Critical Hermeneutics, 5(2), 2021
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/5177

Received: 28/02/2022
Accepted: 28/02/2022
Published: 13/04/2022

Rendez-vous con la verità. Preludio[1]

(Rendez-Vous with Truth: Prelude)

Jean Greisch

Abstract

The proposed text first appeared under the title Prélude. Quand la vérité nous donne rendez-vous as an introduction to Jean Greisch's volume, Rendez-vous avec la vérité. However, the vortex of metaphors that 'tell' the 'truth' remains hardly reducible to a single 'theory' of 'Truth'. Over the centuries, what-is-'true' has been said in many different ways, starting with the unsolvable opposition between the truth-fidelity of the Jewish tradition and the truth-disclosure/manifestation of classical Greek thought; passing through the truth-regulating, namely the truth-institution of Roman Latin culture, which 'contractualises' what is true; reaching up to the truths of the medieval Anglo-Saxon world (truth-correspondence, truth-coherence, truth-semantics, truth-consent, truth-interpretation). However, that the truth is not objectified does not mean that it is not an existential issue. On the

[1] [Trad. it. di Marco Castagna. Il testo qui ripubblicato e tradotto, su gentile concessione dell'editore francese Hermann, appare originariamente con il titolo *Prélude. Quand la vérité nous donne rendez-vous*, come introduzione al volume di Jean Greisch, *Rendez-vous avec la vérité* (2017). In occasione della traduzione qui offerta, ho preferito modificare il titolo per offrire al lettore una migliore contestualizzazione dello scritto. Inoltre, ho lasciato preliminarmente invariato l'uso di "rendez-vous" - termine di uso comune nella lingua italiana - per mantenere l'estensione semantica offerta dalla lingua francese, di cui Greisch usufruisce largamente nella sua analisi. Per lo stesso motivo, il termine è stato di volta in volta tradotto come "appuntamento" o "incontro". Infine, ringrazio Carla Canullo e Vinicio Busacchi per il prezioso accompagnamento nella traduzione e nel reperimento del materiale bibliografico di lingua italiana (ndt)].

contrary, this seems to be the lesson one can draw from the encounter between Pilate and Jesus: "I am the Truth". Nevertheless, it is possible to observe that some of the best pages from the history of philosophy are not those wondering about what the truth is, but rather those pages allowing their own authors and readers to be questioned by the – sometimes sudden – encounter with the disproportion of Truth. Therefore, not theorising but encountering the truth will be a fundamental question of philosophical research.

Keywords: philosophical anthropology, ontology, critical hermeneutics, truth, wisdom, virtue.

Abstract

Il testo qui proposto appare originariamente con il titolo Prélude. Quand la vérité nous donne rendez-vous, come introduzione al volume di Jean Greisch, Rendez-vous avec la vérité. Pur osservandolo dall'alto, il vortice delle metafore che 'dicono' la 'verità' resta difficilmente riducibile ad una sola 'teoria' del 'vero'. Nel corso dei secoli, il 'vero' si dice in molti modi, a partire dall'irrisolvibile opposizione tra la verità-fedeltà della tradizione ebraica e la verità-disvelamento/manifestazione del pensiero greco classico; attraverso la verità-regolatrice, la verità-istituzione della cultura latina romana, che 'contrattualizza' ciò che è vero; fino a le verità del mondo anglo-sassone medievale (la verità-corrispondenza, la verità-coerenza, la verità-semantica, la verità-consenso, la verità-interpretazione). Tuttavia, che la verità non sia oggettivabile non significa che essa non sia un'esistenziale. Al contrario, sembra essere questo l'insegnamento biblico dell'incontro tra Pilato e Gesù: "Io sono la Verità". D'altronde, è possibile osservare che alcune delle migliori pagine della storia della filosofia non sono quelle che si interrogano su cosa è la verità, ma che si lasciano interrogare dall'incontro – a volte improvviso – con la sproporzione del vero. Dunque, non la teoria

ma l'incontro con la verità diviene questione fondamentale della ricerca filosofica.

Parole chiave: antropologia filosofica, ontologia, ermeneutica critica, verità, saggezza, virtù

Non finiremo mai di interrogare e farci interrogare da questa cosa «variopinta» che è la "filosofia"[2].

Questa attitudine interrogante può assumere molte forme diverse, una delle quali è una riflessione sui rendez-vous filosofici con la verità.

