

DOMENICO VENTURELLI

L'uomo esiste nella verità

1.

Il tema proposto alla nostra attenzione dal *Bollettino filosofico* – *La pietas del pensiero. Memoria, testimonianza, oblio* – è, nella sua complessità, fortemente unitario. I termini adunati a indicare il filo conduttore dell'indagine, infatti, sono sì molti, ma tutti sembrano implicitamente accennare al concetto della *verità*: purché la verità, che sempre può dirsi “in molti sensi”, sia compresa in quello suo iniziale. E neppur questo concetto iniziale riesce a dirsi semplicemente. Verità come Ἀ-λήθεια (dis-velatezza/dis-velamento). Verità come μνήμη, «memoria di tutte le cose, madre operosa delle Muse» (Eschilo, *Prom.* 461), riemergente dal pozzo dell'oblio e rivolta sempre – anche quando porti lo schiavo del platonico *Menone* (82 a sgg.) all'esatta dimostrazione di un teorema della geometria – a far *vera* l'esistenza. Verità ontologica e verità etico-soterica: non più l'una dell'altra, forse ... In ogni caso, non è in questione quel particolare tipo di verità che, dipendendo nelle diverse regioni dell'ente dai presupposti e dai metodi della ricerca scientifica, si crea una certa contraddittoria apparenza di poter sussistere anche *senza* di noi, ma la verità dalla quale ogni essere umano riceve (o non riceve) uno squarcio di luce sul senso compiuto del nascere e del morire, ciascuno alla sua ora, in questa trama di relazioni che lo riguardano, in questo e non in altro contesto storico, in questo angolo sperduto del cosmo nel quale il suo destino e quello dei suoi simili si compie.

Il problema filosofico della verità e dei modi in cui ne parliamo in ambiti e domini diversi – la verità nel pensiero logico e metafisico, nel dominio dell'arte e della poesia, nell'ambito della fede religiosa, la verità nelle scienze matematiche e fisiche, la verità storica... – è di una grande complessità e sarebbe già molto, conservando la distinzione tra ambiti e significati diversi del “vero”, riuscire ad illuminarne qualche aspetto conforme al significato iniziale, che, se è tale, non può essere estraneo a nessuno dei domini elencati o ancora elencabili. La loro pluralità e differenziazione non esclude, ma implica una correlazione, un intrecciarsi, un permearsi che non significa riduzione di un ambito all'altro. Così

l'implicanza "religiosa" del domandare metafisico, che è quanto consente di parlare di una *pietas* del pensiero, non comporta la riduzione del filosofare a religione, né quella, inversa, della pietà religiosa al filosofare. Analogamente, se il pensiero filosofico è confrontato al sapere scientifico anziché all'intuizione religiosa, si constaterà che il primo conosce un rigore diverso, ma non inferiore a quello delle scienze e talora non solo più esigente, ma incondizionato: perché la verità *universalmente comunicabile* ma *inoggettivabile* della filosofia non ha solo un'origine e una radice *personale* (la ha anche il conoscere scientifico), ma coinvolge direttamente nel suo gioco l'esistente che l'afferma.

Per questa ragione il primo segno ed effetto della verità che si s-vela è di scuotere l'uomo, inquietarlo, risvegliarlo dal sonno, sottrarlo al fiume dell'oblio, che tanta parte ha nel mito platonico di Er: ultima e persistente traccia, secondo Heidegger, della concezione greca della λήθη¹; è, in altri termini, di riprenderlo dal *divertissement* (Pascal); dis-toglierlo dalla *rettorica*²; richiamarlo a se stesso – perché *tale* verità sussiste appunto solo nella *testimonianza* di colui che la fa essere, qui ed ora presente, viva, operante in lui, aperta alla comunicazione con le altrui verità. È la verità che

¹ «L'ultima parola della greicità che nomina la λήθη nella sua essenza è il μῦθος che conclude il dialogo platonico sull'essenza della πόλις»; Heidegger (1999), p. 179.

² Intesa qui nel senso radicale in cui ne parla il giovane Carlo Michelstaedter: «la rettorica organizzata a sistema, nutrita dal costante sforzo dei secoli – fiorisce al sole, porta i suoi frutti e beneficia i suoi fedeli. – Ed altri ne porterà in futuro. E si vedrà ogni uomo curante solo della sua vita, negando così τὸ ἑαυτοῦ μέρος ogni altrui vita, aver dagli altri quanto voglia e viver verso loro sicuro come se solo amore degli altri lo tenesse [...]. Il νεῖκος avrà preso l'apparenza della φιλία quando ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società, ché la sua negazione degli altri sarà affermazione della vita sociale. – Così ogni atto dell'uomo sarà la rettorica in azione, che oscuro per lui stesso gli darà quanto gli serve [...] Prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un καλλώπισμα ὄρφνης: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita. Tutte le parole saranno termini tecnici quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati. Le parole si riferiranno a relazioni per tutti allo stesso modo determinate [...] allora si dirà: virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile ecc. e s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i τόποι κοινοί saranno fermi come quelli scientifici. Gli uomini si suoneranno vicendevolmente come tastiera. Allora si avrà buon gioco chi vorrà scriver una *rettorica*. Ché la vita dell'uomo sarà davvero la divina μεσότης che dalla notte dei tempi futuri rifulse all'anima sociale d'Aristotele. Gli uomini parleranno, ma οὐδὲν λέξουσιν»; Michelstaedter (1982), pp. 172-174.

si s-vela, si comunica e s'espande solo per il tramite nostro. Ci trascende, e però non può fare a meno di noi che siamo i *suoi* testimoni e si rivolge, per essere, alla nostra *libertà* di corrisponderle o no. Che vuole da noi? ci invita a *voler-essere*, proprio noi, *veri*; ci esorta ad esistere nella verità, a *sussistere, con-sistere* in essa. Di conseguenza essa chiede anche a ciascuno di *voler-dire* il vero, di essere *veridico, sincero* nel discorso fino a presentar se stesso tutto nudo, come il mito escatologico ritiene che ogni anima debba comparire, spogliata del corpo, nel giorno del giudizio, prima d'avviarsi alle Isole dei beati o al Tartaro (*Gorgia*, 523 d-524 a).

Allorché si presenta in questi termini il problema della *verità* implica un nesso, strano e problematico, con la *libertà*: perché la *verità* non può essere affermata se non nella *libertà* («non c'è verità senza libertà» ha scritto una volta Alberto Caracciolo a commento delle tre parole – verità, libertà, amore – che dominano la *Preghiera del ribelle* di Teresio Olivelli e informano la sua esperienza di Resistente); e perché, d'altra parte, la *libertà* non è tale se non è nella *verità* (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς; *Gv* 8,32), ossia «se non la filtra l'amore e non se ne generano opere che possano essere accolte sotto questo nome»: essendo qui l'amore «il principio eterno di cui l'*agape* e la *charitas* cristiana rappresentano l'apertura fondamentale nella storia dell'Occidente»³. In questo caso, non solo le tre indisgiungibili parole (verità, libertà, amore) giocano l'una con l'altra fino quasi a risolversi l'una nell'altra, ma è pure evidente che la *libertà* e la *verità* devono legarsi in un circolo virtuoso per potersi ad un certo limite convertire l'una nell'altra. Ed è ancora per il legame della *verità* con la *libertà* chiamata a farla vivere che la *meditazione filosofica* può entrare in conflitto ed opporsi alla presunta *assolutezza del vero* degli asserti di una religione positiva, tendente all'imposizione *dogmatica*, poiché allora il *libero* filosofare si imbatte in forme d'*illibertà*, non di *religiosità* ma d'*irreligiosità*.

Qual è dunque il modo d'essere della verità iniziale? Sembra di non poterlo dire se non ricorrendo all'*ossimoro*: essa è trascendente ed insieme immanente, si dona sottraendosi, implica la nostra apertura e insieme uno svelarsi delle cose, una parola proveniente non sai da dove. Per di più, mormorandoci all'orecchio che siamo così spesso esseri vacui e

³ Caracciolo (1993), p. 219. Dalle tre parole che dominano la celebre *Preghiera del ribelle* del martire di Hersbruck ha attinto ispirazione l'ultimo, testamentario volume di un amico carissimo: cfr. Moretto (2004).

inconsistenti, rivestiti d'apparenze, palloni gonfi d'aria e lasciandoci in balia del niente che siamo, interpella in quell'istante la nostra libertà, ci espone, ci fa responsabili e ci accusa del possibile rifiuto. Possiamo accoglierne l'invito conformandoci liberamente ad essa. Possiamo rifiutarla corrompendo la nostra libertà credendo d'affermarla. Posto però che la verità non ci abbandoni e che noi liberamente la si accolga – non possono esserci infatti domanda e pietà del pensiero che non siano nella libertà del pensiero –, allora, nella personale *certezza* che ne abbiamo, possiamo sì renderle *testimonianza*, ma non *dimostrarla*, perché essa rifiuta quanto conviene alle conoscenze scientifiche le quali – non per la loro oggettività ed esattezza, ma per il loro orientamento, senso o non senso, – dipendono *in toto* da lei.

Un breve cenno a tre autori – Nietzsche, Heidegger e Jaspers – che seguono vie diverse e sono nondimeno, a dispetto delle differenze, anche tra loro vicini ci consentirà forse di penetrare meglio la complessità del tema.

2.

