poetico e da quello matematico. Parmenide è salutato da Badiou come il "fondatore" della filosofia, intesa come una nuova disciplina, non perché abbia af-

19 Cfr. *ivi*, pp. 33-40; *Id.*, *L'essere e l'evento*, cit., p. 69-71.

20 *Id.*, *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 36.

21 *Ibidem*.

22 *Ivi*, p. 38.

23 *Ivi*, p. 43.

24 *Ivi*, pp. 59-60. "La filosofia è il luogo di pensiero in cui si enuncia il 'c'è' delle verità e la loro compossibilità" (*Id.*, *Prefazione all'edizione italiana*, cit., p. 20).

25 "Verità", lo ricordo, è il nome generale che la filosofia dà [...] all'insieme delle produzioni nel tempo e nello spazio di qualcosa che può, per delle solide ragioni, prendere di avere un valore universale" (*Alain Badiou par Alain Badiou*, Presses Universitaires de France, Paris 2021, p. 31, trad. nostra).

26 *Ivi*, p. 86.

27 *Ivi*, p. 82.

frontato il problema dell'essere e del non-essere, bensì perché ha posto la sua “vaticinazione poetica” sotto il segno di ciò che appare come il suo opposto, “ovvero il rigore universale assoluto delle procedure matematico-logiche”²⁸. Il pensiero greco, in tal senso, non ha “inventato il poema” come forma d'esposizione filosofica; piuttosto l'ha “interrotto”, attraverso “il matema”, sebbene tale poema, per quanto “interrotto dall'evento greco”, non sia in realtà mai completamente “cessato” – “la configurazione ‘occidentale’ del pensiero combina l'infinità cumulativa dell'ontologia sottrattiva e il tema poetico della presenza naturale”²⁹.

Del linguaggio poetico il filosofo tratterà “la bellezza del linguaggio”, la sua “potenza seduttrice” e la sua capacità di presentare e modificare i concetti attraverso “un approccio finzionale alla loro nascita e alla loro storia”³⁰. La stessa condanna platonica della poesia è da intendersi, secondo Badiou, esclusivamente in riferimento alla poesia “mimetica”, nella misura in cui il filosofo non deve imitare bensì creare³¹. Di ciò, d'altronde, testimonierebbe lo stesso impiego platonico del mito³².

Dal linguaggio matematico, al contrario, il filosofo trarrà innanzitutto vigore grazie al ricorso alla formalizzazione. I simboli, le lettere, le figure e le formule cui fa ricorso il matematico, le dimostrazioni e le simbolizzazioni ch'egli produce, veicolano “il potere della lettera, delle pure lettere”³³. Soprattutto, il linguaggio della matematica è necessario per il filosofo nella misura in cui gli consente di *dimostrare* le sue tesi, seguendo la concezione della “matematica dimostrativa” inaugurata dai Greci, quella in cui “ogni proposizione [...] dev'essere accompagnata da una prova”³⁴.

Da una parte, dunque, il potere del discorso, dall'altra quello della lettera.

Il linguaggio della filosofia, però, ed è bene rimarcarlo, non deve mai appiattirsi totalmente – e d'altronde, anche volendo non potrebbe nemmeno farlo, pena la perdita della propria specificità – su quello di nessuna di queste due procedure, né sul linguaggio dell'arte, né su quello della matematica. Costitutivamente, la sua posizione è nel mezzo:

28 Id., *Parménide. L'etre I – Figure ontologique. 1985-1986*, Fayard, Paris 2014, p. 10, trad. nostra. Ma altrove Badiou corregge la definizione riferendosi a Parmenide come al “protofondatore della filosofia” (Id., *Logiques des mondes. L'Être et l'événement, 2*, Seuil, Paris 2006; tr. it. di P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi (a cura di), *Logiche dei mondi. L'essere e l'evento, 2*, Mimesis, Milano 2019, p. 677).

29 Id., *L'essere e l'evento*, cit., p. 194.

30 *Alain Badiou par Alain Badiou*, cit., p. 84.

31 “Platone non si oppone alla poesia in quanto tale. Accetta la poesia, a condizione che non sia mimetica” (*Ibidem*).

32 E, beninteso, testimoniano direttamente in tal senso soprattutto lo stesso stile di Badiou – che in più luoghi mescola formule ontologico-matematiche e definizioni letterarie – e la sua variegatissima produzione letteraria, che conta alcuni romanzi e numerose *pièces* teatrali. D'altronde, il primo libro pubblicato da Badiou è un romanzo, Id., *Almagestes. Trajectoire inverse I*, Seuil, Paris 1964.

33 *Alain Badiou par Alain Badiou*, cit., p. 85.

