

DELL'ESSENZA DELLA VERITÀ

Il discorso riguarda l'*essenza*^a della verità. La questione dell'essenza della verità non si cura di stabilire se la verità è una verità dell'esperienza pratica della vita o di un calcolo economico, se è la verità di una riflessione tecnica o dell'intelligenza politica, in particolare non si propone di stabilire se è una verità della ricerca scientifica o di una forma artistica, o se invece è la verità di una meditazione pensante o di una fede che si esprime nel culto. La questione dell'essenza prescinde da tutto questo e guarda a una sola cosa: che cosa in generale caratterizza ogni « verità » in quanto verità.

Ma, occupandoci della questione dell'essenza, non vaghiamo forse nel vuoto di un'universalità che toglie il respiro a ogni pensiero? La stravaganza di questo domandare non porta alla luce del giorno l'infondatezza di ogni filosofia? Un pensiero ben radicato e rivolto al reale deve mirare innanzitutto e senza preamboli a penetrare la verità reale, capace di offrirci oggi una misura e un sostegno contro la confusione delle opinioni e dei calcoli. Di fronte a questa reale necessità, che senso ha la que-

a. 3^a edizione 1954: *essenza (Wesen)*: 1. *quidditas* — il che cos'è — *χουρόν*; 2. ciò che rende possibile — condizione della possibilità; 3. fondamento del rendere possibile.

stione dell'essenza della verità che (« astrattamente ») prescindere da tutto ciò che è reale? La questione dell'essenza non è forse la più inessenziale e la più gratuita che in generale possa esser posta?

Nessuno può sottrarsi all'evidente sicurezza di queste perplessità. Nessuno può facilmente ignorarne la stringente serietà. Ma chi è il portavoce di queste perplessità? Il « sano » buonsenso degli uomini. Esso insiste sulla richiesta dell'utile che è a portata di mano e inveisce contro il sapere che riguarda l'essenza dell'ente, quel sapere essenziale che da lungo tempo si chiama « filosofia ».

Il senso comune degli uomini ha una sua propria necessità, afferma il suo diritto con l'unica arma che gli appartiene: l'appello all'« ovvietà » delle sue pretese e delle sue perplessità. Dal canto suo la filosofia non può mai confutare il senso comune, perché quest'ultimo è sordo al suo linguaggio. Anzi la filosofia non può nemmeno volere confutarlo, perché il senso comune è cieco a tutto ciò che la filosofia propone come essenziale.

A questo si aggiunga che noi stessi ci arrestiamo all'ovvietà del senso comune, quando crediamo di essere al sicuro in quelle molteplici « verità » che appartengono all'esperienza della vita, all'azione, alla ricerca, alle creazioni artistiche e alla fede. Noi stessi partecipiamo alla ribellione dell'« ovvio » contro ogni pretesa di problematicità.

Se dunque dobbiamo proprio porre la questione della verità, si esige allora una risposta alla domanda che si chiede a che punto siamo noi oggi. Si vuol sapere che ne è di noi oggi. Si reclama il fine che deve essere proposto all'uomo nell'ambito della sua storia e per la sua storia. Si vuole la « verità » reale. Dunque proprio la verità!

Ma per reclamare la « verità » reale si dovrà pur sapere già che cosa significa, in generale, verità. Oppure lo si sa soltanto « avendone la sensazione » e « in modo generico »? Ma questo « sapere » approssimativo e l'indifferenza nei suoi confronti non sono cosa più misera che la mera ignoranza dell'essenza della verità?

1. Il concetto corrente di verità

Che cosa si intende abitualmente per « verità »? Questa parola « verità »,^a così nobile e al tempo stesso così logora e quasi insignificante, designa ciò che fa^b sì che un vero sia un vero. Ma che cos'è un vero? Noi diciamo ad esempio: « È una vera gioia collaborare al buon esito di questo compito », e con ciò intendiamo dire che si tratta di una gioia pura e reale. Il vero è il reale. In questo senso parliamo dell'oro vero per distinguerlo da quello falso. L'oro falso non è realmente come invece appare. Esso è solo un'« apparenza » e quindi è irreali. L'irreale vale come il contrario del reale. Eppure anche l'oro apparente è qualcosa di reale. In base a questa considerazione diciamo più chiaramente: l'oro reale è l'oro autentico. Tuttavia sono « reali » entrambi: l'oro autentico non meno di quello inautentico che è in circolazione. La verità dell'oro autentico non può dunque essere garantita dalla sua semplice realtà. Il problema si ripropone di nuovo: che cosa significa qui autentico e vero? Oro autentico è quel qualcosa di reale la cui realtà è in concordanza (*Übereinstimmung*) con ciò che noi in precedenza e da sempre intendiamo « propriamente » per oro. Al contrario, là dove supponiamo di avere a che fare con oro falso diciamo: « qui qualcosa non quadra (*stimmt nicht*) ». Invece, di qualcosa che è così « come conviene che sia » diciamo che quadra (*es stimmt*). La cosa quadra.

Tuttavia non chiamiamo vera solo una gioia reale, l'oro autentico e tutti gli enti di questo genere, ma chiamiamo vere o false anche e prima di tutto le nostre asserzioni (*Aussagen*) sull'ente che può essere esso stesso autentico o inautentico nel suo genere, e che nella sua realtà può essere così o altrimenti. Un'asserzione è vera quando ciò che intende e dice concorda con la cosa sulla quale asserisce. Anche qui diciamo che essa quadra. Ora

a. 1ª edizione 1943 e 3ª edizione 1954: verità (*Wahrheit*), -ità (-heit): la schiarita (*die Heitere*), ciò che schiarisce (*das Heiternde*), ciò che dirada (*das Lichtende*).

b. 1ª edizione 1943 e 3ª edizione 1954: fare (*machen*) — produrre (*herstellen*) — lasciar uscire alla luce nella radura (*hervorgehen lassen in die Lichtung*).

però non è la cosa che quadra, ma la *proposizione* (Satz).

Il vero, si tratti di una cosa vera o di una proposizione vera, è ciò che quadra, ciò che si accorda. Esser-vero e verità qui significano accordo, e questo in una doppia maniera: da un lato, l'accordo di una cosa con ciò che si intende già per essa, dall'altro la concordanza tra ciò che è inteso nell'asserzione e la cosa.

Questo doppio carattere dell'accordo è messo in luce dalla definizione tradizionale dell'essenza della verità: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Essa può significare: la verità è l'adeguazione della cosa alla conoscenza. Ma può anche voler dire: la verità è l'adeguazione della conoscenza alla cosa. Il più delle volte si è soliti presentare la suddetta definizione essenziale solo nella formula *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. La verità, tuttavia, anche così concepita, è possibile solo sul fondamento della verità della cosa, della *adaequatio rei ad intellectum*. Entrambi i concetti dell'essenza della *veritas* sottintendono sempre un conformarsi a... (*ein Sichrichten nach...*) e pertanto pensano la verità come *conformità* (Richtigkeit).