Maestro nell'arte della diffidenza, Nietzsche mette a volte maliziosamente in guardia – «posto che la verità sia una donna...»⁴ – nei confronti di ogni dogmatismo, *metafisico* e non, nei confronti della pretesa *assolutezza* del vero. Bisognerà ammettere la possibilità che la verità sia in noi mescolata all'errore; porre l'una di fronte all'altra, nell'uomo, la *volontà di verità* e la *volontà d'illusione*; considerare l'inevitabile parzialità della *prospettiva*. Bisognerà coltivare una «filosofia storica»⁵, un pensiero genealogico che concepisca la possibilità che una cosa nasca dal suo opposto – la ragione dalla non-ragione, la logica dall'illogicità, la verità dall'errore – e rifiutare il pensiero metafisico, la cui base è la fondamentale «*credenza nelle antitesi dei valori*»⁶: assoluti, immobili, eterni. Sono temi notissimi, che costringono il pensatore a fare posto al *divenire*, all'insorgenza del *nuovo*, alla *relatività* nel campo della filosofia, della morale, obbligandolo alla virtù della *modestia*. Il carattere sempre situato e prospettico dell'esistenza inibisce la presunzione del punto di vista assoluto, della verità *assoluta*: come potrebbe un filosofo presentarsi ancora, in futuro, con tale pretesa?

⁴ JGB, Prefazione.

⁵ MA I, n. 1. *Chimica delle idee e dei sentimenti*.

⁶ JGB, I, n. 2.

Si connette a questi temi un motivo sul quale giova sostare un istante, perché, percorso da qualche segreta tensione e dissonanza, implica probabilmente sensi diversi del vero, tipi diversi di verità. Consapevole dei molti dilemmi e della terribile insidia che è nel problema della verità, se e quando la verità chiama a testimone l'esistenza, Nietzsche ammonisce in più circostanze nei confronti di quella che egli chiama «prova di forza» – il sacrificio, il martirio – che sarebbe un *criterio di verità* per la fede, ma che, rapportata al problema della verità in quanto questione di scienza e di «coscienza intellettuale»⁷, di ricerca rigorosa e di metodo, potrebbe avere un significato addirittura opposto a quello che viene ad essa attribuito o che essa si attribuisce. Che c'entra la verità col martirio? Quando prende le parti della “scienza” – poiché altre volte, va pur detto, assume polemicamente d'incarnare lui la “verità” –, quando si sottomette alla più stretta vigilanza della “coscienza intellettuale” ed alla sola spassionata passione della conoscenza, Nietzsche invita pertanto soprattutto i filosofi a diffidare, a non lasciarsi personalmente coinvolgere, a non farsi irretire (e cita gli Spinoza ed i Bruno) nelle maglie del problema della verità:

State in guardia, voi filosofi e amici della conoscenza; e guardatevi dal martirio! Dal soffrire “per amore della verità”! E perfino dal difendere voi stessi! Si corrompe nella vostra coscienza ogni innocenza e ogni delicata neutralità, diventate caparbi contro le obiezioni e i drappi rossi, vi ristupidite, [...] finite per recitare giocoforza sulla terra anche la parte dei difensori della verità: - come se “la verità” fosse una persona così sprovvista e balorda da aver bisogno di difensori!⁸.

Forse non ne ha bisogno. Certo ne ha ancora meno bisogno la verità “scientifica”, nella quale non è questione di *credere*, non è questione di *convinzione personale*. E difatti leggiamo in un altro contesto: «La parola “convinzione”, “fede”, l'orgoglio del martirio: tutte queste sono le condizioni più sfavorevoli per la conoscenza». Se «la verità, cioè la metodica scientifica, è stata affermata e promossa da coloro che intuirono in essa uno strumento di lotta, un'arma di distruzione», e se poi questi stessi

⁷ Tra altri brani riferiti al tema cfr. l'aforisma *Das intellektuelle Gewissen* in *FW*, n. 2.

⁸ *JGB*, II, n. 25.

«inalberarono l'idea di "verità" con la stessa assolutezza dei loro avversari», allora «come martiri compromisero le loro stesse gesta»⁹. E nell'*Anticristo*:

Che i *martiri* dimostrino qualcosa in ordine alla verità di un fatto, è così poco vero che preferirei negare che un martire abbia mai avuto in genere qualcosa a che fare con la verità [...] La verità non è qualcosa che uno avrebbe e un altro no: così possono pensare della verità tutt'al più dei contadini e degli apostoli-contadini del tipo di Lutero¹⁰.

Nella cosiddetta «prova di forza» non rientra poi ovviamente soltanto il martirio, ma, per addurre altri esempi, il *piacere*, la beatitudine, la condotta virtuosa: «sarebbe mai la beatitudine – o per usare un linguaggio tecnico, il *piacere* – una dimostrazione della verità? [...] servire la verità è il più duro dei servizi [...] La fede rende beati: *perciò* essa mente...»¹¹. Se la conclusione pare eccessiva, non ci esime tuttavia dal chiedere: perché mai «servire la verità» – la quale non è allora solo negata – è per Nietzsche l'ufficio più duro e penoso? E neppure ci esime dal raccogliere il suo monito a guardarci da molte segrete seduzioni che ci legano inconsapevolmente alle nostre *verità di comodo*... Sì... Ma non è alla fine anche Nietzsche un grande seduttore? Non è evidente che la sua critica subordina l'intero ambito problematico della verità all'unica forma delle verità valide nel dominio della conoscenza? Proprio l'intellettualismo, polemicamente avversato in funzione anti-socratica, in certe circostanze lo contagia e in base alla sopravvalutazione della conoscenza egli può allora enfaticamente affermare: «I martiri *hanno recato danno* alla verità», o porre la domanda retorica: «*È dunque la Croce un argomento?*»¹². A questo motivo si lega in parte anche il filosofico apprezzamento della figura e del contegno di Pilato: *Der vornehme Hohn eines Romers* ...

Il nobile sarcasmo di un romano, davanti al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola che *ha valore* – che è la sua critica, persino il suo *annullamento* (*Vernichtung*): "che cos'è verità?"...¹³.

⁹ *FP 1888-89*, 15 [52], pp. 251-252.

¹⁰ *AC*, § 53, pp. 239-240.

¹¹ *Ivi*, § 50, pp. 234-235.

¹² *Ivi*, § 53, pp. 240-241.

¹³ La domanda di Pilato compare, se non erro, nel solo Vangelo di Giovanni (18,38), l'ultimo dei quattro e il più filosofico a paragone dei *Sinottici*. Cfr. *AC*, § 46, p. 229.

Forse non è un caso se questo *annientamento* scettico del Vangelo, questo nobile sarcasmo di un romano – nient'altro che una *presa di distanza dalla... verità* –, s'esprime, apparentemente, nella forma della *reificazione* del vero. Λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Τί ἐστὶν ἀλήθεια; *Dicit ei Pilatus: quid est veritas?* La forma interrogativa (in Giovanni), esclamativa (in Nietzsche), non muta di molto il senso della cosa. Se quella di Pilato è una domanda non domanda niente, è l'apparenza di un domandare e uno sviare il discorso... Davanti ad un uomo che – prestando fede alla testimonianza del discepolo – avrebbe avuto l'ardire e l'ingenuità di dire *Io sono la luce del mondo* (Gv. 8,12), *la via, la verità e la vita* (Gv. 14, 6) e che anche ora risponde d'essere nato per *rendere testimonianza alla verità* – *omnis qui est ex veritate, audit vocem meam* (Gv. 18,37) –, il governatore di Roma, se volesse contestare una pretesa assurda, un vergognoso abuso, dovrebbe rapportarsi seriamente alla follia della verità fatta carne, chiedere se quest'uomo, l'*idiota* che gli è dato tra le mani come uno zimbello, possa essere, lui, la verità. Un uomo! ... la verità! ... ciò che vieta di pronunciare la domanda: "*Chi è la verità?*" è l'insensatezza della domanda stessa: un interrogativo imbarazzante, assurdo. Può mai essere un uomo la verità? Certo Pilato non è cieco, riconosce l'innocenza di chi gli hanno messo tra le mani... quel ridicolo re di un altro mondo (18, 36) ... di qui il sarcasmo e la reificazione del vero: *quid est veritas?* che cos'è verità! ... comunque una formula buona per chi scuote il capo e, insieme, un'espressione che mantiene una rassicurante *distanza* dal problema, ossia da quell'uomo indifeso che straordinariamente lo inquieta. Non c'è una verità nell'innocenza? Nell'innocenza della vittima condotta al macello?

Senza sminuirne la critica e senza rifiutarne l'apporto l'argomentazione di Nietzsche vale quel che vale, va soppesata ogni volta di nuovo, commisurata al singolo caso, perché è soltanto la verità "scientifica" a non avere bisogno di essere difesa in prima persona, mentre l'altra verità, quella *personale*, la verità dell'esistenza, non solo ha bisogno di chi la testimoni e di chi la difenda, ma di chi la *impersoni*, qui e ora, perfino in questo suo inestricabile intrigo con l'*errore*. È verità solo in quanto sia vissuta e testimoniata da *qualcuno*, poniamo da Platone: «Io, Platone, *sono* la verità»¹⁴; o da Nietzsche medesimo: «... da me parla la verità. – Ma la mia

¹⁴ GD, p. 75.

verità è *tremenda*, perché finora si chiamava verità la *menzogna*; «Io per primo ho scoperto la verità, proprio perché per primo ho sentito la menzogna come menzogna, *la ho fiutata...*»¹⁵; o da Cristo: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6).