34 Id., *Éloge de la philosophie. Roman – Théâtre – Leçons*, Flammarion, Paris 2023, p. 60, trad. nostra.

non c'è mai stato un filosofo che abbia scritto interamente nel linguaggio matematico, perché la filosofia, anche quand'è dimostrativa, non raggiunge mai un tale livello di formalizzazione. Il sogno o l'idea di una filosofia puramente matematica, che sarebbe scritta unicamente in lettere e in simboli e in cui tutte le frasi sarebbero dei teoremi è impossibile [...]. Essa ha bisogno del senso delle parole. Può cessare d'essere dimostrativa, ma non può essere interamente formalizzata. È per questo che la filosofia si situa tra la matematica e la poesia³⁵.

Tuttavia, bisogna ora domandarsi quali motivazioni determinino la posizione del linguaggio della filosofia necessariamente nel mezzo dei due assi discorsivi della creazione poetico-letteraria e della dimostrazione scientifico-matematica. Una delle pubblicazioni più recenti di Badiou, *l'Éloge de la philosophie* pubblicato nell'ottobre del 2023, fornisce una chiave interpretativa particolarmente chiara ed efficace per rispondere a tale quesito. Durante la seconda giornata di discussione (delle dieci di cui si compone il libro), i protagonisti del dialogo dibattono sulla definizione della filosofia e sulle condizioni della sua apparizione storico-geografica (“È esistita la filosofia nell'antica Cina? o in Africa prima della colonizzazione? O anche, c'era la filosofia in Grecia prima di Socrate, Platone, e Aristotele?”³⁶ si domanda Tocéras, il protagonista principale dei dialoghi che, in maniera per niente casuale, si contrappone lungo tutto il dialogo a Clésacalli, esplicitamente nominato come sofista). Per riconoscere il discorso filosofico, affermano progressivamente i personaggi, occorre rintracciare dei “requisiti” che siano in grado di differenziarlo da tutte le altre formulazioni discorsive esistenti, non solo dalla religione, dalla scienza, dalla poesia e da tutte le altre strutture del discorso della cultura occidentale, ma anche dalle forme di elaborazione dell'esperienza umana che l'antropologia contemporanea ci ha aiutato a conoscere, come le mitologie amerindiane, le forme di sapienza e di saggezza orientali, e così via.

Il primo requisito, spiega Badiou per bocca di Tocéras, è la libertà di pensiero e di discussione necessariamente appartenenti a ogni enunciato filosofico: “la filosofia è una proposizione intrinsecamente aperta alla discussione”³⁷. Il filosofo deve esprimere liberamente una posizione che può essere liberamente discussa, dibattuta, contestata, confutata, e così via. In tal senso, prosegue Badiou, la filosofia “può nascere solo in un contesto democratico”³⁸. Il secondo requisito, invece, è la regolamentazione necessaria al suo esercizio. La libertà “selvaggia” di pensiero che appartiene al discorso del filosofo dev'essere, in qualche misura, inquadrata e dialettizzata attraverso una “legge comune” accettata da coloro che discutono: in un contesto democratico, “affinché ciascuno possa partecipare alla discussione filosofica è richiesto necessariamente che esistano un quadro logico comune e una

35 *Alain Badiou par Alain Badiou*, cit., pp. 85-86.

36 Id., *Éloge de la philosophie*, cit., p. 45.

37 Ivi, p. 51.

38 Ivi, p. 55.

legge comune della razionalità”³⁹. In tal senso, si può riassumere affermando che i primi due requisiti per la comparsa e l'esistenza della filosofia siano, rispettivamente, la democrazia e la matematica. La prima ispira la libertà d'espressione, la seconda fornisce il modello di un quadro logico e “legale” all'interno del quale la prima può esercitarsi⁴⁰.

Allargando leggermente le maglie dell'argomentazione di Badiou, inizia a divenire visibile una dialettica che ripropone ciò che abbiamo osservato in precedenza: la necessità per il discorso filosofico di comporsi tramite la congiunzione di libertà e legge, di un momento creativo e di un'istanza regolamentatrice, adombra già l'idea di un linguaggio che restituisca l'unione, a tratti paradossale, di questi due aspetti: “una filosofia si presenta sempre come un miscuglio ben strano tra l'assoluta libertà d'espressione e l'assoluto potere di una legge logica”⁴¹. In altri termini, se il linguaggio della filosofia partecipa *contemporaneamente* del *poema* e del *matema* ciò dipende in primo luogo dai requisiti che dettano la sua nascita, il suo esercizio e la sua sopravvivenza.

Ma c'è di più. Procedendo con l'indagine dei requisiti della filosofia, il terzo individuato dalla disamina di Tocéras è la “possibilità dell'universalità”. Come dimostra lo schiavo del *Menone* platonico, la filosofia “si rivolge a tutti” senza alcun pregiudizio⁴². Il discorso filosofico, in tal senso, deve costituirsi attraverso la possibilità di riguardare e intrattenere chiunque, senz'alcuna distinzione relativa alla classe sociale, al sesso o all'identità nazionale. Conseguentemente, da questa pretesa d'universalità deriva anche il quarto requisito della filosofia, che è esattamente quello relativo *alla sua lingua*: “in filosofia, nessuna lingua può essere considerata come sacra. Non esiste nessuna lingua propria alla filosofia”; e *al suo linguaggio*: “il linguaggio filosofico è indefinibile [...] è *essenzialmente* impuro”⁴³. Il quarto requisito del discorso filosofico, dunque, è quello di non appartenere a una lingua particolare (né il greco antico o il latino, né il tedesco o il francese) e di non aderire a nessuna prescrizione, di non obbedire a nessuna classificazione.