Trattandosi di un concetto filosofico tanto fondamentale quanto quello di verità, la semplice metafora del «rendez-vous» non sembra pesare molto sulla bilancia. Anche il poeta – in questo caso Paul Celan – ci mette in guardia contro un abuso nell'uso di metafore quando ciò che si incontra è la verità:

> *UN FRAGORE: è/ la Verità in persona/ entrata/ tra gli uomini,/*
> *nel mezzo/ del turbine delle metafore*[3]

Come incontrare la verità stessa nel vortice delle metafore? Questa sarà, espressa in linguaggio metaforico, la questione guida della presente opera, che si ispira liberamente ai principi della «metaforologia» di Hans Blumenberg.

L'ideale del filosofo come ricercatore e servitore della verità ha trovato la sua prima espressione letteraria nel *Poema* di Parmenide. Da allora, molti altri appuntamenti con «la verità» sono stati presi o fissati. Le numerose «teorie della verità» che hanno visto la luce nel ventesimo secolo mostrano che questi rendez-vous con la verità sono ben lungi

[2] Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 2.
[3] *Ein Dröhnen: es ist/ die Wahrheit selbst/ unter die Menschen getreten,/ mitten ins Metapherngestöber* (Celan 1983: 89 [1988: 657]).

dal finire, per la buona ragione che un pensatore che dimenticasse che, quale che sia il problema di cui si occupa, è innanzitutto con la verità che ha a che fare, cesserebbe di essere un filosofo.

Parlando di *rendez-vous con la verità*, mi espongo al sospetto di commettere un doppio equivoco categoriale.

a) A prima vista, nulla sembra autorizzarci a trasformare l'aggettivo «vero», che designa la proprietà di una proposizione, in verbo, che descrive un evento, quello di un "incontro" appunto. Inoltre, *rendez-vous è un* termine plurivoco che cambia significato a seconda del contesto in cui viene impiegato: l'appuntamento di due innamorati, con un dentista, con un superiore in grado, una convocazione in tribunale ecc., sono incontri estremamente diversi. Canta Georges Brassens:

> *Monseigneur l'astre solaire, Comme' je n' l'admire pas beaucoup,/ M'enlèv' son feu, oui mais, d' son feu, moi j'men fous,/ J'ai rendez-vous avec vous !/ La lumièr' que je préfère,/ C'est cell' de vos yeux jaloux,/ Tout le restant m'indiffère,/ J'ai rendez-vous avec vous*[4].

A parte tutte le differenze, i rendez-vous condividono quanto meno un'aria di famiglia che può essere definita a partire dal verbo "arrendersi", assecondando il significato originariamente militare della parola, per cui il rendez-vous si trasforma in comandamento, o addirittura in ultimatum: «Confessa che sei vinto!». Se ci sono rendez-vous con la verità, alcuni ci lasciano totalmente disarmati.

Un rendez-vous non deve necessariamente essere fissato o organizzato in anticipo. Può anche accadere all'improvviso. Spesso, gli

[4] Brassens 1958. Riportiamo di seguito il classico adattamento di B. Chierici (1969): "Sua Altezza, l'Astro Solare,/ Che non considero un re,/ Mi lascia al buio ma che m'importa a me,/ Ho appuntamento con te!/ La luce che preferisco,/ Sono i tuoi sguardi per me,/ Del resto io me ne infischio,/ Ho appuntamento con te!".

incontri imprevisti sono più carichi di conseguenze degli appuntamenti organizzati, perché "fanno evento".

b) Parlando della «Verità», sembrerebbe che ci si avvalga della personificazione di una nozione astratta, il che apre la porta ad ogni possibile abuso retorico. A questo sospetto oppongo il seguente argomento "ermeneutico": a condizione di non dimenticare che si tratta di ipostasi, le personificazioni possono avere una funzione euristica. [Le personificazioni] ci aiutano a formulare domande che altrimenti non ci verrebbero nemmeno in mente. La personificazione della Sapienza nel libro dei *Proverbi* della Bibbia ci offre un esempio di approfondimento di un interrogativo che essa stessa rende possibile.

Sotto l'egida di questa metafora del rendez-vous con la Verità, mi propongo di esplorare gli orizzonti e le poste in gioco della domanda: «che cos'è la verità?» , "ripetendo", con riferimento al campo contemporaneo del pensabile, il lavoro di chiarificazione al quale Tommaso d'Aquino si era dedicato nel suo *De Veritate*.