E perché mai Nietzsche pone il problema del «valore della verità» e della «volontà di verità»? non è forse perché la “verità” gli si è preliminarmente s-velata nella figura del tragico, della crudeltà e del dolore? – al punto che il sogno, l’illusione, l’inganno, la menzogna, l’arte si rivelano *necessari alla vita e in vista della vita* non valgono per lui meno, ma più del *vero*? Se oggi s’insiste forse meno che in passato sul ruolo del *dolore* nella filosofia di Nietzsche, ciò non attesta una sua migliore comprensione, nemmeno un miglior intendimento del pensiero della *gioia* e della *festa*, del *piacere* che «vuole eternità - / vuole profonda, profonda eternità»¹⁶. In ciò non si evidenzia la capacità di penetrare le sue maschere, ma il timore di consegnarsi a quel *pathos della verità* al quale Nietzsche s’offriva, invece, con piena consapevolezza del pericolo cui s’esponeva, giacché la verità è per lui qualcosa d’atroce, legata com’è alla sofferenza. Eppure, confermando lucide intuizioni della Salomé¹⁷, di Bertram¹⁸, di Mann¹⁹, anche Colli insisteva sulla centralità del tema²⁰.

Il fatto è che la “verità”, in quanto mobile verità *esistentiva*, s’incontra solo *nel transito d’una qualunque esistenza* e sebbene non sia da escludere che «il martirio del filosofo, il suo “olocausto per la verità”», porti alla luce anche «quel che di demagogico e d’istrionesco si annida in lui»²¹, non c’è

¹⁵ *EH*, p. 375.

¹⁶ *Z*, pp. 277-78, 393.

¹⁷ Andreas-Salomé (1998), pp. 152-153, p. 226.

¹⁸ Bertram (1988), pp. 183-201.

¹⁹ Mann (1997), pp. 1298-1338.

²⁰ «In *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* è il concetto di dolore, assieme alle rappresentazioni che vi si connettono o ne derivano, che costituisce una pietra di paragone per la filosofia della “volontà di potenza” [...] La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca. Qualsiasi morale, qualsiasi concezione del mondo voglia rifiutare il dolore – e questo fanno non soltanto il buddhismo e Schopenhauer, ma tutto ciò cui Nietzsche darà l’attributo di decadente, includendovi il movimento democratico delle “idee moderne” – è qualcosa che rifiuta la volontà di potenza, cioè la vita stessa»; Colli (1980) pp. 127-128. Ho cercato di assimilare la filosofia di Nietzsche illuminandone questo fondo costante in Venturelli (2006).

²¹ *JGB*, II, n. 25.

modo di sottrarsi a questo intrico di soggettività, verità, passione, errore se non quello di rimanere nell'intrico nel modo più onesto possibile, correndo il rischio richiesto dalla "cosa stessa" (la "verità"). Ed è evidente, credo, che dipende per ciascuno da più cose – neppure in primo luogo dai soli contenuti di un annuncio, ma dalla *Stimmung* dell'annuncio – se per lui la "verità" che un genio religioso, un profeta, un artista, un poeta, o il più grande tra tutti i grandi filosofi affermi come valida anche per altri, sia realmente accettabile, giusta, tollerante, umana, oppure blasfema, disumana, ignobile, violenta: se sia o no la "verità" per cui valga vivere e ... morire. Il fatto che contro l'assolutizzazione e l'ipostatizzazione del vero operi in Nietzsche – maestro anche nell'arte dei capovolgimenti prospettici – un mobile concetto genealogico della verità e dell'errore comporta appunto l'esigenza, da lui fortemente avvertita, di porre in questione il *valore* della verità, il valore di *ogni* verità, anzi d'interrogarsi sulla volontà umana della "verità", che significa certo più cose, ma conduce infine all'inquietante, ineludibile domanda: «posto che viviamo grazie all'errore, che cosa può essere allora la "volontà di verità"? Non deve essere per forza una "volontà di morte"?»²².

3.

Un'opera di pensiero che nel secolo scorso ha fatto epoca sovvertendo, «alla luce della problematica della temporalità (*Temporalität*)», ambiti e problematiche dell'ontologia e della sua storia, *Essere e tempo*, continua a irradiare un potente fascio di luce sia sul carattere originariamente esistenziale del vero, sia anche sull'*oscurità* che precede e accompagna il suo s-velarsi. Consapevole che *Essere e tempo* non è «un libro, ma un compito» e che il compito conduce l'autore e l'interprete a un diverso interrogare, mi limito ad alcuni rapidi, provvisori cenni. Nel lungo, articolato, denso § 44. *Esserci, apertura e verità*, che conclude in posizione strategica la Prima Sezione della grande incompiuta, dopo avere interrogato la provenienza aristotelica, la legittimità e il limite del tradizionale concetto gnoseo-logico della verità come *ἀποκάλυψις*, *adaequatio intellectus et rei*, e ancora dopo avere rinviato all'originario concetto greco della verità come *Ἀ-λήθεια* (non-ascosità, dis-velatezza), Heidegger viene infine a mostrare (sotto il titolo *Il modo d'essere della verità e la presupposizione della verità*)

²² *FP 1884-1885*, 40 [39], pp. 335-336.

il legame *ontologico* (e diciamo pure anche *storico*) di Esserci e verità. In altre parole: nello snodo cruciale dell'opera *Ἀ-λήθεια* e *Dasein* risultano vincolati tra loro in modo tale che un termine non è senza l'altro:

In quanto costituito dall'apertura (*Erschlossenheit*), l'Esserci è essenzialmente nella verità [...] "C'è" ("gibt es") *verità solo in quanto e fintanto che l'Esserci è*. L'ente è scoperto solo *quando* e aperto solo *fin che*, in generale, l'Esserci è. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in generale, sono veri solo fin quando l'Esserci è. Prima che l'Esserci, in generale, fosse, e dopo che l'Esserci, in generale, non sarà più, non c'era e non ci sarà verità, perché essa, come apertura, disvelamento e disvelatezza, *non può* essere senza che l'Esserci sia²³.

L'intento non è di sminuire le verità della logica o delle scienze, ma di unire di un vincolo ontologico indissolubile *Ἀ-λήθεια* e *Dasein*. Questi passaggi – pienamente comprensibili solo nella loro non esplicitata relazione col tema della *Lichtung*, la radura in cui cadono la luce del giorno e l'oscurità della notte, l'eco della parola e il suo spegnersi – affermano dunque la co-appartenenza di *Ἀ-λήθεια* e *Dasein*²⁴: un legame a tal punto essenziale che la prima verità, che informa di sé tutte le altre – comprese le verità dei principi fondamentali della logica e delle leggi della meccanica celeste – è la *verità dell'esistenza*. Confermano, questi brani, che la verità

²³ *SuZ*, § 44 c, p. 226, 273.

²⁴ In *SuZ* la metafora (*bildliche Rede*) del *lumen naturale* non rinvia alla ragione, ma al complesso strutturale che consente la *comprensione* sempre *emotivamente situata* dell'Esserci e viene a significare che la temporalità *estatico-orizzontale* che definisce l'Esserci lo rende, in quanto Cura, aperto a se stesso, e in modo tale che anche gli enti da lui difforni si manifestano (e si nascondono) nella radura (cfr. § 28 e § 69). Che l'Esserci sia radura (*Lichtung*) e che non sia rischiarato da un altro *ente*, neppure nel caso che esso trasponga se stesso nella pianta o nell'animale, non vuol dire, tuttavia, che esso sia la sorgente di luce e che il senso dell'essere derivi da lui. Radura, zona diradata, aperta alla luce, non la luce. La radura sussiste anche col sopraggiungere dell'oscurità. Nell'auto-comprensione del *Dasein* in quanto *Lichtung* termina verosimilmente un cammino di pensiero le cui remote ascendenze filosofiche e religiose riportano all'allegoria platonica della caverna, alle lettere di Paolo e al Vangelo di Giovanni. Decisivo risulta il rapporto con l'*essere*, non quello con gli *enti*. Il nesso tra la radura e la luce costituisce per il pensiero un problema. Il tema della *Lichtung* tormenta Heidegger lungo l'intero corso del suo pensiero. Nella "svolta" s'afferma il medesimo vincolo ontologico di esistente ed Essere, Esserci e verità, ma in modo che risulti più chiaramente che l'uomo è uomo solo in quanto luogo (*Da*) di una rivelazione che si dona, accade e si schiude da sé. In questo senso, stando al *Brief über den "Humanismus"* e ad altri scritti, il *Da* è «la radura dell'Essere».

non è originariamente esattezza del rappresentare e dell'enunciare (ὀρθότης), ὁμοίωσις o *adaequatio*, ma che essa può essere queste cose solo se e perché essa è un modo d'essere dell'Esserci, e perché l'Esserci è, lui stesso, *vero*; sempre però sul presupposto della sua caratteristica, insuperabile *ambiguità* e dell'*ambivalenza* del λόγος apofantico – poiché «il senso ontologico-esistenziale completo del principio: “l'Esserci è nella verità” dice insieme co-originariamente (*sagt gleichursprünglich mit*): “L'Esserci è nella non verità”»²⁵, e poiché il λόγος, in quanto ἀπόφανσις, può a sua volta lasciar vedere (ἀληθεύειν) o nascondere (ψεύδεσθαι)²⁶.