In filosofia [...] dobbiamo accettare l'idea che tutto sia possibile. In fin dei conti l'invenzione della filosofia è anche l'invenzione di qualcosa che va al di là delle forme normali del linguaggio, al di là delle classificazioni e delle differenze. In filosofia possiamo passare dalla matematica alla poesia, e dalla poesia alla retorica politica o alle soavi dichiarazioni dell'amore, il che è assolutamente paradossale! Eppure, sussiste all'interno

39 Ivi, p. 57.

40 È vero, nota Badiou, che apparentemente “la matematica non è particolarmente democratica” e che spesso essa prescrive semplicemente di “obbedire alla legge” (ivi, p. 60). Eppure, le regole matematiche sono finalizzate alla pratica di una creazione inventiva. A suo giudizio la matematica greca esibisce esemplarmente la condizione di una “congiunzione dell'invenzione creatrice e della potenza della legge” (*Ibidem*) – ed è ciò che spiega perché la filosofia sia nata in Grecia.

41 Ivi, p. 59.

42 Ivi, pp. 61-62.

43 Ivi, pp. 68-70.

di questa impurezza, di questo miscuglio paradossale, qualcosa che costituisce una vera comunicazione, una vera trasmissione⁴⁴.

Quest'ultime affermazioni permettono di far ritorno alla tesi di Badiou da cui abbiamo preso le mosse per comprenderla da un'altra prospettiva. L'idea che il linguaggio filosofico combini finzioni d'arte (*poema*) e finzioni di sapere (*matema*) non è una prescrizione o una regola, ma piuttosto qualcosa che suona come la constatazione di un'esigenza, di una necessità. L'enunciazione filosofica è generata a partire da una posizione di *libertà* assoluta ma richiede una *regola logica* che costituisca il terreno comune per poter essere discussa; in tal modo, essa può assurgere all'*universalità*, senza legarsi ad alcuna *lingua* particolare. Pertanto, se il linguaggio filosofico fa costitutivamente affidamento sulla poesia e sulla matematica, se la filosofia è segnata sin dalla sua nascita dalla forma di un poema sottomesso al rigore universale assoluto delle procedure logico-matematiche, ciò dipende dalla sua natura, quella di un gergo costitutivamente paradossale che attinge a tutte le risorse disponibili per poter generare lo spazio d'affermazione di una verità.

3. "Nemico fraterno, gemello spietato"

Fin qui abbiamo considerato in che modo Badiou concepisce le modalità e i criteri attraverso cui il linguaggio filosofico deve costituirsi. Come accennato, però, ciò non consente la differenziazione della filosofia dalla sofistica, perlomeno da un punto di vista discorsivo, esteriore, poiché entrambi fanno ricorso agli stessi strumenti e alle stesse risorse. Da una parte, scrive Badiou, "sussiste una paradossale complicità tra poesia e sofistica: la poesia è la dimensione segreta, esoterica, della sofistica, poiché spinge alle estreme conseguenze la flessibilità, la variabilità della lingua"⁴⁵. Il sofista, proprio come il filosofo, non estromette la parola poetica dal proprio discorso. Al contrario, la poesia scorre sotterranea in esso, come a una risorsa segreta. Dall'altra, il sofista non esita a recuperare e impiegare alcuni elementi del discorso matematico e di quello scientifico per supportare le proprie tesi.

Se il sofista è un "doppio" del filosofo, il suo "avversario specifico"⁴⁶, "nemico fraterno" o "gemello spietato"⁴⁷, è perché i due sono, a prima vista, indistinguibili. La loro differenza dev'essere colta su un altro piano, quello del *soggetto*. "Soggettivamente", scrive Badiou, il sofista si contrappone al filosofo perché "la sua strategia linguistica mira a dare un'economia di ogni asserzione positiva concernente le verità"⁴⁸. In altre parole, mentre il filosofo cerca di cogliere la verità tramite

44 Ivi, p. 71. A questi quattro requisiti si aggiunge il quinto, quello della "trasmissione" della filosofia: (cfr. ivi, pp. 76-79).