Se accettiamo di definire la filosofia, almeno a titolo ipotetico, come «scienza della verità», come fa Aristotele nel primo *capitolo* del Libro della Metafisica (*Met a* 1, 993b 20), come definire la predisposizione d'animo che questo tipo di ricerca richiede? O, per esprimere la domanda in un linguaggio più figurato: se, in un modo o nell'altro, il filosofo ha "appuntamento" con la verità, che idea possiamo farci di questo incontro?

Abbozzerò una prima risposta a questa domanda meditando tre testi, di fattura letteraria molto diversa. Seppure questi non offrano una risposta esauriente, essi ci danno tuttavia infinitamente da pensare, non fosse altro che per la forza delle immagini utilizzate. Questa lettura che propongo costituirà l'"apertura", nel senso quasi musicale del termine, della nostra ricerca. Aggiungerò poi due osservazioni, una relativa al lessico, l'altra relativa ai limiti dell'impresa.

1. L'arciere e il bersaglio (Aristotele)

È bene iniziare la nostra indagine con una parola di fiducia e di incoraggiamento, formulata all'inizio del libro *α* (*Alpha elatton*) della *Metafisica,* che assicura la giunzione tra i libri *A* (*Alpha Maior*) e *B* (*Beta*).

Indipendentemente dagli spinosi problemi di critica testuale sollevati da questo testo, la cui autenticità fu contestata fin dall'antichità, ciò che colpisce subito il lettore, è il fatto che esso ha il proprio centro di gravità nella parola «verità», raramente usata nel Libro A. Si potrebbe quasi parlare di un *De veritate* in miniatura. All'inizio, Aristotele rassicura noi apprendisti-filosofi: non cediamo troppo rapidamente allo scoraggiamento, credendo che l'indagine (*theoria*) della verità sia un'indagine troppo difficile per noi!

Allo stesso modo, Aristotele non proclama: «Dopo di me il diluvio!» (sottinteso: io possiedo la verità definitiva). Non dice: «Prima di me, c'era solo errore!». Al contrario, ha coscienza di essere l'erede di una lunga stirpe di cercatori della verità che non si estinguerà con lui. È ciò che esprime attraverso la proverbiale immagine dell'arciere che punta ad un bersaglio grande come una porta: bisognerebbe essere davvero molto goffi per mancarla!

> La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto [...] relativamente alla verità, le cose sembra che stiano così come si dice nel proverbio: Chi potrebbe sbagliare una porta? (*Met α* 1, 993a 30-b 7)[5]

[5] D'ora in avanti, si farà riferimento alla traduzione italiana a cura di di G. Reale (2004).

Questa parola d'incoraggiamento si accompagna tuttavia ad un avvertimento: «… il fatto che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari, mostra la difficoltà di essa [dell'impresa, ndt]». Non è sufficiente raggiungere una verità: è necessario individuare a *quale* verità miriamo, quale sarà il punto d'impatto della freccia - per rimanere nell'immagine dell'arciere e del bersaglio.

Questo lavoro di "localizzazione" spetta a noi: non ci si può sottrarre ad esso facendo finta che la verità sia inaccessibile. Interviene qui una seconda immagine che Heidegger ama citare: «come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte» (*Met. a* 1, 993b 10; cfr. *Met. a* Z, 3, 1029b 4).

Aristotele, di cui Tommaso d'Aquino seguirà le orme, dà prova di un liberalismo abbastanza raro tra gli intellettuali. Infatti, si interessa anche a coloro di cui non condivide le opinioni, non foss'altro perché lo obbligano a valutare attentamente il peso dei suoi propri argomenti. Come mi diceva spesso Paul Ricœur: il filosofo non deve incontrare il proprio avversario nelle sue debolezze, ma nella sua forza!

Sulla scorta di queste due immagini, Aristotele introduce la propria definizione di filosofia come «scienza della verità». A giustificare questa denominazione è il fatto che la filosofia è una scienza *teoretica* che si distingue dalle scienze pratiche in quanto non mira né alla produzione di un'*opera* (*poiesis*) né ad un'*azione* (*praxis*).

Senza menzionare le suddivisioni delle scienze teoretiche (fisica, matematica, teologia) e pratiche (*poiesis*, *praxis*), di cui parla altrove, Aristotele assegna come unico scopo alla *speculazione (theoria*) la ricerca della *verità*: «il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione» (*Met. a* 1, 993b 21).

Ma cos'è «conoscere il vero»?