Tuttavia l'una non è la pura e semplice inversione dell'altra. Infatti *intellectus* e *res* sono pensati diversamente in ognuno dei due casi. Per rendercene conto dobbiamo ricondurre la formula corrente dell'abituale concetto di verità alla sua origine più prossima (quella medioevale). La *veritas* come *adaequatio rei ad intellectum* non vuol dire già quella che in seguito sarà l'idea trascendentale di Kant, possibile solo sul fondamento della soggettività dell'essere umano, e cioè che « gli oggetti si conformano alla nostra conoscenza », ma si riferisce alla fede teologica cristiana che le cose, in ciò che sono e se sono, siano solo in quanto, essendo create (*ens creatum*), corrispondono all'*idea* anticipatamente pensata nell'intelletto divino, cioè nella mente di Dio, e perciò, corrispondendo alle idee (essendo conformi), in questo senso sono « vere ». Un *ens creatum* è anche l'*intellectus humanus*, che, in quanto facoltà accordata da Dio all'uomo, deve adeguarsi alla sua *idea*. Ma l'intelletto è conforme all'*idea* solo in quanto realizza nelle sue proposizioni l'adeguazione del pensiero alla cosa, la quale, a sua volta, deve essere conforme all'*idea*. Se tutti gli enti sono enti « creatu-

rali », la possibilità della verità della conoscenza umana ha il suo fondamento nel fatto che la cosa e la proposizione sono in ugual maniera conformi all'*idea*, e, per l'unità del piano divino della creazione, sono predisposte l'una per l'altra. La *veritas* come *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantisce la *veritas* come *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* significa nella sua essenza e in generale la *convenientia*, il concordare (*Übereinkommen*) degli enti tra loro in quanto enti creati con il Creatore, una sorta di « accordo » (*Stimmen*) determinato dall'ordine della creazione.^a

Ma quest'ordine, una volta sciolto dall'*idea* della creazione, può anche essere generalmente e indeterminatamente presentato come ordine universale. Al posto dell'ordine della creazione teologicamente pensato si fa innanzi la possibilità di una pianificazione di tutti gli oggetti ad opera della ragione universale (*Weltvernunft*), la quale si dà da sé la sua legge e quindi esige anche l'immediata intelligibilità del suo procedere (ovvero ciò che si ritiene « logico »). Che l'essenza della verità della proposizione risieda nella conformità dell'asserzione, lo si dà per certo. Anche là dove, con uno sforzo di una singolare inutilità, si tenta di spiegare come debba essere realizzata questa conformità, essa viene già presupposta come essenza della verità. Ciò significa che la verità della cosa consiste sempre nell'accordo della cosa data col concetto « razionale » della sua essenza. Nasce così l'impressione che questa determinazione dell'essenza della verità resti indipendente dall'interpretazione dell'essenza dell'essere di ogni ente, la quale, a sua volta, include una corrispondente interpretazione dell'essenza dell'uomo come portatore e realizzatore dell'*intellectus*. In questo modo la formula dell'essenza della verità (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) acquista immediatamente per chiun-

a. 1ª edizione 1943: non vi è un duplice concordare, ma un unico, però strutturato in modo plurimo: poiché vi è accordo con il Creatore, di conseguenza anche *tra loro* (in quanto il creato possiede una certa impronta divina); la « corrispondenza » è qui intesa in un senso più essenziale di quanto non lo sia nella grossolana *analogia entis* che la Scolastica, senza un'adeguata riflessione, ha desunto da Aristotele.

que un'evidente validità generale. Sotto il dominio dell'ovvietà di questo concetto di verità, ovvietà quasi mai considerata nei suoi fondamenti essenziali, si accetta con altrettanta ovvietà che la verità abbia un suo contrario, vale a dire che ci sia la non-verità. La non-verità della proposizione (come non-conformità) è il non-concordare dell'asserzione con la cosa. La non-verità della cosa (come non-autenticità) è il non-accordarsi dell'ente con la sua essenza. In entrambi i casi la non-verità può essere concepita come un discordare. Quest'ultimo cade fuori dall'essenza della verità. Per questo la non-verità, in quanto è il contrario della verità, può essere messa da parte là dove si tratta di cogliere la pura essenza della verità.

A questo punto è ancora necessaria un'indagine particolare che scopra l'essenza della verità? La pura essenza della verità non è resa sufficientemente esplicita già da questo concetto che, oltre a non essere disturbato da alcuna teoria, è protetto dall'ovvietà della sua evidenza che lo rende valido per tutti? Se per di più assumiamo la riconduzione della verità della proposizione alla verità della cosa, per come innanzitutto si presenta, ossia come una spiegazione teologica, e se conserviamo la definizione filosofica della sua essenza nella sua più rigorosa purezza, evitando ogni mescolanza con la teologia e limitando il concetto di verità alla verità della proposizione, allora ci incontriamo contemporaneamente con un'antica, anche se non la più antica, tradizione di pensiero, secondo la quale la verità è la concordanza (*ὁμοίωσις*) di un'asserzione (*λόγος*) con una cosa (*πεῖραγμα*). A questo punto che cosa rimane di problematico in un'asserzione, se sappiamo che cosa significa concordanza di un'asserzione con la cosa? Ma lo sappiamo veramente?

2. L'intrinseca possibilità della concordanza

Parliamo di concordanza (*Übereinstimmen*) in diverse accezioni. Diciamo, ad esempio, davanti a due monete da cinque marchi poste sul tavolo: tra loro c'è concordanza. Entrambe concordano nell'identità del loro aspetto. Hanno questo elemento in comune e perciò, da questo pun-

to di vista, sono uguali. Parliamo inoltre di concordanza quando ad esempio, di una delle due monete da cinque marchi che ci stanno davanti, asseriamo: questa moneta è rotonda. Qui è l'asserzione che concorda con la cosa. Ora la relazione non è tra cosa e cosa, ma tra un'asserzione e una cosa. Ma in quale punto la cosa e l'asserzione possono concordare se i termini della relazione sono evidentemente diversi nel loro aspetto? La moneta è di metallo, l'asserzione non ha proprio nulla di materiale. La moneta è rotonda, l'asserzione non ha un carattere spaziale. Con la moneta si può comprare qualcosa, mentre l'asserzione sulla moneta non è mai un mezzo di pagamento. Ma, nonostante tutte le disuguaglianze, la suddetta asserzione, in quanto vera, concorda con la moneta. E questo accordo, secondo il concetto corrente di verità, dovrebbe essere un'adeguazione (*Angleichung*). Ma come è possibile che qualcosa di completamente differente come l'asserzione possa adeguarsi alla moneta? Dovrebbe diventare moneta e così cessare completamente di essere se stesso, cosa questa che all'asserzione non riuscirà mai. Se ciò si verificasse, nello stesso istante l'asserzione non potrebbe nemmeno più concordare in quanto asserzione con la cosa. Nell'adeguazione l'asserzione deve restare, anzi addirittura divenire, ciò che è. In che cosa consiste la sua essenza completamente diversa da ogni cosa? Come può l'asserzione, proprio conservando la sua essenza, adeguarsi ad altro, alla cosa?