45 Id., *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 42.

46 Id., *Prefazione all'edizione italiana*, cit., p. 22.

47 Id., *Conditions*, Seuil, Paris 1992, p. 60, trad. nostra.

48 Id., *Prefazione all'edizione italiana*, cit., p. 22. Le argomentazioni di questa prefazione

un atto “attraverso cui discorsi indiscernibili sono nondimeno contrapposti”, il sofista è interessato a proporre un'economia di quest'atto che è indifferente alla verità⁴⁹. Per questo motivo, prosegue, “possiamo anche definire la filosofia [...] come ciò che si separa dal suo doppio”, nella misura essa “è sempre la rottura di uno specchio”⁵⁰. Lo specchio in questione è “la superficie della lingua”, luogo sul quale il sofista “dispone tutto quel che la filosofia tratta nel suo atto. Se il filosofo pretende di contemplarsi su questa unica superficie, vede apparirvi il suo doppio, ossia il sofista, e può così prenderlo su se stesso”⁵¹. La filosofia deve rompere lo specchio innalzato dal sofista, la superficie della lingua, che quest'ultimo vorrebbe camuffare come unico luogo di manifestazione dell'essere.

A tal proposito, ci si può riferire all'assioma sofistico individuato da Barbara Cassin nel volume *L'effetto sofistico* (1995) – cui Badiou dedica un testo dai toni molto elogiativi, riconoscendone il valore e l'importanza, ma tenendo sempre a debita distanza la tesi centrale dell'autrice che propone di considerare una “storia sofistica della filosofia” in cui è la *performance* ad apparire come “misura del vero”⁵². L'assioma in questione è il seguente: “L'essere, in modo radicalmente critico rispetto all'ontologia, non è ciò che la parola svela, ma ciò che il discorso crea, ‘effetto’ del poema come l'eroe ‘Ulisse’ è un effetto dell'*Odissea*”⁵³. In tal senso, la posizione sofistica può apparire esattamente come il rovescio di ciò che sostiene Badiou, il quale non si stanca di ripetere che “la questione del linguaggio, per quanto importante sia, dev'essere rimessa al suo giusto posto, e che non è vero che il linguaggio sia la condizione trascendentale del pensiero. È dal percorso di una verità che procede l'invenzione linguistica, e non l'inverso”⁵⁴. Insomma, laddove la strategia discorsiva del filosofo unisce finzioni d'arte e finzioni di sapere al fine di predisporre un luogo per cogliere la verità, quella del sofista è, al contrario, esclusivamente *linguistica*, tesa a indicare il linguaggio e la lingua come i luoghi di produzione effettiva della verità.

Eppure, per quanto perniciosa, la strategia sofistica, con il suo rifiuto della verità e la sua chiusura del discorso sul piano meramente linguistico, offre anche dei preziosi “insegnamenti”⁵⁵. Innanzitutto, da un punto di vista che potremmo definire logico, esso costituisce l'altro polo del rapporto tra linguaggio e verità, quello che enuncia, contrariamente al filosofo, che la verità è un prodotto o un effetto del

sono enunciate, in una forma più o meno invariata, anche durante la sesta seduta del seminario intitolato *Théorie du mal et de l'amour*, parzialmente disponibile al link: <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/90-91.htm>.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995; tr. it. di C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002, p. 20; cfr. Badiou, *Logologia contra ontologia*, in Id., *L'avventura della filosofia francese*, cit., pp. 143-152.

53 Cassin, *op. cit.*, p. 14.

54 Badiou, *Prefazione all'edizione italiana*, cit., p. 17.

55 Id., *Manifesto per la filosofia*, cit., pp. 98, 103.

linguaggio. In tal senso, la sofistica diviene una posizione necessaria per la definizione della filosofia. Come si può leggere in *Conditions* (1992), “ogni definizione della filosofia deve distinguerla dalla sofistica” e, poco più avanti, “la filosofia è una costruzione di pensiero in cui si proclama, *contro la sofistica*, che si sono delle verità”⁵⁶. Il sofista è il grande rivale del filosofo proprio perché partecipa alla stessa definizione del suo discorso.

In secondo luogo, e in maniera conseguente, la sofistica rappresenta in qualche modo un “momento”, una “tappa” nell’elaborazione del discorso filosofico. Nel suo testo Cassin si sofferma sulla costruzione della tesi sofistica secondo cui “l’enunciato d’identità tradizionale” del linguaggio filosofico, quello che annuncia “l’identità con sé dell’essere”, si rivela “un gioco di parole”, mentre soltanto “il caso del non-essere permette di prendere coscienza dell’andamento del discorso e della differenza generalmente inscritta nell’enunciato di identità: è il ‘non è’ che deve diventare la regola dell’è”⁵⁷. Tuttavia, il commento di Badiou è teso a mostrare attraverso tre esempi platonici (tratti dal *Sofista*, dal *Parmenide* e dalla *Repubblica*) che questa coscienza è ben presente nella costruzione filosofica e che, anzi, è esattamente nella coscienza dolorosa di questa difficoltà che il filosofo iscrive il proprio pensiero.