La teoria delle quattro cause che Aristotele aveva esposto nel Libro A ce ne fornisce una prima idea: la conoscenza del vero è *la conoscenza delle cause*. Ciò non significa che la conoscenza delle cause esaurirebbe, da sola, tutta l'idea di verità! Ciò che conta per Aristotele è che esiste una gerarchia delle verità che ricalca quella delle cause. Ci sono *verità fondamentali* e *verità derivate*: «ciò che è causa dell'esser vero delle cose che da esso dipendono, deve essere più vero di tutte le altre» (*Met. α* 1, 993b 27). Le *verità eterne* sono più importanti delle *verità contingenti*. Aristotele conclude la propria meditazione formulando un assioma che ci introduce al cuore della nostra problematica: «[…] ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (*Met. α* 1, 993b 30-31)!

Prima di mettere da parte (temporaneamente, ma non definitivamente) Aristotele, diamo ancora un breve sguardo al libro *Γ* (*Gamma*) della *Metafisica.* Questo si apre in fanfare sull'affermazione della necessità di una «scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale» (*Met. Γ,* 1003a 20). Questa definizione "ontologica" del compito della «filosofia prima» mostra che «la scienza della verità» che è la filosofia non si riduce al sapere delle cause. È quanto conferma una formula del secondo capitolo: «ci sono proprietà peculiari anche dell' essere in quanto essere, ed è intorno a queste che il filosofo deve cercare il vero» (*Met. Γ,* 1004b 17).

Ciò che rende difficile la ricerca del vero è il fatto che «l'Essere si dice in molteplici significati»: *to on legetai pollachos* (*Met. Γ,* 1003a 20). Questa pluralità ci impedisce di concepire l'essere come un tutto che basterebbe affettare per comprenderlo, alla stessa maniera in cui si taglierebbe una torta. Tuttavia, «l'essere in quanto essere», «non è una passeggiata»!

Si può allora temere che l'irriducibile plurivalenza dei sensi dell'essere metta in pericolo l'unità della «scienza cercata» (*episteme*

zetoumene) che Aristotele cerca di fondare. Egli si adopera con tutte le sue forze per scongiurare questo pericolo, sostenendo che «ad un'unica scienza appartiene lo studio dell'essere in quanto essere, e delle proprietà che ad esso si riferiscono» (*Met. Γ,* 1005 a 13).

Ciò che è proclamato come scontato alla fine del secondo capitolo non è così evidente, dal momento che il problema continua ad essere discusso nel terzo capitolo, in cui Aristotele definisce il filosofo con la sua capacità di stabilire i principi più saldi di tutti gli esseri. Dal *sapere delle cause* passiamo alla *conoscenza dei principi*. Tra questi, è soprattutto il *principio di contraddizione* che richiama l'attenzione del filosofo: «è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto» (*Met. Γ,* 1005b 20). Così mi è impossibile affermare, in questo stesso momento, che sono calvo e allo stesso tempo capelluto, salvo che a sfoggiare una parrucca, il che introduce appunto un «rapporto» diverso.

Il principio di contraddizione non si applica solo alle proposte, ma anche alle cose stesse: «è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia» (*Met. Γ,* 1006a 3). Non si può addurre la plurivalenza/plurivocità dell'essere per contrastare la fermezza del principio di contraddizione, poiché, anche se il termine «essere» ammette più modalità d'impiego, ciascuno di questi posti deve essere determinato. Dicendo con Goethe: «Über allen Gipfeln ist Ruh...!» e dicendo: «Sono malato», prendo la copula «essere» in un senso diverso; ma niente mi autorizza a dire allo stesso tempo: «Sono malato ed in piena forma»[6].

Aristotele sarebbe stato probabilmente sorpreso di sentire i cantastorie maiorchini concludere i propri racconti con la formula rituale: «Questo[7] era e non era!» Secondo Aristotele, dire che «i termini *essere*

[6] Si veda la lista di esempi offerta da Heidegger nel suo corso *Einführung in die Metaphysik*, Ga 40 (Heidegger 1968). La stessa lista sarà poi ripresa in occasione del corso *Grundbegriffe* relativo al semestre estivo del 1941, Ga 51 (Heidegger 1992).
[7] «*Aixo era y no era*». Si vedano anche: Jakobson 1963: 238–239 (1966, 2002: 178). Ricœur 1975: 321 (1976: 336).

e *non essere* hanno un significato determinato; di conseguenza, non ogni cosa può essere di questo mondo e, insieme, non di questo mondo», è una verità «evidente» (*Met. Γ,* 1006a 30). che sarebbe tanto vano voler contestare quanto pretendere di dimostrare. Forte di questa certezza, Aristotele ne trae una conclusione generale, decisiva per la propria concezione del linguaggio e la comprensione dell'essere:

> il non avere un determinato significato, equivale a non avere alcun significato; e, se le parole non hanno alcun significato, allora non ha luogo neppure la possibilità di discorso e di comunicazione reciproca e, in verità, non ha luogo neppure la possibilità di un discorso con se stessi. Infatti, non si può pensare nulla se non si pensa una determinata cosa (*Met. Γ,* 1006b 5-12).