Qui, adeguazione non può significare un identificarsi reale (*dinghaft*) tra cose di diverso genere. L'essenza dell'adeguazione si determina piuttosto a partire dal tipo di relazione che intercorre tra l'asserzione e la cosa. Finché questa « relazione » rimane indeterminata e infondata nella sua essenza, ogni disputa sulla possibilità e sull'impossibilità, sul genere e sul grado dell'adeguazione va a vuoto. L'asserzione sulla moneta « si » riferisce a questa cosa rappresentandola e dicendo, dal punto di vista via via determinante, che ne è di ciò che viene rappresentato. L'asserzione rappresentativa, in ciò che dice della cosa rappresentata, dice *così come* quest'ultima è. Il « così-come » riguarda il rappresentare e il suo rappresentato. Rap-presentare (*Vor-stellen*) qui significa, prescindendo da tutti i pregiudizi « psicologici » e « coscien-

zialistici », il far stare di fronte a noi la cosa come oggetto. Ciò che sta di fronte, in quanto così posto, deve attraversare un « di fronte » aperto^a e nello stesso tempo deve restare fermo in sé in quanto cosa, mostrandosi come un che di stabile. Questo apparire della cosa, nell'attraversare il « di fronte », si attua entro un aperto, la cui apertura non è creata dal rappresentare, ma viene da esso via via occupata e assunta solo come un campo di riferimento (*Bezug*). La relazione (*Beziehung*) dell'asserire rappresentativo con la cosa è l'attuazione di quel *rapporto* (*Verhältnis*) che originariamente si mette ognora in moto come un comportarsi (*Verhalten*).^b Ma ogni comportarsi è caratterizzato dal fatto che, stando nell'aperto, si attiene ognora a un che di manifesto *in quanto tale*. Ciò che solo così e in senso stretto è manifesto, viene ben presto esperito nel pensiero occidentale come « ciò che è presente » (*das Anwesende*), e da tempo viene denominato « l'ente ».

Ogni comportarsi è costantemente aperto (*offenständig*)^c rispetto all'ente. Ogni riferimento costantemente aperto è un comportarsi. A seconda del tipo di ente e del modo di comportarsi la costante apertura dell'uomo è diversa. Ogni opera e ogni realizzazione, ogni azione e ogni calcolo sta e si mantiene nell'apertura di un ambito al cui interno l'ente può porsi^d ed essere detto proprio per ciò che è e per come è. Ciò accade solo se l'ente stesso si propone nell'asserire rappresentativo, così che questo si sottopone alla consegna di enunciare l'ente *così-come* esso è. Seguendo questa consegna, l'asserire si conforma all'ente. Il dire che vi corrisponde è conforme (è vero). Ciò che così è detto è il conforme (il vero).

L'asserzione deve mutuare la sua conformità dall'aper-

a. 3^a edizione 1954: l'apertura di un di fronte, di un in-contro (*Ent-gegen*).

b. 3^a edizione 1954: comportarsi (*Verhalten*)-trattenersi (*sich aufhalten*) nella radura (in-sistendo nella radura) della presenza di ciò che è presente.

c. 3^a edizione 1954: in quanto in-sistente (*inständig*) nell'apertura.

d. 3^a edizione 1954: mostrarsi, presentarsi, venire fuori, essere presente.

tura costante^a del comportarsi, perché, solo attraverso questa apertura, ciò che è manifesto può in generale diventare misura di conformità per l'adeguazione che rappresenta. Anche lo stesso comportarsi costantemente aperto deve lasciarsi indicare questa misura. Questo significa che deve assumere come già data la misura di conformità per ogni rappresentare. Ciò appartiene all'apertura costante del comportarsi. Ma se la conformità (la verità) dell'asserzione è possibile solo attraverso la costante apertura del comportarsi, allora ciò che rende possibile la conformità deve valere, con un diritto più originario, come l'essenza della verità.

In questo modo cade la tradizionale attribuzione esclusiva della verità all'asserzione come suo unico luogo essenziale. La verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione. Nello stesso tempo, però, si solleva il problema del fondamento della possibilità intrinseca del comportarsi che sta costantemente aperto e che prospetta una misura di conformità; è infatti solo questa possibilità che dà alla conformità della proposizione l'apparenza di realizzare in generale l'essenza della verità.

3. Il fondamento che rende possibile una conformità

Da dove l'asserire rappresentativo riceve la consegna di conformarsi all'oggetto e di accordarsi con esso secondo la norma della conformità? Perché questo accordo partecipa alla determinazione dell'essenza della verità? Come può accadere una cosa del genere, e cioè che si prospetti una direttiva e si indirizzi a un accordo con essa? Ciò è possibile solo se questo prospettare si è già liberamente offerto in una apertura per ciò che in essa si impone come manifesto, vincolando ogni rappresentare. Questo libero offrirsi a una direttiva vincolante è possibile solo se si è liberi per ciò che in un'apertura è manifesto. Questo essere liberi indica l'essenza della libertà che finora è rimasta incompresa. La costante apertura del comportarsi, che rende intrinsecamente possibile la con-

a. 3^a edizione 1954: e questa nella radura (*Lichtung*).

formità, si fonda sulla libertà. *L'essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione, è la libertà.*

Ma questa tesi sull'essenza della conformità non sostituisce un'ovvietà con un'altra? Per poter compiere un'azione, e quindi anche l'azione dell'asserire rappresentativo, e persino quella dell'assentire o del dissentire nei confronti di una « verità », è necessario che chi agisce sia veramente libero, cioè non impedito. Ma quella tesi non vuol dire che per fare un'asserzione, per comunicarla o per farla propria, sia necessaria un'azione senza costrizione, ma dice: la libertà^a è l'essenza stessa della verità. Qui per « essenza » si intende il fondamento della possibilità intrinseca di ciò che innanzitutto e in generale viene ammesso come conosciuto. Nel concetto di libertà, tuttavia, non pensiamo la verità e tanto meno la sua essenza. Per questo la tesi che l'essenza della verità (la conformità dell'asserzione) è la libertà non può che apparire strana.