Ciò che la filosofia, con Platone, ripudia, non è il paradosso o la complessità ‘immorale’ del primato del non-essere, o della sovranità del linguaggio. Ma, al contrario, la facilità della ‘soluzione’ sofistica. I sofisti esibiscono il fatto che il non-essere sia regola dell’essere. Ma il difficile non sta nell’enunciare o nel dedurre pacificamente la legittimità ‘democratica’ del retore. Il difficile sta nel *pensarlo*, e nel dedurre matematicamente l’esistenza sofferta di *alcune* verità⁵⁸.

In terzo e ultimo luogo, rimarcare l’esigenza che il filosofo prenda sempre posizione di contro al suo doppio vuol dire anche indicare costantemente la voragine dove dimorano e donde provengono i rischi di “ogni sorta di disastro nel pensiero”⁵⁹. Nell’illusione che si possa farla finita “una volta per tutte” con la sofistica e con i sofismi, infatti, la filosofia corre il rischio mortale di scambiare la “casualità delle verità” (che, abbiamo visto, è prodotta dalle procedure generiche) con l’idea indebita che sia “essa stessa produttrice di verità”⁶⁰. Al contrario, la filosofia è contrassegnata da un’etica che “discende interamente” dal costante confronto con “il proprio doppio sofistico” e che sanziona la “tentazione” di sdoppiare se stessa “per trattare la duplicità primaria che la fonda (sofista/filosofo)”⁶¹. Piuttosto che tentare di eliminare definitivamente il proprio “avversario specifico”, il filosofo

56 Id., *Conditions*, cit., p. 65.

57 Cassin, *op. cit.*, p. 37.

58 Badiou, *L’avventura della filosofia francese*, cit., p. 148.

59 Id., *Prefazione all’edizione italiana*, cit., p. 23.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

dovrà specchiarsi continuamente sulla superficie del linguaggio per veder sorgere l'immagine del suo "gemello spietato" e infrangere senza posa le sue costruzioni retoriche e linguistiche.

Ora, se il sofista è l'avversario perenne del filosofo, mai rimuovibile, mai eliminabile definitivamente, ciò vuol dire che ogni epoca del pensiero filosofico porta con sé, parimenti, anche una stagione sofistica. E in effetti Badiou precisa a più riprese che accanto ai sofisti antichi, i cui nomi più celebri sono quelli di Gorgia e di Protagora, esiste una fitta schiera di sofisti moderni. Schiera così fitta da condurre Badiou ad affermare che "quella che si presenta come la filosofia più attuale è una potente sofistica", che "la filosofia oggi [...] è molto debole di fronte ai sofisti moderni" e che spesso i "grandi sofisti" moderni sono addirittura scambiati per "grandi filosofi" – proprio come, specularmente, numerosi storici contemporanei sosterebbero la tesi secondo cui i grandi filosofi dell'antichità furono Gorgia e Protagora piuttosto che Platone e Aristotele⁶². I sofisti moderni, prosegue Badiou, sono i seguaci della "scuola del grande Wittgenstein", coloro per cui "l'opposizione fondamentale", a differenza dei filosofi, non è tra "la verità e l'errore", bensì "tra la parola e il silenzio, tra ciò che può essere detto e ciò che è impossibile da dire"⁶³. In linea di massima, il bersaglio polemico principale è rappresentato dall'eterogeneo insieme di autori appartenenti alla cosiddetta "svolta linguistica" del Novecento, con particolare riferimento alla filosofica analitica inglese, appellata provocatoriamente in più luoghi "sofistica anglosassone del linguaggio"⁶⁴ e che però, a ben vedere, impiega un Wittgenstein "sotto conserva, [...] essiccato, messo sotto sale e reso presentabile"⁶⁵ – sebbene non manchino riferimenti ad autori dalle posizioni più sfumate ma per diversi tratti accostabili alla sofistica secondo Badiou (fra cui Nietzsche e Heidegger).

Sia i sofisti antichi che quelli moderni condividono l'idea che sia possibile "rimpiazzare l'idea di verità", ma i primi vi sostituiscono "una mescolanza della forza e della convenzione", mentre i secondi si richiamano "alla forza della regola" e alle "modalità dell'autorità linguistica della Legge"⁶⁶. Ma al di là delle possibili differenze, resiste il tratto comune a ogni operazione sofistica, l'idea che la filosofia debba rinunciare alla verità e che tutto ciò che si possa enunciare non sia altro che linguaggio, effetto linguistico – secondo la celebre proposizione conclusiva del *Tractatus logico-philosophicus*, "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere"⁶⁷.

62 Id., *Conditions*, cit., p. 60. Eppure, Badiou non dimentica di rimarcare una specie di "necessità" della sofistica per l'esercizio della filosofia: "Che la transizione in atto tra l'età delle suture e l'età di una ripresa della filosofia avvenga sotto il predominio dei sofisti, è del tutto naturale. La grande sofistica moderna, linguistica, estetizzante, democratica, esercita una funzione di dissoluzione, interroga le impasse, fornisce un ritratto della nostra contemporaneità. Essa è per noi essenziale tanto quanto lo era il libertino per Pascal: ci avverte della singolarità del nostro tempo" (Id., *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 98).