Ora, il fatto che l'*hic* (*Da*) sia la radura, che l'esser-vero sia un *esistenziale* e che la “verità” appartenga «alla costituzione fondamentale dell'Esserci»²⁷, non a una «coscienza in generale» o a un «io puro», comporta sì che ogni verità non sia *senza* un Esserci effettivo, *non* però che la verità sia posta dall'Esserci o dipenda dal suo beneplacito. Tutt'al contrario. Come l'Esserci, in quanto gettato, *non* pone lui se stesso, ma può soltanto diventare quello che è²⁸, così *non* pone lui la “verità”, ma può solo farsi *vero* accogliendola. Poiché gli *esistenziali* – strutture e modi che costituiscono e qualificano l'Esserci nella sua differenza da ogni altro ente – *non* sono posti dall'Esserci, il fatto che l'esser-vero sia un *esistenziale* può a sua volta solo significare che la verità vincola l'Esserci a sé, prima di ogni suo presupporre:

Infatti lo scoprire, in base al suo senso più proprio, sottrae l'asserzione all'arbitrio “soggettivo” e porta l'Esserci scoprente in cospetto dell'ente stesso. E solo *perché* la “verità”, in quanto scoprire, è un *modo d'essere dell'Esserci* (*eine Seinsart des Dasein*), essa può essere sottratta al suo beneplacito²⁹.

Non siamo noi a presupporre la “verità”, ma è essa a rendere ontologicamente possibile, in generale, che noi possiamo *essere* tali da “presupporre” qualcosa [...]. Che significa “presupporre”? Comprendere qualcosa come il fondamento dell'essere di un altro ente³⁰.

²⁵ *SuZ*, § 44 b, pp. 222, 268.

²⁶ *Ivi*, § 7 b, pp. 33, 48.

²⁷ *Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins*; *SuZ* § 44 b, pp. 226, 273.

²⁸ Il motto “divieni ciò che sei!” è ricordato in *SuZ*, § 31, *Das Dasein als Verstehen*.

²⁹ *Ivi*, § 44 c, pp. 227, 274.

³⁰ *Ivi*, § 44 c, pp. 227-228, 274-275.

Ma perché la parola “verità” è imprigionata a volte, in questi brani di Heidegger, dalle virgolette? Appunto perché essa è per l’Esserci κίνδυνος; perché siamo “noi” a comprendere, interpretare, attestare, testimoniare la “verità” a nostro pericolo. È ben singolare, allora, il rapporto che vincola l’Esserci alla verità. Essa è *con lui* e mai *senza di lui*, ma *non da lui*. L’Esserci *impersona* al punto che *quasi* potrebbe dire di *essere la verità* – ma solo perché questa lo *scuote*, lo *risveglia*, lo *reclama*. Senza ridursi a lui, vuole affermarsi per suo tramite. In altre parole: siamo “noi” a dipendere dalla verità, non questa da “noi” ed è la verità che aprendoci anche contro il nostro volere a noi stessi ci scopre all’improvviso la nostra ... *oscurità*: una λήθη che appartiene all’ἀ-λήθεια e che non è affatto riconducibile alla deiezione (*Verfallen*), se l’oscurità ci è vicina e ci assilla proprio quando, nello stato emotivo perturbante dell’angoscia (*Angst*), siamo totalmente aperti a noi stessi; se la morte (*Tod*) è in Heidegger, come in Schopenhauer e in Platone, «il vero genio ispiratore o il Musagete della filosofia»³¹ e se il motivo escatologico è consunto in quella struttura, l’*essere-per-la-morte*, che limita la vastità della nostra stessa apertura, poiché un velo nasconde il *Woher, Wohin, Warum*. Ne deriva che l’Esserci si presta al rassicurante dominio del *Man*, si consegna al *Verfallen*, al *divertissement*, alla *distrazione* pre-sentendo che l’incontro con la verità nella sua iniziale accezione di ἀ-λήθεια lo scopre come l’essere accompagnato dall’*ombra*, fasciato dall’*oscurità* (*Dunkel*).

Perciò l’Esserci è in Heidegger *uno che interroga*, né sarebbe così se non *ci* fosse un’*oscurità* dalla quale prenda avvio il domandare (*Fragen*), sia esso pre-filosofico – gli infiniti *perché?* del bambino – o metafisico, poetico, religioso. Si tratta di un domandare che, a nome di un pensiero già post-metafisico, nella conclusione di una conferenza degli anni ’50, *La questione della tecnica* (1953), Heidegger non esita a qualificare religiosamente e poeticamente come la pietà del pensiero (*Frömmigkeit des Denkens*), la sua devota attenzione³²; di un domandare che, disponendoci alla recezione di

³¹ «La morte è propriamente il genio ispiratore o il Musagete della filosofia, per cui Socrate ha definito la filosofia anche μελέτη θανάτου. Ben difficilmente si sarebbe filosofato senza la morte»; Schopenhauer (1986), II, p. 479.

³² «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà del pensiero»; Heidegger (1976), p. 27. Sembrerebbe che il pericolo – *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch...* – sia ravvisato nel dominio planetario della

una parola che non è dall'uomo ma dall'Essere, ci consegna alla «docile calma del libero ascoltare»³³ e le cui modalità iniziali sono il poetare (*Dichten*), il pensare (*Denken*), il ringraziare (*Danken*). *Danken* come *Fest*, come *Opfer*. A partire dall'esito *aporetico* di *Essere e tempo* e dall'imbarazzo di non poter portare l'opera al compimento sperato comprendiamo non solo l'esigenza della svolta (*Kehre*) cui Heidegger si vide subito costretto, ma scorgiamo in lontananza anche le vie impervie della sua ultima meditazione, votata, nella prospettiva dell'oltrepassamento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*), all'ascolto del Linguaggio, della Parola che poeti (Hölderlin, Trakl, Rilke) e pensatori (Parmenide, Eraclito) ascoltano, traducono, interpretano, corrispondendole in modo diversi e affini, abitando gli uni agli altri «vicino sui più separati dei monti»³⁴.

Ma come stanno le cose in *Essere e tempo*? La forma originaria della verità, dis-chiusa nell'apertura della situazione emotiva dell'*angoscia*, può essere così poco il *sapere* che il processo rivelativo, dis-velante, veritativo,

tecnica. Nella prospettiva di Heidegger essa non è solo attività strumentale in vista del perseguimento di determinati scopi, ma un modo particolare di disvelamento dell'ente denominato *Ge-stell* (im-posizione, dis-positivo). È «la forma fondamentale di manifestazione» in cui si realizza una volontà di potenza autoreferenziale, circolare, priva di scopo, mera surrogazione della mancanza radicale di senso e per questo incessante «organizzazione dell'indigenza» (ivi, pp. 14-16; 62-63): l'indigenza definita non dalla rarità dei beni di consumo e delle merci, ma dall'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*). Non è il caso di affrontare qui la complessa questione della *τέχνη* né d'esprimere le perplessità e le riserve riferibili al disegno della *Seinsgeschichte*; chiediamoci però se il pericolo sia mai veramente la tecnica, se questo dispositivo dipenda dalla storia dell'Essere e come, o se invece, mediante la tecnica, non sia l'uomo all'uomo il pericolo.

³³ La *Gelassenheit zum freien Hören* cui rinvia un luogo di *Unterwegs zur Sprache* e che è da intendere appunto come *Gesinnung des Denkens*. Cfr. Heidegger (1973), p. 206 e Caracciolo (1989), p. 201.

³⁴ Cfr. la pagina conclusiva del *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943): «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro. Come poi, pensati dall'essenza dell'essere, il poetare (*Dichten*) e il ringraziare (*Danken*) e il pensare (*Denken*) si richiamino vicendevolmente e siano insieme divisi, non può che rimanere qui una questione aperta [...] Si sa senz'altro qualcosa sul rapporto tra la filosofia e la poesia, ma non sappiamo niente del dialogo tra il poeta e il pensatore che abitano vicino sui più separati dei monti»; Heidegger (1987), p. 266. In diversi suoi scritti Heidegger insiste sull'appartenenza del *Denken* ad un campo semantico che include termini quali *Gedächtnis* (memoria), *Dank* (ringraziamento), *Andacht* (devozione) e comprende il pensare (*Denken*) come il raccogliersi che resta presso ciò cui l'animo si raccoglie.

ci porta soprattutto davanti alla nostra oscurità (*Dunkel*) e al nostro spaesamento (*Unheimlichkeit*), estraniandoci a noi stessi e al “mondo”, ponendoci in una “condizione” *analog*a a quella definibile, socraticamente, come *sapere di non sapere*. La verità, per quanto si concede alla parola, si svela sul piano del *tener-per-vero* (*Für-wahr-halten*), ossia di una certezza (*Gewissheit*), di una convinzione (*Überzeugung*) indissociabile dalla testimonianza di colui che l’attesta ed esposta sempre alla possibilità d’errare. È un aspetto cui merita, forse, riservare qualche attenzione. Sembra a volte che Heidegger quasi s’appoggi, modificandone profondamente l’uso, al lessico di Kant, e proprio dove s’interroga sul peculiare carattere della *certezza* – «ben diversa da quella proveniente da un atteggiamento puramente teoretico» – che l’Esserci ha della *propria* morte. Non passi del tutto inosservato, a vantaggio della preminente funzione rivelativa dell’angoscia, quanto egli viene allora affermando della certezza (*Gewissheit*) e della convinzione (*Überzeugung*):

la certezza (*Gewissheit*) si fonda nella verità o appartiene cooriginariamente ad essa [...] Un modo della certezza è la *convinzione* (*Überzeugung*). In essa l’Esserci lascia che il suo rapporto di comprensione con la cosa sia determinato unicamente dalla testimonianza (*Zeugnis*) della stessa cosa scoperta (vera). Il tener-per-vero equivale (*ist... zulänglich*: è sufficiente) a tenersi nella verità solo se si fonda nello stesso ente scoperto e solo se, in quanto essere-per l’ente così scoperto, si è reso trasparente riguardo alla sua conformità (*Angemessenheit*) a tale ente. Questo è quanto manca all’invenzione arbitraria o alla semplice “opinione” su un ente. La sufficienza (*Zulänglichkeit*) del tener-per-vero si misura in base alla pretesa di verità che esso reclama [...] Con la diversità dell’ente, e conformemente alla tendenza direzionale e alla portata dell’aprire, muta la specie di verità e con essa la certezza (*wandelt sich die Art der Wahrheit und damit die Gewissheit*)³⁵.