Porre l'essenza della verità nella libertà non significa affidare la verità all'arbitrio dell'uomo? Abbandonare la verità all'arbitrio di questa « canna oscillante » non è forse il modo più radicale per seppellirla? Ciò che già nel corso della discussione fin qui condotta si è sempre più imposto al buonsenso, viene ora in luce ancora più chiaramente: la verità qui è relegata nella soggettività del soggetto umano. Anche se a questo soggetto è possibile raggiungere un'oggettività, quest'ultima, in quanto legata alla soggettività, rimane pur sempre umana e a disposizione dell'uomo.

Certo, all'uomo vengono imputate falsità e simulazione, menzogna e inganno, frode e ipocrisia, in breve: tutte le specie di non-verità. Ma la non-verità è anche il contrario della verità, quindi è tenuta convenientemente lontano dall'ambito della questione dell'essenza della verità come non-essenza (*Unwesen*) di quest'ultima. Questa origine umana della non-verità conferma anzi, per contrapposizione, che l'essenza della verità « in sé » domina e si impone « al di sopra » dell'uomo e « sull' » uomo. La verità vale per la metafisica come ciò che, essendo im-

a. 3ª edizione 1954: libertà e radura del velare/mettere al riparo (*Bergen*) che si vela (evento).

perituro ed eterno, non può mai essere costruito sulla fugacità e sulla fragilità dell'essere umano. Ma come può allora l'essenza della verità trovare ancora la sua consistenza e il suo fondamento nella libertà dell'uomo?

L'opposizione alla tesi che l'essenza della verità è la libertà poggia su pregiudizi di cui i più ostinati dicono: la libertà è una proprietà dell'uomo; l'essenza della libertà non ha bisogno e non tollera ulteriori interrogazioni; che cosa sia l'uomo, ognuno lo sa.

4. L'essenza della libertà

L'indicazione che rinvia alla connessione essenziale tra la verità come conformità e la libertà scuote questi pregiudizi, posto che, s'intende, noi siamo disposti a un cambiamento del modo di pensare. La meditazione sulla connessione essenziale tra verità e libertà ci porta a perseguire il problema dell'essenza dell'uomo da un punto di vista che ci garantisce l'esperienza di un fondamento nascosto ed essenziale dell'uomo (dell'esserci), e che ci consente di trasferirci anzitutto nell'ambito originariamente essenziale della verità. Ma di qui si può vedere anche che la libertà è il fondamento dell'intrinseca possibilità della conformità, per il fatto che essa riceve la propria essenza dall'essenza più originaria della verità che, sola, è veramente essenziale. La libertà è stata anzitutto definita come libertà per ciò che è manifesto in un'apertura. Ma come va pensata questa essenza della verità? Ciò che è manifesto, e a cui un asserire rappresentativo, in quanto conforme, si adegua, è l'ente che di volta in volta è aperto in un comportarsi costantemente aperto. La libertà nei confronti di ciò che è manifesto in un'apertura lascia che l'ente sia sempre quell'ente che è. La libertà ora si scopre come il lasciar-essere^a l'ente.

a. 1ª edizione 1943: lasciar-essere: 1. non nel senso negativo, ma nel senso di consentire/concedere (*gewähren*) — di salvaguardia (*Wahrnis*); 2. non nel senso dell'agire diretto al livello ontico, ma nel senso di stimare, considerare l'essere (*Sein*) in quanto essere (*Seyn*).

Abitualmente parliamo di lasciar essere o lasciar stare quando, ad esempio, ci asteniamo da un'impresa progettata. « Noi lasciamo essere o noi lasciamo stare qualcosa » significa: non ce ne occupiamo più, non ci diamo più da fare per essa. Lasciar essere qualcosa ha qui il significato negativo di desistere da qualcosa, di rinunciare a qualcosa, dell'essere indifferenti o addirittura del tralasciare.

Con l'espressione qui necessaria « lasciar-essere l'ente » non si pensa invece al tralasciare o all'indifferenza, ma al suo contrario. Lasciar-essere è il lasciarsi coinvolgere dall'ente.^a Questo, a sua volta, non è inteso soltanto come mera attivazione, protezione, cura e pianificazione dell'ente che di volta in volta si incontra o si cerca. Lasciar-essere – nel senso di lasciar-essere l'ente come quell'ente che è – significa lasciarsi coinvolgere da ciò che è aperto nella sua apertura, entro cui ogni ente sta, portandola per così dire con sé. Questo « aperto » è stato concepito dal pensiero occidentale, al suo inizio, come τὰ ἀληθέα, lo svelato. Se traduciamo ἀλήθεια, invece che con « verità », con « svelatezza », allora questa traduzione non è solamente « più letterale », ma contiene anche l'indicazione che induce a pensare e a ripensare il concetto abituale di verità, come conformità dell'asserzione, in quell'orizzonte non ancora capito della svelatezza e dello svelamento dell'ente. Il lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell'ente non significa perdersi in essa, ma dà luogo a un recedere davanti all'ente, in modo che questo si manifesti per ciò che è e per come è, e che l'adeguazione rappresentativa possa desumere da esso la propria misura. Inteso come lasciar-essere esso si espone all'ente come tale, e pone all'aperto ogni comportarsi. Il lasciar-essere, ossia la libertà, è esponente, e-sistente. Vista alla luce dell'essenza della verità, l'essenza della libertà si rivela come l'es-porsi nella svelatezza dell'ente.

La libertà, dunque, non è solo ciò che il senso comune lascia volentieri intendere con questo nome, e cioè l'arbitrio a volte emergente che nella scelta si butta ora

a. 1ª edizione 1943: lasciare a ciò che è presente (*das Anwesende*) il suo essere presente (*Anwesen*) e non aggiungere altro, né altro frapporte.

da un lato, ora da un altro. La libertà non è l'indipendenza del poter fare o non fare qualcosa. La libertà non è neppure la semplice disponibilità per un che di richiesto e necessario (e quindi per un qualche ente). La libertà è prima di tutto ciò (prima della libertà « negativa » e di quella « positiva ») il lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente in quanto tale. La svelatezza, a sua volta, è custodita nel lasciar-si coinvolgere e-sistente, grazie a cui l'apertura dell'aperto, ossia il « ci » dell'esser-ci, è ciò che è.