63 Id., *Conditions*, cit., p. 60.

64 Id., *L'essere e l'evento*, cit., p. 60.

65 *Alain Badiou par Alain Badiou*, cit., p. 55.

66 Id., *Conditions*, cit., p. 61.

67 L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London

4. Una “vittima amata”

Infine, il riferimento a Wittgenstein ci consente di passare dalla sofistica a una breve considerazione di ciò che Badiou sostiene a proposito dell’antifilosofia. Tale termine, che oggi conosce una buona diffusione all’interno del dibattito filosofico contemporaneo proprio grazie alla riflessione di Badiou, arriva con ogni probabilità a quest’ultimo dall’impiego che ne fa Lacan⁶⁸. È innanzitutto un dato testuale che permette d’individuare in Wittgenstein un elemento in grado di consentire il passaggio dalla figura del sofista a quello dell’antifilosofo. Il secondo dei quattro seminari svolti all’École Normale Supérieure tra il 1992 e il 1996, dedicati ad altrettanti antifilosofi, è incentrato proprio sul pensatore austriaco (dopo quello dedicato a Nietzsche e prima di quelli su Lacan e San Paolo)⁶⁹. Non solo capostipite dei sofisti moderni, dunque, Wittgenstein è anche annoverabile nel gruppo degli antifilosofi, cui Badiou riserva uno sguardo ben diverso da quello che posa sui sofisti. Se, infatti, il sofista è il nemico del filosofo, l’antifilosofo è piuttosto la sua “vittima amata”⁷⁰, una figura che, pur dovendo anch’essa venire in qualche modo sconfitta, condivide però col filosofo dei tratti (che osserveremo a breve).

Per quanto concerne la relazione fra antifilosofia e sofistica all’interno del pensiero di Wittgenstein, potremmo affermare, non senza una certa approssimazione, che la lettura di Badiou è tesa a dimostrare come la divisione generica della sua opera in un primo e in un secondo periodo restituisca esattamente lo slittamento da una posizione perlopiù antifilosofica, esposta soprattutto nel *Tractatus*, a una posizione tendente alla sofistica, tradita dalle “domande pressanti e strampalate” tipiche del “secondo” e del “tardo” Wittgenstein⁷¹. Da cosa dipende questo slit-

1922; tr. it. di A. G. Conte (a cura di), *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, p. 175. Al contrario, commenta Badiou, “la filosofia esiste proprio nella misura in cui sostiene che ciò che non si può dire è esattamente quello che essa intende dire” (Badiou, *Conditions*, cit., p. 60).

68 Cfr. B. Bosteels, *Radical Antiphilosophy*, in “Filozofski vestnik”, vol. XXIX, n. 2, 2008, pp. 155-187; e C. Soler, *Lacan en antiphilosophie*, in “il Cannocchiale”, a cura di F. Palombi e A. Rainone, a. XL, n. 1, pp. 99-116. Per un’attenta ricostruzione dell’introduzione di questo termine nel panorama filosofico francese del XX secolo, con particolare ma non esclusivo riferimento a Lacan, nonché per una ricostruzione delle poste in gioco teoretiche cui esso si lega nel pensiero di quest’ultimo, si veda il contributo di F. Palombi, *Lacan e il Signor A: considerazioni sull’antifilosofia*, in “il Cannocchiale”, n. 1, a. XLVI, 2021, pp. 29-51. Si consideri, beninteso, il testo di Badiou, *Le Séminaire. L’Antiphilosophie 2. Lacan*; tr. it. di L. F. Clemente (a cura di), *Lacan*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

69 Per una ricostruzione della trattazione di questo tema da parte di Badiou vedi *supra*, nota 9. Ci limitiamo qui a ricordare che nella schiera degli antifilosofi Badiou menziona spesso anche Pascal, Rousseau e Kierkegaard, seppur non si sia mai soffermato dettagliatamente sulla relazione fra la nozione di antifilosofia e il pensiero di questi ultimi.

70 Badiou, *L’antifilosofia 1. Nietzsche*, cit., p. 66. Tale aspetto è esplicitato dettagliatamente dalla postfazione di S. Oliva, *L’antifilosofo*, “vittima amata”, in *ivi*, pp. 271-282.