L'esigenza della determinazione del senso – «si può anche dare un preciso nome a questo determinato oggetto che è pensato» (*Met. Γ,* 1006b 5-12) – vale sia per i soggetti che per i predicati, cioè per quella che con Strawson si può chiamare la «funzione *identificativa*» e la «funzione *attributiva*» del linguaggio. Non posso dire di Socrate che è calvo e capelluto allo stesso tempo allo stesso modo in cui non posso dire che è uomo e animale, o che è Socrate e Platone[8].

L'ontologia, cioè la scienza dell'essere in quanto essere e dei suoi attributi più generali, deve aprirsi una via tra due soluzioni ugualmente impraticabili.

La prima sarebbe una descrizione del mondo in cui non ci sarebbero soggetti (dei «particolari di base» nel senso di Strawson), ma solo delle proprietà: bianco, nero, pesante, leggero ecc. Sarebbe un mondo governato da uno solo dei sensi dell'essere: «l'essere per incidente»

[8] Strawson 1957. Si veda anche Pariente 1973.

(*kata symbebekos*). Sostenere «che tutto è accidente» (*Met. Γ* 4, 1007a 21) è un'assurdità, non solo perché un tale mondo è inconsistente, ma perché l'elenco degli accidenti è interminabile: «Infatti, è impossibile enumerare tutti gli accidenti, perché questi sono infiniti» (*Met. Γ* 4, 1007a 14), e «una raccolta di tutti gli attributi non fa un'unità» (*Met. Γ* 4, 1007a 9).

Aristotele batte questo chiodo con una certa insistenza, perché non combatte contro chimere ma contro avversari ben reali nel campo dei sofisti, Protagora in particolare.

La seconda soluzione, altrettanto impraticabile, è quella di un mondo in cui esisterebbero solo *soggetti* (*sostanze*, in termini logici) ma nessun predicato da attribuire loro.

"Bianco + nero + rosso + leggero + pesante" ecc., non fa un "mondo", ma "Socrate + Pietro + Paolo", nemmeno! Il primo "mondo", puramente accidentale, assomiglia ad una nuvola che cambia forma ad ogni istante; il secondo sembra una cava i cui monoliti non si muoveranno mai[9].

Per mostrare come un mondo che non è governato dal principio di contraddizione sia non solo *inconcepibile*, ma anche *impraticabile*, Aristotele avanza un argomento *ad hominem* – che non sceglie a caso: «E perché, al momento buono, quando càpiti, non va difilato in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che cadervi dentro non sia affatto una cosa egualmente buona e non buona?» (*Met. Γ* 4, 1008b 15-17).

Questo esempio si riferisce alla famosa scena del *Teeteto* di Platone, dove un filosofo-astronomo, con la testa tra le stelle, cade sul fondo di un pozzo, provocando la risata del servo di Tracia. Se, come

[9] Per un'analisi approfondita di questa alternativa, si veda Wolff 1997.

ci invita a fare Hans Blumenberg[10], passiamo in rassegna le diverse letture di questa "scena primordiale", che scandiscono la storia della filosofia, quella che Aristotele ci propone è una prima rilettura trasformativa di questa scena. In questo caso, il filosofo-astronomo si è trasformato in un sofista! Non riconoscendo la validità del principio di contraddizione, i sofisti soffrono di capogiri e vertigini semantiche. Non c'è dunque da stupirsi che essi finiscano in fondo al fosso!

Conoscere la differenza tra ciò che è meglio e ciò che è peggio prova che, come suggerisce l'esempio dell'uomo prudente che guarda dove mette i piedi, «prendersi cura della verità» (*Met. Γ* 4, 1008b 28) non è cosa da poco. Tanto meno perché l'uomo che giura sulle opinioni «non si trova in una disposizione sana di fronte alla verità» (*Met. Γ* 4, 1008b 32)!