Nell'esser-ci è riposto il fondamento essenziale dell'uomo, quel fondamento che, a lungo infondato, consente all'uomo di e-sistere. « E-sistenza » qui non significa *existentia* nel senso del sussistere e dell'« esistere » (inteso come mero essere presente sottomano [*Vorhandensein*]) di un ente. « E-sistenza » non significa neppure, in senso « esistentivo », la preoccupazione morale dell'uomo per il suo se stesso, basata su una disposizione psico-fisica. L'e-sistenza, radicata nella verità come libertà, è l'esposizione nella svelatezza dell'ente in quanto tale. Non ancora compresa, e neppure bisognosa di una fondazione essenziale, l'e-sistenza dell'uomo storico incomincia in quell'istante in cui il primo pensatore si mette a disposizione della svelatezza dell'ente, domandando che cosa sia l'ente. In questa domanda si esperisce per la prima volta la svelatezza. L'ente nella sua totalità si scopre come φύσις, « natura », che qui non significa ancora un ambito particolare dell'ente, ma l'ente come tale nella sua totalità, e precisamente nel senso di un venire alla presenza che si schiude. Solo dove l'ente stesso è elevato e custodito espressamente nella sua svelatezza, e solo dove questa custodia è intesa a partire dalla domanda sull'ente in quanto tale, nasce la storia. L'iniziale svelamento dell'ente nella sua totalità, la domanda sull'ente come tale e l'inizio della storia occidentale sono la stessa cosa e sono simultanei in un « tempo » che, in sé non misurabile, apre l'aperto, cioè l'apertura per ogni misura.

Ma se l'esser-ci e-sistente, in quanto lasciar-essere l'ente, libera l'uomo per la sua « libertà », in quanto essa soltanto gli sottopone delle possibilità (degli enti) da scegliere e gli impone delle necessità (degli enti), allora a disporre della libertà non è l'arbitrio umano. L'uomo non

« possiede » la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo in un modo così originario che solamente essa consente (*gewährt*) a un'umanità il riferimento all'ente nella sua totalità, il quale soltanto fonda e caratterizza ogni storia. Solo l'uomo e-sistente è storico.^a La « natura » non ha storia.

La libertà così intesa, in quanto lasciar-essere l'ente, attua e realizza l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'ente. La « verità » non è un connotato della proposizione conforme che viene enunciata da un « soggetto » umano a proposito di un « oggetto » e che poi « vale » non si sa in quale ambito, ma è lo svelamento dell'ente, grazie a cui un'apertura dispiega la sua essenza (*west*). Nell'aperto è esposto ogni umano comportarsi e il rispettivo atteggiamento. Per questo l'uomo è nella modalità dell'e-sistenza.

Poiché ogni umano comportarsi (*Verhalten*) è ognora a suo modo costantemente aperto e si accorda con ciò in rapporto a cui si comporta, il ritegno (*Verhaltenheit*) del lasciar-essere, cioè la libertà, deve avergli dato in dote l'intrinseca consegna di adeguare il rappresentare al rispettivo ente. A questo punto dire che l'uomo e-siste significa dire che la storia delle possibilità essenziali di un'umanità storica è custodita per lui nello svelamento dell'ente nella sua totalità. Dal modo in cui si dispiega (*west*) l'essenza originaria della verità nascono le decisioni semplici e rare della storia.

Poiché tuttavia la verità è essenzialmente libertà, l'uomo storico, nel lasciar-essere l'ente, può anche *non* lasciarlo essere per quell'ente che è, e per come esso è. In questo caso l'ente viene occultato e contraffatto. Si impone l'apparenza, e con essa viene alla luce la non-essenza della verità. Ma poiché, come essenza della verità, la libertà e-sistente non è una proprietà dell'uomo, ma l'uomo e-siste, e diventa così capace di storia, solo se è posseduto da questa libertà, anche la non-essenza della verità non può sorgere successivamente dalla semplice incapacità o dalla negligenza dell'uomo. La non-verità

a. 1ª edizione 1943: insufficiente; l'essenza della storia a partire dalla storia come evento.

deve piuttosto venire dall'essenza della verità. Ed è solo perché *nell'essenza* la verità e la non-verità *non* sono indifferenti l'una all'altra, ma ineriscono reciprocamente, che una proposizione vera può presentarsi in netta opposizione alla correlativa proposizione non-vera. Pertanto, la domanda sull'essenza della verità raggiunge l'ambito originario di ciò che vuol sapere domandando solo quando, guardando già all'essenza della verità nella sua pienezza, include nello svelamento dell'essenza anche la considerazione della non-verità. La discussione relativa alla non-essenza della verità non è un'aggiunta successiva per colmare una lacuna, ma il passo decisivo per porre adeguatamente la *domanda* sull'essenza della verità. Ma come possiamo cogliere la non-essenza nell'essenza della verità? Se l'essenza della verità non si esaurisce nella conformità dell'asserzione, allora anche la non-verità non potrà essere identificata con la non-conformità del giudizio.

5. L'essenza della verità

L'essenza della verità si svela come libertà, e questa come il lasciar-essere e-sistente che svela l'ente. Ogni comportarsi che si tiene aperto si libra nel lasciar-essere l'ente, e di volta in volta si comporta in rapporto a questo o a quell'ente. La libertà, come lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente nella sua totalità in quanto tale, ha già disposto ogni comportarsi in uno stato d'animo in relazione all'ente nella sua totalità. L'essere in uno stato d'animo (lo stato d'animo) non si lascia però mai cogliere come « esperienza vissuta » e come « sentimento », perché così perderebbe soltanto la sua essenza e verrebbe interpretato dal punto di vista di ciò che (come la « vita » o l'« anima ») può conservare solo la parvenza di un diritto essenziale, finché porta in sé il travisamento e il fraintendimento dell'essere in uno stato d'animo. Un essere in uno stato d'animo, cioè un e-sistente essere-esposto all'ente nella sua totalità, può essere « vissuto » e « sentito » solo in quanto l'« uomo che lo vive », senza avvertire l'essenza dello stato d'animo, è già coinvolto in un essere in uno

stato d'animo che svela l'ente nella sua totalità. Ogni comportarsi dell'uomo storico, in modo più o meno marcato e consapevole, è in uno stato d'animo, e mediante questo stato d'animo è coinvolto nell'ente nella sua totalità. L'evidenza dell'ente nella sua totalità non coincide con la somma degli enti di fatto conosciuti. Al contrario: là dove l'ente è poco noto all'uomo, o è conosciuto appena e approssimativamente tramite la scienza, l'evidenza dell'ente nella sua totalità può imporsi e dominare in modo più essenziale di quanto non possa là dove il noto e ciò che può essere conosciuto in ogni momento sono aumentati a perdita d'occhio, e dove niente può più resistere all'industriosità del conoscere, mentre la dominabilità tecnica delle cose si crede senza limiti. Proprio nell'appiattimento e nel livellamento del conoscere-tutto e del conoscere-soltanto, l'evidenza dell'ente si appiattisce nel niente apparente di ciò che non è neppure più indifferenza, ma cosa ormai soltanto dimenticata.