71 Badiou, *Logiche dei mondi*, cit., p. 675; “allo stile costantemente affermativo del *Tractatus* fa seguito uno stile costantemente interrogativo, [...] marchio quasi fisico del momento in cui un’antifilosofia [...] si perde in una chiacchiera sospensiva presa in prestito dalla sofistica”

tamento? E, in un senso più generale, andando al di là del caso specifico relativo al pensatore austriaco, cosa insegna a proposito della relazione fra queste due figure del pensiero? Si potrebbe rispondere: la potenziale “complicità”, una “certa omogeneità indiretta” con la sofistica che ogni antifilosofo può sviluppare. Infatti, osserva Badiou in *Logiche dei mondi* (2006), dal momento che “ha spesso bisogno di un forzamento retorico che lo rende indiscernibile dai sofisti della sua epoca [...] ogni antifilosofo è un complice virtuale della sofistica”⁷². In altre parole, nell’antifilosofia scorre in potenza una vena sofistica, che ciascun antifilosofo attiva secondo misure e maniere differenti⁷³. Il “forzamento retorico” preso a prestito dal sofista è richiesto dalla concezione che l’antifilosofo ha del linguaggio e della costruzione discorsiva. E in questo senso, i punti di prossimità fra loro sono principalmente due: da un lato, anche l’antifilosofo attribuisce alla lingua una potenza “sovrabbondante” – ciò è particolarmente evidente, ad esempio, in Nietzsche, nel cui pensiero, sostiene Badiou, la “questione del linguaggio è la questione della sua potenza e non quella della sua adeguazione”⁷⁴. Dall’altro lato, sia il sofista che l’antifilosofo hanno una “concezione logicista della matematica [...] secondo cui la matematica non è un pensiero”⁷⁵.

Prendiamo le mosse da questo secondo punto. In merito, la prossimità fra sofistica e antifilosofia non potrebbe essere più grande e, per un altro verso, l’antifilosofo non può che disporsi in una posizione opposta a quella del filosofo. Qual è, infatti, la costruzione linguistica che contraddistingue il filosofo, la pratica discorsiva che ne definisce intimamente il linguaggio? È l’ontologia, ovvero “il fatto di dare al ‘c’è’ il nome dell’essere”⁷⁶. E se l’ontologia è la matematica, allora il logicismo non può che configurarsi come la strategia anti-ontologica per eccellenza, l’accusa che l’antifilosofo muove contro la “nominazione ontologica”⁷⁷, sintomo per antonomasia della “filosofia malata”⁷⁸. L’accusa dell’antifilosofo nei confronti del linguaggio filosofico, dunque, è rivolto alla svalutazione della vita, al tradimento del “c’è” compiuto dall’ontologia.

(Id., *L’antifilosofia di Wittgenstein*, cit., p. 52). Dubbi sull’interpretazione di Wittgenstein come antifilosofo o come sofista sono avanzati da A. Soulez, *Détrôner l’Être. Wittgenstein antiphilosophie ? En réponse à Alain Badiou*, Éditions Lambert-Lucas, Limoges 2016.

72 Badiou, *Logiche dei mondi*, cit., pp. 675, 677.

73 D’altronde, mentre Wittgenstein e Nietzsche sono in più luoghi esplicitamente accostati alla sofistica, nei seminari su Lacan e ancor di più su San Paolo sembra quasi non esserci spazio per questo tema. In tutta probabilità, la maggior precisazione delle tesi antifilosofiche dipende dal diverso trattamento riservato da Badiou alle due: mentre dedica seminari e testi incentrati su singole figure antifilosofiche, la sofistica è sempre affrontata a partire da una prospettiva più generale.

74 Id., *L’antifilosofia 1. Nietzsche*, cit., p. 110.

75 Ivi, p. 134.

76 Ivi, p. 122.

77 Ivi, p. 135.

78 Ivi, p. 30.

Eppure, se il sofista e l'antifilosofo condividono ciò che Badiou chiama "logicismo", essi lo fanno per motivi diversi. Quest'ultimo è un punto dirimente. Mentre il primo, infatti, deduce il discredito nei confronti della matematica da quello nei confronti della verità filosofica (o perlomeno dall'intenzione di costituire quest'ultima come un prodotto esclusivamente linguistico), il secondo, al contrario, muove la propria critica alla matematica mosso dall'intenzione d'invertire il rapporto tra il senso e la verità. Infatti, non si tratta di negarla, di produrla linguisticamente o di sostituirla con una regola, ma di screditarla, di mostrare come la categoria filosofica di verità debba essere criticata e ridotta nelle sue pretese. È uno scarto che, per quanto possa sembrare minimo, risulta in realtà cruciale per poter schierare l'antifilosofo dalla stessa parte del filosofo *contro* il sofista, per rivelare la loro prossimità e calcolare la loro distanza⁷⁹. Si tratta di un punto d'estrema importanza poiché, sostiene Badiou, "filosofia e antifilosofia hanno in comune la questione della verità, in un verso o nell'altro"⁸⁰.