Come per l'errore, esistono gradi di verità. Possiamo essere più o meno vicini o lontani da essa. Ciò che vale per la nostra posizione di fronte alla verità vale, secondo Aristotele, anche per la verità stessa: alcune cose sono «più vere di altre» (*Met. Γ* 4, 1009a 1).

La denuncia aristotelica della «imperante dottrina, che vieta alla mente di determinare qualunque cosa» (*Met. Γ* 4, 1009a 5), si concentra su un forte oppositore: Protagora e la sua tesi che ogni fenomeno che si manifesta, è vero (*pan to phainomenon ho phainetai alethes einai*), tesi che Aristotele riduce, forse un po' troppo in fretta, all'idea che 'tutto ciò che appare vero a ciascuno è vero'.

Non esaminerò qui in dettaglio la critica aristotelica del relativismo, che lo porta ad opporre a Protagora la propria tesi: «non tutto ciò che appare è vero» (*Met. Γ* 4, 1010b 1). Sottolineerò semplicemente che la formula: «il fenomeno come appare» (Met. 1009 b 1), non può lasciare indifferente il fenomenologo. Fino a che punto possiamo fidarci della verità delle apparenze? Esiste una "verità fenomenologica" e cosa

[10] Blumenberg 1987.

sarebbe? La nozione di "fenomeno della verità" che Heidegger usa ripetutamente non contiene una *contradictio in adiecto*?

Il presupposto non detto che turba Aristotele in merito alla posizione di Protagora e dei suoi pari è che la verità possa essere decisa «dal numero maggiore o minore di voti» (*Met. Γ* 4, 1009b 2); la verità non si negozia mettendola al voto (o all'asta). Se, in democrazia, la maggioranza ha "ragione", ciò non significa necessariamente che abbia la verità!

Aristotele riconosce la forza dei suoi avversari edonisti e non cede alla tentazione di denigrarli apertamente. Ciò che gli impedisce di farlo è anche l'autorità letteraria di Omero[11]. Delirante per la sua ferita, Ettore "giaceva con pensieri mutati nella sua mente". Questo esempio confonde Aristotele: «se l'una e l'altra sono vere conoscenze, anche gli esseri son, ad un tempo, e così e non così» (*Met. Γ* 4, 1009b 30). Se «si pensa» anche nel delirio, può esserci del vero anche nella follia.

La bella sicurezza che Aristotele aveva mostrato nell'offrirci l'immagine dell'arciere e del bersaglio si sgretola dunque, lasciando il posto ad uno scoraggiamento illustrato da un altro proverbio: "Inseguire uccelli in volo", ecco quale sarebbe la ricerca della verità.

Benché Aristotele sia pronto a restaurare in noi la fiducia, egli ci ha tuttavia lasciato queste due immagini contrastanti, tratte dalla saggezza proverbiale, che fanno infinitamente riflettere: il bersaglio che è quasi impossibile da mancare e gli uccelli in volo che sono quasi impossibili da prendere.

2. Edipo e la Sfinge (Nietzsche)

Secondo Walter Benjamin, le citazioni che punteggiano i suoi scritti assomigliano a briganti che spogliano il lettore pigro delle sue certezze. Dalla prima volta che, da liceale, ho aperto un libro di filosofia – si

[11] *Iliade* XXIII, b 98.

trattava di *Mondo e Persona* di Romano Guardini – sono caduto nelle mani di innumerevoli briganti. Paradossalmente, lungi dal ridurmi a nulla, questi incontri destabilizzanti non hanno mai smesso di tenermi sveglio e "in allerta", direi che mi hanno arricchito nel senso di quello che Franz Rosenzweig chiama *pensiero esperienziale* (*erfahrendes Denken*)[12]. Una delle scintille che ha acceso le domande con cui combatto in questo libro è stata la frase di Rosenzweig: «Credo che nella vita di ogni vivente vi siano istanti, o forse soltanto un istante, in cui egli *dice* la verità»[13].

Per poter «dire la verità», bisogna averla incontrata. Nella prefazione *Al di là del bene e del male. Preludio a una filosofia del futuro* – pubblicato nel 1886 e scritto nel giugno 1885 a Sils-Maria, Alta Engadina – Nietzsche sottolinea il femminile del sostantivo la "Verità". Come una donna, [la verità] vuole essere sedotta e conquistata, cosa di cui i filosofi dogmatici, troppo sicuri di sé, sono incapaci.