Il lasciar-essere l'ente, che dispone in uno stato d'animo, penetra e precede ogni comportarsi che in esso sta aperto e si libra. Il comportarsi dell'uomo è pervaso nel suo stato d'animo dall'evidenza dell'ente nella sua totalità. Ma questa « totalità », nell'orizzonte dei calcoli e delle preoccupazioni quotidiane, appare come l'incalcolabile e l'inafferrabile. Essa non si lascia mai comprendere dall'ente che di volta in volta è manifesto, appartenga esso alla natura o alla storia. Nonostante determini costantemente la disposizione di tutto, questa totalità rimane sempre l'indeterminato e l'indeterminabile, e coincide allora per lo più, di nuovo, con ciò che v'è di più corrente e di meno pensato. Essa non è un niente, ma un velamento dell'ente nella sua totalità. Il lasciar-essere, proprio mentre nel singolo comportarsi lascia essere l'ente in rapporto a cui si comporta, e così lo svela, proprio allora vela l'ente nella sua totalità. Il lasciar-essere è in sé contemporaneamente un velare. Nell'e-sistente libertà dell'esserci avviene il velamento dell'ente nella sua totalità, è la velatezza.^a

a. 1ª edizione 1943: tra i paragrafi 5 e 6 il salto nella svolta (che è essenzialmente [west] nell'evento).

6. La non-verità come velamento

La velatezza impedisce lo svelamento all'*ἀλήθεια* e non la lascia essere ancora come *στέρησις* (privazione), ma custodisce ciò che ad essa è più proprio come proprietà. Pensata dal punto di vista della verità come svelatezza, la velatezza è allora la non-svelatezza e quindi la non-verità autentica e più appropriata all'essenza della verità. La velatezza dell'ente nella sua totalità non si pone mai solo a posteriori come conseguenza della conoscenza sempre parziale dell'ente. La velatezza dell'ente nella sua totalità, l'autentica non-verità, è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente. Essa è più antica anche dello stesso lasciar-essere, che, mentre svela, già tiene velato e in rapporto al velamento si comporta. Che cosa custodisce il lasciar-essere in questo suo riferimento al velamento? Niente di meno che il velamento di ciò che è velato nella sua totalità, dell'ente in quanto tale, vale a dire: il mistero. Non si tratta di un particolare mistero relativo a questa o a quella cosa, ma dell'unico fatto che in generale il mistero (il velamento del velato) pervade e domina come tale l'esser-ci dell'uomo.

Nel lasciar-essere che svela e contemporaneamente vela l'ente nella sua totalità, accade che il velamento appaia come ciò che è in primo luogo velato. L'esser-ci, in quanto e-siste, custodisce la prima e più ampia non-svelatezza, la non-verità autentica. L'autentica non-essenza della verità è il mistero. Non-essenza qui non significa ancora una sorta di decadimento all'essenza nel senso dell'universale (*κοινόν, γένος*), della sua *possibilitas* (di ciò che rende possibile) e del suo fondamento. Non-essenza qui significa l'essere essenziale che si dispiega in tal senso prima dell'essenza (*das vor-wesende Wesen*). « Non essenza » significa invece innanzitutto e per lo più la deformazione di quell'essenza già decaduta. In tutti questi significati la non-essenza resta comunque, ognora a suo modo, essenziale all'essenza e non diventa mai inessenziale nel senso di indifferente. Ma parlare così della non-essenza e della non-verità urta oltre misura il modo abituale di pensare e dà l'impressione di un accostamento forzato di « paradossi » immaginari. Siccome è difficile eliminare questa impressione, occorre rinunciare a questo modo di

parlare, che è paradossale solo per la *doxa* (opinione) comune. Per chi sa, invece, il « non- » dell'iniziale non-essenza della verità come non-verità rinvia nell'ambito non ancora esperito della verità dell'essere (e non solo dell'ente).

La libertà, intesa come lasciar-essere l'ente, è in sé un rapporto risoluto (*entschlossen*), cioè un rapporto che non si chiude. Su questo rapporto si fonda ogni comportamento, ricevendo da esso la consegna per l'ente e il suo svelamento. Ma questo rapporto col velamento vela se stesso, lasciando la precedenza all'oblio del mistero e scomparendo in esso. È vero che l'uomo nel suo comportarsi si rapporta costantemente all'ente, ma è altrettanto vero che per lo più si contenta sempre di questo o quell'ente e della sua rispettiva evidenza. L'uomo si attiene a ciò che è praticabile e controllabile, anche là dove è in gioco la realtà prima e ultima. Anche quando si appresta ad estendere, modificare, fare propria e assicurare l'evidenza dell'ente nei diversi ambiti del suo fare e del suo lasciare, anche allora assume le indicazioni utili a questo scopo dall'ambito dei fini e dei bisogni praticabili.

Ma lo stabilirsi nella realtà corrente è in sé il non-lasciare che il velamento del velato si imponga e domini. Certo, anche nell'ambito del praticabile ci sono enigmi, cose non chiarite, indecisioni e dubbi, ma questi problemi, sicuri di sé, sono soltanto passaggi e fasi intermedie nei percorsi del praticabile, e, come tali, non sono essenziali. Là dove la velatezza dell'ente nella sua totalità viene ammessa solo come un limite che talvolta si annuncia, il velamento, come evento fondamentale, è già affondato nell'oblio.

Eppure il mistero obliato dell'esserci non è eliminato dall'oblio, al contrario l'oblio conferisce all'apparente scomparsa di ciò che è stato obliato una propria presenza. Non concedendosi nell'oblio e per l'oblio, il mistero lascia stare l'uomo storico nell'ambito del praticabile e dei suoi artefatti. Così lasciata stare, un'umanità riempie il proprio « mondo » in base ai bisogni e agli intenti via via più attuali e lo satura dei suoi progetti e dei suoi piani. Da questi, l'uomo, dimentico dell'ente nella sua totalità, desume poi la propria misura. Insistendo su di essi, si procura sempre nuove misure, senza ancora riflet-

tere sul fondamento da cui le desume e sull'essenza che le fornisce. Nonostante il progresso verso nuove misure e nuovi scopi, l'uomo si inganna sull'autenticità dell'essenza delle sue misure. Sbaglia misura, quanto più esclusivamente assume se stesso in quanto soggetto come misura di tutti gli enti. Lo smisurato oblio dell'umanità insiste nell'assicurare se stessa con quel praticabile che di volta in volta le è accessibile. Questo insistere ha il suo sostegno, che gli è inconoscibile, nel rapporto che l'esserci è non solo in quanto e-siste, ma in quanto nello stesso tempo *in-siste*, ossia caparbiamente persiste in ciò che l'ente, quasi da sé e in sé aperto, gli offre.