³⁵ *SuZ*, § 52, pp. 256-257, 307-308. La traduzione si discosta in qualche punto da quella di P. Chiodi rivista da F. Volpi. La più notevole differenza è nella traduzione del termine *Überzeugung*, che rendo con *convinzione* anziché con *persuasione*. Il secondo termine, di maggiore attrattiva, informa il pensiero di Carlo Michelstaedter che intitola il più notevole tra i suoi scritti filosofici *La persuasione e la rettorica*. La sua scelta linguistica rinvia alle parole del poema didascalico di Parmenide Περὶ φύσεως: «Ti dirò ora, e tu ricevi ascoltando la mia parola, quali vie di ricerca sono le sole pensabili: una che è e non può non essere è il sentiero della Persuasione (Πειθοῦς ἔστι κέλεθος)»; DK, B fr. 2. Anche Heidegger, per il quale la parola greca ἀ-λήθεια, esprimendo *privazione*, rivela forse la comprensione pre-ontologica «che l’essere-nella-non-verità costituisce una determinazione essenziale dell’essere-nel-mondo», nomina le due vive, «quella dello scoprire e quella del

Il «tener-per-vero» – è evidente – non implica sempre un «tenersi nella verità». Il ritenere vero può altrettanto e più spesso comportare un allontanamento dal vero. La certezza della morte, per esempio, può essere un ritenere vero più o meno conforme all'Esserci (*angemessenes/unangemessenes Fürwahrhalten*), non tanto nel senso che esso *dubiti* della morte, ma nel senso che di fronte a tale *certezza* può atteggiarsi in modi più o meno conformi, con-venevoli all'effettivo morire (*sterben*). Nel pre-corrimento può assumere la morte come «la possibilità certa ed indeterminata», «la possibilità più propria, irrelata e insuperabile», o può invece favorire una «tendenza effettiva al coprimento» (*faktische Verdeckungstendenz*), assecondando così la rimozione della morte del “si muore” e confermando la tesi: «l'Esserci, in quanto effettivo, è nella “non verità”»³⁶. In questo caso il *Fürwahrhalten* mostra una sconvenienza,

nascondere», davanti alle quali la dea pone Parmenide – e ciò per lui vuole dire appunto che «l'Esserci è già sempre nella verità e nella non verità» e che «la via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνειν λόγῳ, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel risolversi per la prima» (*SuZ*, § 44, b, pp. 222-223, 269). Sebbene i due termini possano a volte scambiarsi, *convinzione* e *persuasione* non significano però proprio il medesimo. Presumo che usando il termine *Überzeugung* (*convinzione*) Heidegger ricordi che esso ricorre nella *Critica della ragion pura* (“Dottrina trascendentale del metodo”, Sezione terza: “Intorno all'opinare, al sapere e al credere”) e che Kant lo distingue, a motivo di un suo maggiore fondamento oggettivo, proprio dal termine *Überredung* (*persuasione*). La distinzione kantiana non è comunque richiamata esplicitamente da Heidegger, che sembra piuttosto impegnato a modificare lo statuto stesso della *convinzione*. Per non essere arbitrario il tener-per-vero (*Fürwahrhalten*) della convinzione dovrebbe infatti riferirsi *non alla sola ragione quale fondamento di validità sufficiente almeno per me stesso* (com'è in Kant), ma all'Esserci in quanto costituito da un'originaria e sempre emotivamente qualificata apertura da un lato, al φαivόμενον in senso fenomenologico, allo s-chiudersi spontaneo della “cosa”, all'ἄ-λήθεια in senso greco dall'altro. Che l'Esserci *quotidiano* concepisca la morte quale “fatto d'esperienza” (decesso) e fraintenda la *certezza* della morte in modo tale che essa risulti «necessariamente inferiore rispetto alla certezza suprema, quella apodittica, quale si raggiunge in taluni campi della conoscenza teoretica» (§ 52), sta a significare la costante elusione della certezza esistenziale della morte, che è *certezza suprema* e, tuttavia, *non attinta, neppure essa, nei modi del sapere*.

³⁶ *SuZ*, § 52, pp. 256-257, 307. In nota al § 51 Heidegger rinvia al racconto di Tolstoj *La morte di Ivan Il'ič* interpretandolo come documento letterario nel quale sarebbe realisticamente descritto «il fenomeno di sconvolgimento e di disfatta» del “si muore”, ossia di un'inautenticità di fronte alla morte che non regge, allorché l'Esserci, spogliato d'ogni illusione ed orpello, si trova, solo, di fronte alla nuda certezza della *propria* morte.

perché *il tener-per-vero, la convinzione e la certezza* s'esprimono in modo da non permettere alla comprensione di farsi unicamente determinare dal genuino rapporto dell'Esserci e-sistente con la morte. Quale diversità, infatti, tra la tranquillante rassicurazione del "si muore" e la risolutezza dell'autentico *essere-per-la-morte!*

Non ci vuole molto, d'altronde, a capire che il ritenere vero può essere in determinati casi un offuscamento, in altri un distanziamento e un non voler vedere, perfino una cieca ostinazione, di modo che la nostra caparbieta ci tiene spesso nella "non verità". Merita piuttosto rilevare che il *tener-per-vero, la convinzione e la certezza* sono per Heidegger sufficienti ad un effettivo tenersi-nella-verità (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*) quando si riscontri *conformità* o *con-venienza* tra ciò che da sé si s-vela, il φαivόμενον, ed un determinato modo d'essere, *Stimmung* o contegno, di colui al quale l'ente si s-vela, e non primariamente nel modo del puro vedere (θεωρεῖν). Devo allora pensare che l'ente (un qualunque ente) condizioni la sua apertura all'Esserci all'atteggiamento che questi assume di fronte ad esso e chiedermi quale intimo contegno o *Stimmung* (non ce n'è una soltanto) consenta una rivelazione del vero. Tale *conformità* o *con-venienza*, richiesta sul piano dell'*ontologia fondamentale* prima che sul piano logico e gnoseologico, è forse ancora un modo di ribadire l'originaria co-appartenenza di ἀλήθεια e *Dasein*. È la *con-venienza* riferibile al genuino processo *rivelativo, veritativo, a-letheio-logico* e richiede che "uno" si lasci investire dalla "cosa" che gli si s-vela, concedendo per così dire ad essa la parola. *Fenomenologia è disposizione a lasciare la parola alla "cosa"*. E potrebbe allora già intravedersi il possibile legame con la disposizione d'animo del domandare in quanto *pietas* del pensiero, o con la disposizione della *Gelassenheit* («l'abbandono di fronte alle cose»). A chi fosse così amorevolmente disposto si offrirebbero e si aprirebbero spontaneamente tutte le cose: verosimilmente questi non dovrebbe strappare con la violenza la verità all'ente, né otterrebbe la verità con un furto, ma come un dono. La devota attenzione del pensiero avrebbe per amiche tutte le cose...

Il contegno conforme alla certezza esistenziale della morte non porta però in *Essere e tempo* il nome di *charitas*³⁷ né di *abbandono* (*Gelassenheit*), ma quello di *risolutezza* (*Entschlossenheit*) ed il tema dell'attestazione

³⁷ Sebbene sia almeno evocata, come fonte di un pensiero di Pascal, la sentenza di Agostino: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem*; *SuZ*, § 29, pp. 139, 172.

(*Bezeugung*) di un poter-essere autentico³⁸, sviluppandosi mediante l'analisi per molti versi terribilmente spinosa dei fenomeni della coscienza (*Gewissen*), della colpa (*schuldig-sein*) e infine della risolutezza (*Entschlossenheit*), non solo s'inscrive chiaramente nel cuore della problematica dell'Ἀ-λήθεια in quanto apertura, ma ne costituisce il culmine.

La risolutezza è un modo più eminente di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura (*Erschlossenheit*) è già stata esistenzialmente interpretata come la *verità originaria* [...] Con la risolutezza è ormai acquisita (*gewonnen*) la più originaria, perché *autentica* (*eigentliche*), verità dell'Esserci³⁹.

Non mi interrogherò ora sulla verità più originaria e *propria*, per cui nel richiamo silenzioso della coscienza l'Esserci ri-solto apprende auto-progettandosi la sentenza: *sei colpevole!* Né mi soffermerò più di tanto sul significato di questa originaria *colpevolezza*. Sul piano della comprensione *ontologica* bisognerebbe insistere sull'*essere* non meno che sulla *colpa*, portare l'accento sul *sei* non meno che sul *colpevole*. *Sei colpevole* vuole dire: la *colpa* è una *determinazione originaria* dell'Esserci. La *colpa* ti ha già toccato, ti costituisce prima ancora che tu possa riferirla a una qualsiasi intenzione, azione, omissione. Concerne l'*essere* e ciò che *tu sei*, nel senso di «esser fondamento (*Grundsein für*) di un essere determinato da un *non*, ossia *esser-fondamento di una nullità* (*Grundsein einer Nichtigkeit*)»⁴⁰. E non dirò neppure quale *irrisione* nasconda mostrare come l'Esserci è fondamento.