Certo, l'insistenza wittgensteiniana sul primato del senso, strategia volta a "screditare l'atto filosofico", deve fabbricare una "dottrina della verità" talmente "restrittiva e [...] scomoda" da far sembrare impossibile che essa costituisca "la molla di ogni pensiero"⁸¹. Certo, la valutazione nietzscheana delle forze e dei rapporti mette capo a una "topologia localizzante della verità" che polemizza apertamente contro il "concetto di verità subordinato all'opzione ontologica"⁸². Certo, la configurazione lacaniana del "processo analitico" nomina esplicitamente la "dimensione d'impotenza della verità"⁸³. Ma in ognuno di questi casi la critica della verità filosofica allude verso qualcosa di diverso dall'intenzione di costruire retoricamente l'essere (come fa il sofista). Al netto delle differenze che vigono tra le strategie linguistiche e discorsive degli antifilosofi, essi si riconoscono sempre nell'intenzione di criticare l'"apparenza discorsiva"⁸⁴ della filosofia in nome di un appello verso un *atto* che è al di là del linguaggio⁸⁵.

Ma in questo, l'antifilosofo è "condannato alla metafora"⁸⁶. Come evocare, come compiere (o, forse meglio, tentare di compiere) quest'atto se non attraverso il linguaggio? Si consideri la potentissima rete metaforica nietzscheana, che va dal cammello al fanciullo, per approdare poi alla danza e, infine, al delirio metaforico dei "Biglietti della follia". Essa discende direttamente della strenua lotta che l'antifilosofo deve condurre contro la "subdola ipotesi" filosofica "del linguaggio ade-

79 In questo senso Badiou può dire: "Ho sempre sostenuto che, da un certo punto di vista, l'antifilosofia si situa *nella* filosofia" (*Alain Badiou par Alain Badiou*, cit., p. 52).

80 Id., *Lacan*, cit., p. 154.

81 Id., *L'antifilosofia di Wittgenstein*, cit., p. 41.

82 Id., *L'antifilosofia 1. Nietzsche*, cit., p. 138.

83 Id., *Lacan*, cit., p. 160.

84 Cfr. Id., *L'antifilosofia di Wittgenstein*, cit., p. 18.

85 In realtà bisognerebbe scrivere "atti" al plurale, considerate le differenze che vigono tra i diversi antifilosofi. Per riassumere tali differenze è davvero utile la tabella e il commento proposti da Oliva, *L'antifilosofo*, "vittima amata", cit., p. 273.

86 Badiou, *L'antifilosofia di Wittgenstein*, cit., p. 21.

guato” o “del concordato linguistico”⁸⁷. È l'estremo tentativo di rendere presenti, fra le pieghe del testo, l'uomo e il suo atto (e non l'autore), di esporre la verità non come ontologia, ma come “vita”, e di rendere il linguaggio e il discorso testimoni di tutto ciò. Se osservato sotto questa luce, ovvero quella della finalità che lo guida, il forzamento retorico dell'antifilosofo preso a prestito dal sofista è con ogni evidenza impiegato dal primo in una direzione divergente dal secondo. La lingua di Nietzsche, per rimanere sul medesimo esempio, con la sua potenza poetica, la sua forza retorica e il suo vigore, una lingua in grado di “correre, saltare, tendersi e danzare”, che può “sopportare tutto e dire tutto”, è interamente percorsa da una “intensificazione vitale”⁸⁸. Il linguaggio in Nietzsche porta la traccia “dell'eccesso probante della verità”, che non è la traccia della verità *sic et simpliciter*, ma del suo eccesso su se stessa: il testo nietzscheano “è depositario di un eccesso su di sé della verità”⁸⁹. In questo senso, la verità cui fa qui riferimento Badiou non è di certo quella dell'ontologia e della matematica, bensì qualcosa di diverso, una verità eccessiva che allude verso la vita⁹⁰.

In conclusione, possiamo sostenere che la relazione col linguaggio nelle tre forme di esercizio del pensiero che abbiamo osservato sia costituita da tratti comuni, dacché tutte combinano finzioni d'arte e finzioni di sapere, *poema* e *matema*, ma ciascuna con modalità e finalità diverse. La filosofia subordina il proprio linguaggio alla verità colta dalle procedure generiche, piegandolo alle necessità dell'ontologica e dunque della matematica. La sofistica, invece, rovescia questo rapporto per sostenere che la verità è una produzione esclusiva del linguaggio, non esistendo e non potendo esistere al di fuori di esso. L'antifilosofia, infine, torce la propria lingua criticando la verità filosofica e tentando di far trasparire, attraverso il linguaggio, qualcosa che va aldilà di esso, che è in eccesso rispetto alla pura produzione linguistica. Impiegando un'immagine dal sapore fortemente lacaniano, possiamo dire che la filosofia, la sofistica e l'antifilosofia si stringono, se osservate dal punto di vista delle rispettive costruzioni discorsive e considerate nelle loro reciproche relazioni, in una sorta di nodo borromeo in cui ciascuna delle tre è legata alle altre due.

87 Id., *L'antifilosofia 1. Nietzsche*, cit., p. 142.

88 Ivi, pp. 110, 119.

89 Ivi, p. 43.

90 “La vita della verità che egli proclama è foriera di un senso che deve sostituirsi al regime dell'argomentazione” (ivi, p. 44).