E-sistendo, l'esserci è insistente. Anche nell'esistenza insistente il mistero domina e si impone, ma come essenza obliata, e quindi divenuta « inessenziale », della verità.

7. La non-verità come erranza

Insistente è l'uomo rivolto alla realtà più prossima e praticabile dell'ente. Ma egli insiste solo in quanto già e-siste, assumendo l'ente come una tale misura direttrice. Ma nel suo prendere misure l'umanità è distolta dal mistero. Quell'insistente rivolgersi alla realtà praticabile e questo e-sistente distogliersi dal mistero si implicano reciprocamente. Anzi sono la stessa cosa. Quel volgersi-a, volgendosi-da, segue tuttavia a una singolare svolta nel volgersi di qui e di là dell'esserci. L'irrequietezza dell'uomo, che lo spinge ad allontanarsi dal mistero per volgersi alla realtà praticabile, e che lo fa passare via via da un oggetto all'altro della realtà corrente, senza accorgersi del mistero, è l'*errare* (Irren).

L'uomo erra. Non è che l'uomo cada nell'erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell'erranza, perché e-sistendo insiste, e quindi sta già nell'erranza. L'erranza, per la quale l'uomo va, non è qualcosa che, per così dire, passi vicino all'uomo e in cui egli a volte cada, come in una buca; al contrario, l'erranza fa parte della costituzione intrinseca dell'esserci in cui l'uomo storico è coinvolto. L'erranza è l'ambito di quella svolta nella quale agevolmente l'e-sistenza in-sistente si perde e si sbaglia sempre

di nuovo. Il velamento dell'ente velato nella sua totalità domina e si impone già nello svelamento del rispettivo ente; in quanto oblio del velamento, tale svelamento diventa erranza.

L'erranza è l'opposizione essenziale (*Gegenwesen*) all'essenza iniziale della verità. L'erranza si apre come quell'ambito aperto a ogni opposizione alla verità essenziale. L'erranza è la dimora aperta e il fondamento dell'errore (*Irrtum*). L'errore non è un errore particolare, bensì il regno (il dominio) della storia delle intricate trame di tutti i modi dell'errare.

Ogni comportarsi ha ognora il suo modo proprio di errare conformemente alla sua apertura costante e al suo riferimento all'ente nella sua totalità. L'errore va dalle più comuni azioni sbagliate, dalle sviste e dai calcoli inesatti sino al perdersi e allo stravagare negli atteggiamenti e nelle decisioni essenziali. Tuttavia, ciò che si conosce abitualmente come errore, anche stando alle dottrine della filosofia, ossia la non-conformità del giudizio e la falsità della conoscenza, in realtà è solo un modo di errare, e per giunta il più superficiale. L'erranza, in cui un'umanità storica deve rispettivamente muoversi, affinché il suo cammino sia errante, è essenzialmente connessa all'apertura dell'esserci. L'erranza domina l'uomo e lo fuorvia. Ma come fuorviamento, l'erranza contribuisce nello stesso tempo a creare la possibilità, che l'uomo può trarre fuori dalla sua e-sistenza, di *non* lasciarsi fuorviare, facendo esperienza dell'erranza stessa e non misconoscendo il mistero dell'esser-ci.

Poiché l'e-sistenza in-sistente dell'uomo si muove nell'erranza, e poiché l'erranza come fuorviamento è sempre in qualche modo angustiosa e, in forza di questa angustia, è padrona del mistero, e precisamente nel senso che esso è dimenticato, per questo l'uomo, nell'e-sistenza del suo esserci, è sottomesso al dominare del mistero e *tanto più* all'angustia dell'erranza. Egli è nella *situazione di necessità della costrizione* (*Not der Nötigung*) da parte dell'uno e dell'altra. L'essenza della verità nella sua pienezza, che include la sua non-essenza (*Unwesen*) più propria, tiene l'esserci, con questa costante svolta del volgersi di qui e di là, nella situazione di necessità. L'esserci è la svolta nella necessità (*Wendung in die Not*). Dal-

l'esser-ci dell'uomo, e da esso soltanto, scaturisce lo svelamento della necessità (*Notwendigkeit*) e quindi la possibile trasposizione nell'inevitabile.

Lo svelamento dell'ente come tale è in sé ad un tempo il velamento dell'ente nella sua totalità. Nella contemporaneità dello svelamento e del velamento domina l'erranza. Il velamento del velato e l'erranza appartengono all'essenza iniziale della verità. La libertà, concepita a partire dall'in-sistente e-sistenza dell'esserci, è l'essenza della verità (nel senso della conformità del rappresentare) solo per il fatto che la libertà stessa nasce dall'essenza iniziale della verità, dal dominare del mistero nell'erranza. Il lasciar-essere l'ente si realizza nel comportarsi che si tiene aperto. Ma il lasciar-essere l'ente come tale nella sua totalità accade in modo adeguato all'essenza solo quando a volte viene assunto nella sua essenza iniziale. Allora la ri-solutezza (*Entschlossenheit*) per il mistero è sulla via dell'erranza come tale. Allora la questione dell'essenza della verità è posta in maniera più originaria. In questo modo si scopre il fondamento della implicanza tra l'essenza della verità e la verità dell'essenza. La prospettiva che dall'erranza si protende sul mistero è il domandare nel senso di quella che è l'unica domanda: che cos'è l'ente come tale nella sua totalità? Questo domandare pensa il problema dell'essere dell'ente, problema essenzialmente sconcertante e quindi non ancora controllato nella sua plurivocità. Il pensiero dell'essere, da cui inizialmente scaturisce questo domandare, viene inteso a partire da Platone come « filosofia » e solo più tardi assume il titolo di « metafisica ».

8. La questione della verità e la filosofia

Nel pensiero dell'essere, la liberazione dell'uomo per l'e-sistenza, che fonda la storia, viene a prendere la parola, parola che non è l'« espressione » di un'opinione, ma la compagine ben custodita della verità dell'ente nella sua totalità. Quanti siano quelli che hanno orecchio per questa parola, non ha importanza. Chi siano coloro che sanno ascoltare, è decisivo per la posizione del-

l'uomo nella storia. Ma nello stesso momento storico in cui si compie l'inizio della filosofia incomincia anche l'*esplicita* dominazione del senso comune (la sofistica).

Il senso comune si richiama all'ovvietà dell'ente manifesto e considera ogni domandare del pensiero come un attentato al sano buonsenso comune e alla sua infelice suscettibilità.