Nel primo paragrafo della prima parte, "Sui pregiudizi dei filosofi", Nietzsche si interroga sulla *volontà di verità, o la "verità"* (*Wahrhaftigkeit*), che dovrebbe caratterizzare l'atteggiamento dei filosofi, a differenza di quella dei sofisti. Che cos'è questa volontà di verità o quella che, nella prima versione dello stesso paragrafo, Nietzsche chiamava *aspirazione alla verità* (*Verlangen nach Wahrheit*)[14]? Questa è, ammette nella stessa versione preliminare, la domanda più difficile ma anche *la più degna di essere posta* (*fragwürdigste aller Fragen*).

[12] F. Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung,* in *Gesammelte Schriften* 3, 39–161 (Rosenzweig 1991).
[13] Rosenzweig-Rosenstock 1992: 120 [Lo scambio epistolare del 1916 tra Rosenzweig e Rosenstock fu pubblicato dapprima in appendice a Rosenzweig 1935; fu poi tradotto in inglese a cura di Rosenstock; da questa riedizione deriva la definitiva tedesca ora contenuta in Rosenzweig 1976, a cui fa riferimento la traduzione italiana; ndt].
[14] KSA 14: 346. Poiché Greisch traduce personalmente in lingua francese il testo tedesco dei riferimenti nietzschiani, si traduce in italiano dal testo francese. La traduzione francese si avvale dei testi raccolti nella *Kritische Studienausgabe* (*KSA*) curata da G. Colli e M. Montinari sulla base dell'edizione completa dei *Kritische Gesamtausgabe* (*KWA*): Nietzsche 1967.

Dopo essersi a lungo confrontato con la domanda su cosa copra il desiderio di verità, Nietzsche ne mette in dubbio il valore. Rivisitato alla luce dell'idea della volontà di potenza, [questo dubbio] si trasforma in una messa in discussione della "volontà di verità".

È l'immagine di Edipo davanti alla Sfinge che si impone a Nietzsche fin dall'inizio. Di fronte alla domanda: "Cos'è la verità?" (Nietzsche 1967 [KSA]: 5, 17) ci troviamo nella situazione di Edipo. Bisogna trovare una risposta a tutti i costi: è una questione di vita o di morte! Allo stesso tempo, la domanda propriamente nietzscheana: «Cosa c'è in noi che 'tende alla verità'?» ridistribuisce i ruoli. Il filosofo in senso nietzscheano, colui che il § 2 di *Al di là del bene e del male* definisce il «filosofo del pericoloso forse in ogni senso della parola», si arroga il diritto di interrogare a sua volta la Sfinge "Verità": «Il problema del valore della verità si è presentato a noi, o siamo stati noi a presentarci al problema? Chi di noi è Edipo qui? Chi è la Sfinge? È, a quanto pare, un appuntamento di domande e punti interrogativi» (5, 15).

È impossibile svolgere qui l'immensa problematica dello statuto nietzscheano della verità[15]. Mi accontento di estrarre dal testo di Nietzsche un monito: contrariamente alle apparenze, il problema della verità non è una semplice questione accademica; è una domanda *rischiosa* che ha un prezzo che, in tal caso, può essere molto alto! Questo è ciò che appare al più tardi quando scopriamo che noi stessi siamo inclusi in questa domanda.

Nella leggenda tebana di Edipo, la Sfinge avvia un interrogatorio che assume la forma innocente di un enigma. Edipo ha poche difficoltà a trovare la risposta alla domanda posta, che sembra riassumersi implicitamente nella domanda: «che cos'è l'uomo?». Risposta: Un animale che inizia camminando a quattro zampe, poi impara a stare in piedi su due gambe e alla fine usa un bastone.

[15] A tal proposito, si veda Granier 1966.

Comprendiamo meglio la portata di questi pochi versi di Nietzsche se li rileggiamo sullo sfondo dei diversi temi mitici che stanno alla base della leggenda tebana di Edipo. Nella sua opera magistrale *Edipo o la leggenda del conquistatore*, pubblicata nel 1944 (e poi ripubblicata nel 1981)[16], Marie Delcourt ha identificato sei grandi temi mitici, che esistevano indipendentemente prima di essere fusi in un'unica storia epica che è alla base dei Fenici di Euripide e delle tragedie gemelle *Edipo Re* ed *Edipo a Colono* di Sofocle, che sono le tragedie a cui Freud si affida per sviluppare la propria teoria del complesso di Edipo.