³⁸ Mi riferisco qui al titolo del secondo capitolo della sezione seconda dell'opera: *Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens und die Entschlossenheit* (tradurrei: «L'attestazione convenevole all'Esserci di un poter-essere autentico e la risolutezza»). Nella versione di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, il termine *Entschlossenheit* è reso, notoriamente, con *decisione*; *risolutezza* è scelta operata anche da A. Fabris.

³⁹ *SuZ*, § 60, pp. 296-297, 353-354.

⁴⁰ *SuZ* § 58, pp. 283, 338. Questa determinazione formalmente esistenziale dell'esser-colpevole non è escogitazione arbitraria. Heidegger la fa derivare dal gioco di pensiero che connette i due principali significati inerenti alla comprensione ordinaria dell'esser-colpevole: 1) *esser-colpevole* come *Schulden haben bei*, essere in debito con..., mancante nei confronti di ..., per cui «nell'idea di 'colpevole' si trova il carattere del *non*»; 2) *esser-colpevole* come *schuld an etwas sein*, nel senso di rendersi colpevole (*sich sculdig machen*), essere la causa, la ragione, il fondamento di (*Grundsein für...*). Di qui la definizione formale della colpa come *esser-fondamento di una nullità* (*Grundsein einer Nichtigkeit*).

Essendo, l'Esserci è gettato, *non* si è portato da sé nel suo *hic et nunc*. Essendo, è determinato come poter-essere che appartiene a se stesso, e però non in quanto ha conferito a se stesso la sua proprietà. Esistendo, non risale mai dietro il suo esser-gettato, così da potere appositamente licenziare e portare ogni volta nell'*hic et nunc*, solo a partire dal *suo esser* se-stesso, questo 'fatto d'essere e aver da essere'⁴¹.

Qualunque cosa faccia od ometta di fare un essere così fatto è colpevole sempre. Tutt'altra cosa è essere *moralmente* colpevole, nel senso di caricarsi di questa o quella determinata colpa e risponderne: proprio la relazione tra la colpa *ontologica* e la colpa *morale* richiederebbe forse un più attento ripensamento, non da ultimo per il riverbero che tale riesame potrebbe avere sulla *vexata quaestio* della colpa di Heidegger e sul significato da attribuire alle sue velate parole o ai suoi imbarazzanti silenzi su Auschwitz e lo sterminio – questione di rilevanza filosofica perché offre l'occasione non di ergersi *post festum* a giudici ma di penetrare, caso mai, una forma peculiare di ottenebramento del vero⁴².

Ma un'esigenza più forte mi preme: assumere la parola *Gelassenheit* – parola fondamentale della mistica accolta nell'universo linguistico del *Denken* a dirne la *Stimmung* più genuina⁴³ – come possibile conclusione

⁴¹ *Ivi*, § 58, *Comprensione del richiamo e colpa*, pp. 284, 339.

⁴² Evocando il tema della risoluta anticipazione della morte come possibilità d'esistere autenticamente «nel modo del destino» Karl Löwith richiamava correttamente la distinzione tra destino individuale autoeletto (*Schicksal*) e destino collettivo di una stirpe o di un popolo (*Geschick*) e ne segnalava l'equivoca confusione, che espone Heidegger alla seduzione del momento e che non è affatto estranea alla questione della «colpa»: LÖWITH (1974), pp. 54-56. Sulla compromissione col nazismo e l'antisemitismo, motivo di discussione infinita rinfocolata di recente dalla pubblicazione, a cura di P. Trawny, dei cosiddetti "Quaderni neri" – *Bände* 94-96 (*Riflessioni*), 97 (*Annotazioni*) della *Gesamtausgabe* – rinvio a Di Cesare (2014), Fabris (2014), Brencio (2015), Heidegger (2016), Hermann-Alfieri (2016). In Heidegger (2005) sono raccolti anche scritti, note e documenti relativi al periodo del rettorato a Friburgo (1933-1934), incluso il discorso su *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* (pp. 102-110), nonché le carte relative all'epurazione e la fin troppo famosa intervista dello Spiegel del 26 sett. 1966 (pp. 582-608). Di fronte a molto rumore e chiacchiera giornalistica risultano sempre illuminanti le pagine equanime e severe dello scritto "Rileggendo *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*", stese da Caracciolo nel 1984, ma pubblicate solo nel 1987 a seguito della comparsa del volume di Farias (1987) e confluite poi in Caracciolo (1989), pp. 266-275. Da allora la letteratura sul *caso Heidegger* e sulla portata delle sue compromissioni si è fatta sterminata. Mi limito a segnalare i contributi raccolti in Denker-Zaborowski (2009).

⁴³ Cfr. Heidegger (1983).

della lunga parabola di pensiero di Heidegger. Dalla rinuncia al volere, da un'attesa paziente, fiduciosa e vigile, dall'apertura al mistero e dall'abbandono alle cose scaturirebbe, come dono, il pensiero nobile e spontaneo, il pensiero rammemorante (*Andenken*): accolto nella contrada dell'Essere, partecipa della sua luce, illumina il cammino dell'uomo e lascia che le cose, come tali, fioriscano. Si attua così una sorta di serena e come ultimamente pacificata conciliazione col mondo.

Quale relazione, allora, tra *risolutezza* e *abbandono*? Vorrei supporre per un istante che tra questi due modi di essere, che rappresentano i poli tra i quali il pensiero di Heidegger oscilla, non *ci sia* solo opposizione e contrasto, ma una vicinanza che non sempre si vede; vorrei supporre che *risoluto eroismo* da un lato, e *abbandono, rinuncia, spogliazione di sé* dall'altro, non siano contegni semplicemente antitetici, ma s'annodino l'uno all'altro in un punto, così che passando per la ferma, stoica risolutezza si possa pervenire al fiducioso abbandono, o così che il fiducioso abbandono consenta anche la vera risolutezza: quella per cui accolgo la condizione mortale nella quale sono incappato, assumo la parte a me assegnata nel tutto, consento senza tetraggine all'esistere e, giudicato alla luce o all'ombra della morte, riconosco la serietà dei compiti di ogni giorno – poiché si tratta pur sempre di attuare nell'attimo una *περιαγωγή*, una *μεταστροφή* (*Resp.* 518 d, 532 b); poiché il *memento mori* di *Essere e tempo*, simile per certi aspetti alla *μελέτη θανάτου* del *Fedone* platonico (81 a) e per altri dissimile da essa, è in vista del *memento vivere*⁴⁴. La verità dell'esistenza mortale, attestata nel *risolversi*, aperta alle opere e ai giorni, coinvolta nella storia, non ha in ogni caso per sé altra forza su cui sostenersi che la convinzione (*Überzeugung*) di colui che l'attesta: è la certezza di un *tener-per-vero* (*Für-wahr-halten*), la certezza che sorregge anche ogni *fede* (*Glaube*).

4.

Non escludo che sia stata l'intelligenza profonda dei molti dilemmi sollevati, riguardo alla questione della verità, da una critica così sottilmente incisiva quanto solo sa esserlo quella dell'intelletto – valgano d'esempio le argomentazioni di Nietzsche sulla «prova di forza» cui abbiamo riservato in precedenza un cenno – ad avere agito come un impulso potente che ha

⁴⁴ Una fine analisi del significato dell'eroismo e dell'individualismo quali si configurano in Heidegger in Cecchetto (2014), pp. 379-392.

portato a chiarire i *sensi* diversi della verità, come essa è per noi, esseri finiti. Quella critica comporta infatti l'esigenza di distinguere verità *esistentiva*, etico-religiosa, soterica, e verità *scientifica*. Se ne renderà forse più facilmente conto chi s'accorga che un grande interprete novecentesco delle filosofie di Kant e di Nietzsche, un pensatore di primo rango, comunque più vicino – per stile, architettura ed esiti del suo filosofare – al primo che al secondo di quei due, Karl Jaspers, ha cercato di penetrare le difficoltà inerenti all'ambito problematico della verità già in alcuni tra i più densi paragrafi – *Essere-vero ed esistenza, La verità in relazione alle potenze vitali che la distruggono, ma ne sono al contempo la condizione, L'essere che diviene consapevole al limite* – del suo *Nietzsche*⁴⁵.

Certo Jaspers ha il senso della vastità e delle difficoltà del tema ed avverte perciò tanto più intensamente l'urgenza di acquisire una chiara visione dell'intero ambito problematico della questione della verità, con particolare riguardo al rapporto delle scienze, delle quali egli afferma, entro ambiti circoscritti, il carattere *conoscitivo* prima e più che *economico, utilitario, pratico* (Croce), con la filosofia. È anche la sua personale esperienza scientifica, unita all'illuminante lezione weberiana⁴⁶, a suggerirgli che la conoscenza *metodica, intellettualmente cogente, universalmente valida* non esaurisce la problematica della verità, a convincerlo insomma che la scienza moderna, strutturalmente incompiuta, è sì un acquisto prezioso e irrinunciabile, ma che la verità è più ampia, come già si evince dal fatto che le scienze presuppongono, implicano e conducono alla filosofia, la quale «non è solo qualcosa di meno, ma anche qualcosa *di più della scienza*»⁴⁷. Essa è infatti la fonte di una verità inaccessibile al sapere scientifico: la verità, per esempio, di cui nell'allegoria della caverna il Socrate platonico descrive, al culmine dell'ascesa conoscitiva, lo svelarsi

⁴⁵ Jaspers (1996), pp. 180-189. Non considero qui, se non forse indirettamente e per qualche limitato aspetto, la monumentale opera jaspersiana *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* (1947), accessibile ora anche in traduzione italiana: cfr. Jaspers (2015). Tra i primi tentativi d'approccio *critico* a quest'opera merita ricordare, in Italia, anche Caracciolo (2006).