Tuttavia, i termini in cui il comune buonsenso, pienamente legittimo nel suo ambito, valuta la filosofia, non ne colgono l'essenza, la quale può essere determinata solo partendo dal riferimento alla verità originaria dell'ente come tale nella sua totalità. Ma siccome l'essenza della verità, nella sua pienezza, include la non-essenza e si impone e domina innanzitutto come velamento, la filosofia, in quanto domandando cerca questa verità, è in sé discorde. Il suo pensiero è l'abbandono alla mitezza, che non si rifiuta alla velatezza dell'ente nella sua totalità. Il suo pensiero è ancor più la ri-solutezza del rigore che non sfonda la velatezza, ma costringe la sua essenza intatta nello spazio aperto del capire e quindi nella sua propria verità.

Nel mite rigore e nella rigorosa mitezza del suo lasciar-essere l'ente come tale nella sua totalità, la filosofia diventa un domandare che non può attenersi unicamente all'ente, ma che non ammette nemmeno alcuna imposizione dall'esterno. Questa interiore condizione di necessità del pensiero è stata avvertita da Kant; egli dice infatti della filosofia: « Qui noi vediamo che la filosofia è posta di fatto in una situazione critica che essa deve mantenere sempre, anche se non può né agganciarla né appoggiarla a qualcosa, né in cielo né in terra. Qui essa deve dimostrare la sua genuinità come custode autonoma delle proprie leggi e non come araldo di quelle che un senso infuso o non so quale altra natura tutelare le suggeriscono... » (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [Fondazione della metafisica dei costumi], in *Werke*,* vol. IV, p. 425).

Con questa interpretazione dell'essenza della filosofia, Kant, la cui opera introduce l'ultima svolta della meta-

* I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 sgg. (edizione iniziata dall'Accademia Prussiana delle Scienze).

fisica occidentale, guarda in un ambito che, in conformità alla propria posizione metafisica fondata sulla soggettività, egli poteva concepire solo a partire da questa soggettività e doveva intendere come custodia delle proprie leggi. Questa visione essenziale della determinazione della filosofia è però abbastanza ampia da rigettare ogni asservimento del suo pensiero, la cui forma più maldestra si nasconde nella scappatoia che dà tutt'al più alla filosofia il valore di una « espressione » della « civiltà » (Spengler) e di ornamento di un'umanità che produce.

Se la filosofia realizzi la sua essenza, decisa fin dagli inizi, quale « custode (*Selbhalterin*) delle proprie leggi », o se invece sia essa stessa custodita e destinata a custodire dalla verità di ciò di cui le sue leggi sono ognora leggi, è una questione che si decide in base all'inizialità con cui l'essenza originaria della verità diventa essenziale per il domandare del pensiero.

Il tentativo qui presentato porta la questione dell'essenza della verità oltre i limiti dell'abituale definizione del concetto comune della sua essenza e aiuta a ripensare se la questione dell'essenza della verità non debba essere al tempo stesso e anzitutto la questione della verità dell'essenza. Ma nel concetto di « essenza » la filosofia pensa l'essere. Riconducendo la possibilità intrinseca della conformità di un giudizio all'e-sistente libertà del lasciar-essere, riconosciuta come suo « fondamento », e accennando all'inizio essenziale di questo fondamento nel velamento e nell'erranza, abbiamo voluto indicare che l'essenza della verità non è la vuota « generalità » di una universalità « astratta », ma quell'Unico che si nasconde nella storia, a sua volta unica, dello svelamento del « senso » di ciò che noi chiamiamo essere, e che da lungo tempo siamo abituati a pensare solo come l'ente nella sua totalità.

9. Nota

La questione dell'essenza della verità scaturisce dalla questione della verità dell'essenza. La prima questione intende l'essenza anzitutto nel senso della quiddità

(*Washeit, quidditas*) o della cosalità (*Sachheit, realitas*), quindi la verità come carattere della conoscenza. La questione della verità dell'essenza pensa l'essenza (*Wesen*) in senso verbale e, restando ancora all'interno della rappresentazione tipica della metafisica, pensa con questa parola l'essere (*Seyn*) come differenza che domina tra essere (*Sein*) ed ente. Verità significa quel velarsi diradante (*lichtendes Bergen*) che è il tratto fondamentale dell'essere (*Seyn*). La questione dell'essenza della verità trova la sua risposta nella affermazione che *l'essenza della verità è la verità dell'essenza*. Dopo i chiarimenti dati, si vede facilmente che questa affermazione non vuole essere un semplice capovolgimento di parole e suscitare l'apparenza del paradosso. Il soggetto della proposizione, nel caso sia ancora lecito fare uso di questa fatale categoria grammaticale, è la verità dell'essenza. Il velarsi diradante è, anzi, lascia essere (*läßt wesen*) la concordanza tra la conoscenza e l'ente. La proposizione non è dialettica. E non è affatto una proposizione nel senso di un'asserzione (*Aussage*). La risposta alla questione dell'essenza della verità è il dire (*die Sage*) di una svolta (*Kehre*) entro la storia dell'essere (*Seyn*). Poiché all'essere (*Seyn*) appartiene un velarsi diradante, esso appare inizialmente alla luce di un sottrarsi che vela. Il nome di questa radura (*Lichtung*) è ἀλήθεια.

Già nel progetto originario la conferenza *Dell'essenza della verità* avrebbe dovuto essere completata da una seconda *Della verità dell'essenza*. Questa fallì per i motivi ora esposti nel *Brief über den « Humanismus »* [Lettera sull'« umanismo »].

La questione decisiva (*Sein und Zeit*, 1927) del senso dell'essere, vale a dire (*ibid.*, p. 151) dell'ambito del progetto, cioè dell'apertura, cioè della verità dell'essere e non soltanto dell'ente, intenzionalmente non è stata svolta. Il pensiero si tiene apparentemente nell'orbita della metafisica, e tuttavia, nei suoi passi decisivi che dalla verità come conformità conducono alla libertà e-sistente, e da questa alla verità come velamento ed erranza, esso mette in atto un cambiamento del domandare che fa parte dell'oltrepassamento della metafisica. Il pensiero tentato in questa conferenza si compie in quell'esperienza essenziale in cui si constata che solo a partire dal-

l'esser-ci, in cui l'uomo può entrare, si prepara per l'uomo storico una vicinanza alla verità dell'essere. Qui, come già in *Sein und Zeit*, non soltanto è abbandonata ogni specie di antropologia e ogni forma di soggettività dell'uomo in quanto soggetto, e non soltanto è cercata la verità dell'essere come fondamento di una mutata posizione storica di fondo, ma nel corso della conferenza ci si accinge a pensare muovendo da questo diverso fondamento (dall'esser-ci). La progressione del domandare è in sé il cammino di un pensiero che, invece di fornire rappresentazioni e concetti, si esperisce e si mette alla prova come cambiamento del riferimento all'essere.