⁴⁶ Penso, in particolare, alla celebre conferenza *Wissenschaft als Beruf* (1917), nella quale Weber formula il grande interrogativo sul *senso della scienza* nel disincantato mondo moderno e prospetta infine il tema del *politeismo* dei valori come possibilità di un conflitto che ciascuno può dirimere solo al modo di Socrate, ossia seguendo, nell'adempimento del compito quotidiano, «il demone che tiene i fili della *sua* vita»; Weber (1973), p. 43.

⁴⁷ Jaspers (1969), pp. 118-119. La citazione è dal saggio *Philosophie und Wissenschaft* (1948), letto come *Antrittsvorlesung* all'Università di Basilea, poi raccolto in Jaspers (1958).

come ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, *al di là dell'essere e del sapere*; la verità in quanto è per Jaspers «il pensiero di una fede che è data con l'uomo e che deve essere illuminata con sforzo infinito»⁴⁸.

Quanto più la questione della verità gli si impone poi sotto diverse angolature, che investono i rapporti tra le scienze e la filosofia da un lato, tra la filosofia e la rivelazione biblica dall'altro, tanto più Jaspers è portato a chiarificare a se stesso – non avrebbe altrimenti potuto *comunicarne* nulla ad altri – il nocciolo dell'intera problematica come *differenza* tra *fede e sapere: differenza* tra due diversi tipi di *verità* dei quali il primo tocca e coinvolge l'*esistenza* ed è *personale*, mentre il secondo concerne enti finiti da noi difforni, o anche l'essere umano solo secondo forme oggettivanti, ed è *impersonale*. Nella prima delle sei lezioni raccolte in una delle sue opere più lette, *La fede filosofica* (1948), egli ricorre, per illustrare tale distinzione, all'efficace paragone dei diversi casi e degli opposti destini di Galilei e di Bruno di fronte a un tribunale dell'inquisizione:

La fede è diversa dal sapere. Giordano Bruno credeva, Galilei sapeva [...] Qui sta la differenza: c'è una verità che, ritrattata, muore (*leidet*), e c'è una verità che nessuna ritrattazione pregiudica. I due accusati si comportano conformemente al tipo di verità da loro rispettivamente rappresentato. La verità dalla quale io traggio la mia vita c'è solo se io mi identifico con essa; storica nel suo apparire non possiede una validità universale pari alla sua enunciazione oggettiva, ma è incondizionata (*unbedingt*). La verità di cui posso dimostrare l'esattezza sussiste anche senza di me, essa è universalmente valida, non storica, non temporale, ma neppure incondizionata e riferita piuttosto ai presupposti ed ai metodi della conoscenza correlata al finito. Sarebbe sconveniente (*Es wäre ungemäß*) voler morire per qualcosa d'esatto e di dimostrabile. Al contrario, il pensatore che crede di avere penetrato il fondamento delle cose non può ritrattare le sue proposizioni, senza con ciò attentare alla verità stessa; questo è il suo segreto.⁴⁹

La verità scientifica, impersonale, universale, cogente, è relativa ai metodi ed ai presupposti sui quali quel sapere si fonda. La verità che è decisiva per la mia esistenza non ha questi caratteri, ma è quella con la quale io mi identifico e che, storica nella sua apparizione, è *per me* incondizionata. Ciò che viene in questo caso alla luce è il nucleo etico-religioso del filosofare e sotto questo profilo Socrate, Boezio, Bruno sono per Jaspers,

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *PhG*, pp. 11, 57.

ancor più che grandi filosofi, santi, testimoni, martiri – nell’accezione greca del termine μαρτυρεῖν, che significa appunto testimoniare – di una fede filosofica⁵⁰. E se mai c’è per questa verità una “prova”, allora è tutt’altra “prova” di quella allusa nell’uso scientifico (o anche metafisico) del termine “prova”; allora deve essere la mia esistenza e anche il fatto che io sia disposto, se una inopinata esigenza mi costringe, se la situazione mi mette alle strette, a morire per non fare morire la mia verità. Ciò non significa che il martirio provi la bontà della mia causa (non può farlo mai e in nessun caso), né che io volessi sostenere la mia verità in questo modo estremo. Vuole dire invece che le circostanze – ossia *altri uomini* che credono di detenere la verità alla quale dovrei anch’io inchinarmi – mi costringono a difenderla fino a morirne. Non si tratta più di mostrare la differenza tra la verità di Galileo e quella di Bruno, ma di chiarire che la *verità etico-religiosa, soterica, personale*, non comporta quei caratteri di *assolutezza, unicità, esclusivismo* che sono il segno d’una fede confessionale, se e quando questa si fa scudo della “rivelazione divina” per arrogarsi il diritto d’imporre ad altri una verità che dovrebbe valere per tutti. Per questo, se la posta in gioco è la libertà di coscienza da un lato, la pretesa fanatica di esclusività dall’altro, Jaspers può esprimere la sua fondata perplessità anche riguardo alle parole che Giovanni, o Matteo, riferiscono a Cristo e al suo seguito:

Il cristiano non dice: ‘questa è la mia via’, ma ‘questa è la via’ e fa dire a Cristo, figlio di Dio e Dio egli stesso: ‘Io sono la via, la verità e la vita’. Chi crede in Cristo può pensare di sé quello che Cristo ha detto: ‘Voi siete il sale della terra; voi siete la luce del mondo’⁵¹.

Ed è come se il filosofo ammonisse: guardiamoci, piuttosto, dalla pretesa della verità esclusiva che potrebbe trovare e ha anche storicamente trovato appiglio perfino nei Vangeli! Stiamo attenti a non guastare, fraintendo, il nostro effettivo tesoro!

Tutte le volte che nel mondo gli uomini giungono ad una verità di fede, questa assume per loro un valore incondizionato⁵².

⁵⁰ Ivi, pp. 12, 58.

⁵¹ Ivi, pp. 69, 118. Cfr. *Gv* 14,6; *Mt* 5,13-14.

⁵² *PhG*, pp. 70, 118.

Ma ciò che *in me* è *incondizionato* non ha il carattere di una *verità universalmente valida*. Se così fosse, abbasserei l'esperienza dell'incondizionato in me al rango delle verità intellettuali.

Ciò che è storicamente ed esistenzialmente vero è sì incondizionato, ma non per questo è nella sua enunciazione e nella sua manifestazione una verità per tutti [...]. L'incondizionatezza storica non è l'universale validità della sua manifestazione nella parola, nel dogma, nel culto, nel rito e nella istituzione. Solo un fraintendimento (*Verwechslung*) può conferire un carattere di esclusività a una verità di fede⁵³.

Una verità di tal genere, *etico-religiosa*, *soterica*, si manifesta soltanto nell'apertura ad altre verità di fede che sono parimenti incondizionate in altri, non ammette alcun *coge intrare*, si partecipa e propaga unicamente nel medio e nella pazienza della *comunicazione illimitata* che, favorita e alimentata dalla ragione nell'uomo, è anche il miglior rimedio contro le pretese di possesso esclusivo del vero. Molte sono le vie che storicamente traggono la verità, laddove l'Uno, il Perfetto, il Vero sono unicamente nella Trascendenza e tutto il pericolo per l'essere umano sta in questo: non già nel fatto che l'individuo possa morire per testimoniare la *sua* verità, ma nel fatto che un'arbitraria presunzione, un'esaltazione fanatica, un entusiasmo ingannevole, una segreta idolatria di sé stessi possono prendere il posto e surrogare – se la coscienza intellettuale non è vigile, se la coscienza morale non è desta, se l'individuo non scruta se stesso fino nelle viscere – la mobile verità dell'esistenza, della co-esistenza. Giacché allora, lo sappiamo, il dispotismo, il fanatismo, l'inquisizione, il terrore sono alle porte. Ma in questo caso la verità *etico-religiosa*, il cui carattere è di essere *personale* ed incondizionata in quanto *personale*, e la cui *Stimmung* può ben essere l'*amicizia* nell'accezione più estesa, o la *pietà* per ogni vivente, è già svanita, e qualcosa di diverso ha preso il suo posto ancora sotto il nome di fede, ma con una pretesa d'assolutezza, di unicità, di esclusività impressa sul volto: non una libera fede filosofica, ma una fede dogmatica, intollerante, inquisitoria; non la *religiosità*, ma l'*irreligiosità*.

Una parola merita, infine, anche il rapporto tra la verità scientifica e quella filosofica (*etico-religiosa*). Potremmo dire, schematizzando un poco, che la verità scientifica implica in Jaspers, per il suo carattere oggettivo e la

⁵³ Ivi, pp. 70-71, 119.

sua validità universale, l'adesione intellettuale e una certa passione della spassionatezza, mentre la verità filosofica, seriamente intesa, certa di se stessa ma indimostrabile, chiamando a testimone la coscienza (*Gewissen*) e non potendo comunicarsi che per *convinzione* (*Überzeugung*), esige l'adesione, la passione e il rischio personale. Ma non dobbiamo eccedere nella semplificazione al punto da lasciare irrelati i due tipi di verità in questione. Pensando al caso di Galilei bisogna anzi considerare che la ritrattazione, anche se è consentita dal tipo di verità in questione, umilia chi l'esige e chi la compie, e ciò accade perché le verità dell'intelletto partecipano sempre, indirettamente, della *verità dell'esistenza*.

Per questo l'acquisita consapevolezza dell'autonomia e della specificità del metodo scientifico, in quanto maturato rifiuto della tutela *teologica* o della subordinazione all'astratta *metafisica*, implica, in epoca moderna, anche la rivendicazione della *dimensione filosofica, morale e religiosa della scienza* – e lo sanno certamente quegli uomini di scienza che, come pensava Einstein, si troverebbero ancora nel suo tempio quando un angelo ne avesse per ipotesi scacciato i moltissimi che la coltivano per ambizione e per interesse egoistico⁵⁴. In altri termini: la dimensione *extra-scientifica*, la scaturigine *esistenziale*, la determinazione *storica* delle scienze non sono affatto ignote a chi le coltiva con onestà intellettuale – e lo attesta chiaramente il fondatore di quell'importante rivoluzione nota, nel campo della fisica contemporanea, come teoria dei quanti.

Nell'esordio della conferenza *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung* (6 marzo 1935) Max Planck offre infatti ben più d'una conferma della dimensione esistenziale e storica della scienza osservando che «come ogni scienza nasce originariamente dal vivere, così realmente anche la fisica non si lascia mai separare completamente dallo scienziato che la coltiva», il quale «è pure una personalità con tutte le sue qualità intellettuali ed etiche», sicché la sua concezione del mondo «influirà in maniera condeterminante sulla direzione del suo lavoro scientifico», così come, d'altra parte, «i risultati della sua ricerca non potranno rimanere senza influsso sulla sua concezione del mondo»⁵⁵. Avvicinandosi poi ulteriormente all'effettivo esercizio dell'attività scientifica egli nota che

⁵⁴ Tolgo la suggestiva ipotesi dal breve discorso *Principi della ricerca*, tenuto da A. Einstein alla società di fisica di Berlino in occasione della celebrazione del 60° compleanno di M. Planck, in Planck (1973), pp. VIII-XII.

⁵⁵ Ivi, p. 138.

poiché «ogni trattazione scientifica ha come presupposto l'introduzione di un certo ordine nell'abbondanza della materia da trattare» al fine di acquisirne una chiara e superiore visione, poiché insomma ogni scienza si costituisce mediante la delimitazione e la tematizzazione del proprio oggetto, l'impostazione della considerazione scientifica dipende da una *decisione* che il ricercatore assume fino dalla prima costruzione della scienza, decisione influente su ogni suo sviluppo ulteriore, per la quale «non possono bastare le motivazioni oggettive» e nella quale «debbono essere coinvolti giudizi di valore»⁵⁶. Infine così nel corso come nella conclusione della conferenza il grande fisico mostra di inserirsi deliberatamente nel solco della filosofia kantiana e di conformarsi al suo spirito, ammonendo che «nell'etica è proprio come nella scienza. L'essenziale non è il possesso stabile, ma l'essenziale è la lotta incessante, diretta allo scopo ideale, il rinnovamento di ogni giorno e di ogni ora della vita, congiunto con lo sforzo sempre rinnovato per il miglioramento e per la perfezione». E a coronamento di tutto il discorso egli afferma, certo non più solo come scienziato, che un punto fisso, un possesso sicuro, un tesoro che non può perdersi esistono comunque per ognuno, e sono un sentimento puro e una buona volontà. Come essi «rappresentano l'infalibile misura del valore morale di ogni singolo uomo», così «stanno all'inizio di ogni attività veramente scientifica»⁵⁷ – e di sicuro, possiamo aggiungere, stanno anche alla sua fine.

All'inizio, nel corso, alla fine del proprio lavoro si presenta all'uomo di scienza, come ad ogni altro essere umano, il problema di *essere nella verità* in un senso che non coincide col metodo e col calcolo. Non a caso, ricordando la significativa affermazione di Planck che «è reale ciò che si può misurare», Heidegger ha osservato una volta che essa è vera soltanto nel senso d'esprimere «qualcosa che appartiene all'essenza della scienza moderna»⁵⁸. Anche così si evidenzia un limite e si mostra che è essenziale per l'uomo di scienza *essere nella verità* in un senso che travalica la verità delle scienze, il calcolo, la verificabilità, la ripetibilità dell'esperimento,

⁵⁶ Ivi, pp. 138-139.

⁵⁷ Ivi, p. 152.

⁵⁸ Ossia il calcolare in quel senso «ampio ed essenziale» per cui anche la matematica non è solo calcolare «nel senso dell'operare con numeri in vista di stabilire risultati quantitativi, ma, all'opposto, è il calcolare che si aspetta dovunque un'armonizzazione di relazioni d'ordine attraverso equazioni e che perciò "conta" fino da principio su una equazione fondamentale per ogni ordine soltanto possibile»; Heidegger (1976), pp. 36-37.

poiché si tratta della possibile verità dell'esistenza umana. Ed è qui che lo scienziato è, come ogni altro, più che mai esposto all'errore, al rischio, al pericolo. Quando l'originaria volontà di sapere (*ursprüngliche Wissenswollen*), che è per Jaspers l'impulso di fondo di tutte le scienze, si spinge fino al limite, sulla *Grenze*, s'intravede il fondo abissale (*Abgrund*) entro cui ogni sapere scientifico s'inscrive.

Sigle e abbreviazioni

Le sigle relative alle opere e ai frammenti postumi di Nietzsche riportano alla versione italiana dell'ed. critica: Nietzsche, F. (1964-), *Opere di Friedrich Nietzsche* (=OFN), a cura di G. Colli, M. Montinari (a cura di), Adelphi, Milano.

- AC* F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in OFN, vol. VI, t. III.
EH F. Nietzsche, *Ecce homo*, in OFN, vol. VI, t. III.
FP 1884-85 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-95*, in OFN, vol. VII, t. II.
FP 1888-89 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-89*, in OFN, vol. VIII, t. III.
FW F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in OFN, vol. V, t. II.
GD F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN, vol. VI, t. III.
JGB F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in OFN, vol. VI, t. II.
MA I F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in OFN, vol. IV, t. II.
Z F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in OFN, vol. VI, t. I.
- SuZ* M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 1976¹³; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2011. Nelle note a piè di pagina segue alla sigla l'indicazione del paragrafo e delle pagine, sia dell'ed. in lingua tedesca (primo numero), sia della traduzione italiana (secondo numero), a volte ritoccata in qualche punto.
- PhG* K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (I ed. 1948), Piper, München 1981⁷; *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973. Nelle note a piè di pagina segue alla sigla l'indicazione delle pagine, prima la pagina dell'ed. tedesca, poi quella della traduzione italiana.

Bibliografia:

- Andreas-Salomé, L. (1998), *Vita di Nietzsche*, trad. it. a cura di E. Donaggio, Editori Riuniti, Roma.
- Bertram, E. (1988), *Nietzsche. per una mitologia*, Il Mulino, trad. it. a cura di M. Keller, Bologna.
- Brencio, F. (2015) (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni neri*, Aguaplano, Passignano.
- Caracciolo, A. (1993), *Politica e autobiografia*, Morcelliana, Brescia.
- Caracciolo, A. (1989), *Il Linguaggio parla*, Tilgher, Genova.
- Caracciolo, A. (2006), *Studi jaspersiani*, Dell'Orso, Alessandria.
- Cecchetto, F. (2014), *L'amministratore della libertà. Eroismo e dedizione nella figura del Dasein*, *Annuario filosofico*, n. 30, pp. 379-392.
- Colli, G. (1980), *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano
- Denker, A.; Zaborowski, H. (2009), *Heidegger und der Nationalsozialismus I e II*, Alber Verlag, Freiburg i.B.-München.
- Di Cesare, D. (2014), *Heidegger e gli Ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fabris, A. (2014) (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa.
- Farias, V. (1987), *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris.
- Heidegger, M. (1973), *In cammino verso il Linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1976), *La questione della tecnica*, Id., in *Saggi e Discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1983), *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabbris, il melangolo, Genova
- Heidegger, M. (1987), *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1999), *Parmenide*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, trad. it. a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (2016), *Quaderni neri 1938-1939 (Riflessioni VII-XI)*, trad. it. a cura di A. Iadicicco, Bompiani, Milano.
- Hermann, F. W. Von; Alfieri, F. (2016), *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia.

- Jaspers, K. (1996), *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano.
- Jaspers, K. (2015), *Della Verità. Logica filosofica*, trad. it. a cura di Diego D'Angelo, Bompiani, Milano.
- Jaspers, K. (1958), *Rechenschaft und Ausblick – Reden und Aufsätze*, Piper, München
- Jaspers, K. (1969), *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli.
- Löwith, K. (1974), *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases, A. Mazzone, Einaudi, Torino.
- Mann, T. (1997), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, trad. it. a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano.
- Michelstaedter, C. (1982), *La persuasione e la retorica*, trad. it. a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano.
- Moretto, G. (2004), *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Dell'Orso, Alessandria.
- Planck, M. (1973), *Scienza, Filosofia e Religione*, trad. it. a cura di F. Selvaggi, Fabbri editori, Milano.
- Schopenhauer, A. (1986), *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, trad. it. a cura di G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari, vol. II.
- Venturelli, D. (2006), *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, il melangolo, Genova.
- Weber, M. (1973), *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino.

Abstract

In human awareness of the mystery of all life, with reference to the thoughts of Nietzsche, Heidegger and Jaspers, the author develops in this paper a personal perspective, which gravitates around the concept of truth understood in his original sense: not the truth depending by assumptions and scientific research's methods which, by appearances, exists even without us, but the truth concerning the full meaning of birth and death, which can not exist without the witness of the one who makes it live, here and now, in the time, in the incarnated form, in communication with others. This is the truth as source which transcends us and yet claims for us, appealing - in order to exist - to our freedom: only in her breath exists the human being.

Keywords: truth, certainty, witness, faith, freedom.