In un'indagine coinvolgente dall'inizio alla fine, Delcourt – che attinge all'opera di Robert[17] – isola i seguenti sei temi mitici: 1. il bambino smascherato; 2. l'omicidio del padre - che in realtà è un trasferimento di potere tra il vecchio e il giovane re; 3. la vittoria sulla Sfinge; 4. la soluzione di un enigma; 5. il matrimonio con la principessa da parte dell'eroe che ha trionfato su un mostro; 6. l'incesto madre-figlio.

Se vogliamo capire qual è la posta in gioco della tesi – a sua volta enigmatica – di Nietzsche, il terzo e il quarto tema si dimostrano particolarmente istruttivi.

2.1. Sconfiggi la Sfinge

La vittoria sulla Sfinge è l'elemento centrale della leggenda tebana ripresa dai Tragici. Da sola, essa costituisce una prova nel senso forte del termine. La rappresentazione più famosa mostra una figura alata, dal corpo leonino, seduta su una colonna, con, ai suoi piedi, un Edipo assorto nei suoi pensieri, un po' come il pensatore di Rodin. Come una maestra di scuola, la Sfinge siede al di sopra del pensatore che, da bravo studente, si concentra per risolvere il problema posto. Questa rappresentazione suggerisce che la sua vittoria è soprattutto una

[16] Delcourt 1981[2].
[17] Robert 1915.

questione di astuzia intellettuale: risolvendo l'enigma, l'eroe dimostra la propria superiorità intellettuale.

Di contro, nell'arte greca esistono altre rappresentazioni, molto più inquietanti, in cui Edipo e la Sfinge sembrano impegnarsi in uno spaventoso corpo a corpo, di cui si può intuire la natura potenzialmente fatale. Esse illustrano ciò che suggerisce l'etimologia popolare della parola "Sfinge", che è riferita al verbo *sphigein*, "soffocare" o "strangolare". La Sfinge, che tiene tra gli artigli un uomo nudo, è un rapace che si prepara a divorare chiunque incroci il suo cammino. Se fosse una demone, cosa che in un certo senso è, rientrerebbe nella categoria degli "incubi", cioè delle donne mangiatrici di uomini.

Queste illustrazioni sottolineano i due aspetti complementari di questo essere mostruoso: l'*incubo opprimen*te e il *Seelenvogel*, l'*anima dei morti* rappresentata sotto forma di uccello. *Demone interrogativo*, la Sfinge è prima di tutto un demone *schiacciante* (Delcourt 1981[2]: 109), o meglio, come dice Delcourt, è sia un demone schiacciante che un'anima tormentata (110).

Non si può separare l'orchessa-leonessa, la cui irruzione è spaventosa come quella di un tornado, dall'interrogante, non più di quanto non si possa separare l'anima sofferente dal demone schiacciante. La stessa ambivalenza si ritrova nelle domande a cui bisogna rispondere, pena il morire schiacciati o soffocati.

L'angosciante: se, come suggerisce Nietzsche, di fronte alla Verità, ci troviamo in una situazione paragonabile a quella di Edipo di fronte alla Sfinge, non possiamo eludere le domande che ci vengono imposte quando siamo nell'angoscia. Allo stesso modo, siamo invitati a chiederci cosa succede durante questo confronto e cosa significhi esattamente la sconfitta della Sfinge.

Secondo l'indagine di Ludwig Laistner sui demoni interroganti[18], questi sottopongono le proprie vittime a tre tipi di prove: carezze, colpi e domande. Di queste tre prove, la leggenda tebana conserva solo la terza, ossia la prova intellettuale. Questa razionalizzazione mette in secondo piano un aspetto centrale del mito: il mostro tentatore si espone a tutti i pericoli che provoca (Delcourt 1981[2]: 129). È questa dimensione "agonistica" che Nietzsche riscopre quando suggerisce che l'incontro con la verità non è solo una prova per l'uomo che accetta di porsi certe domande, ma anche, per quanto strano possa sembrare, per la Verità stessa! È quanto accade nella versione tragica della leggenda: la demone è in balìa dell'uomo che ha risposto alla sua domanda (130).

Quanto al sapere in cosa consista la vittoria, non tutte le risposte si riducono a quella favorita dai classici greci: un'intelligenza pacifica e sicura di sé alla fine trionferà su tutte le prove. Possono essere prese in considerazione anche altre risposte. Ad esempio, lo *hieros gamos*: nulla impedisce a Edipo di sposare il mostro al quale ha dimostrato la sua superiorità; o di uccidere il mostro; o la condivisione di un segreto che assicura il potere del vincitore.

2.2. Risolvi l'enigma

La prova imposta ad Edipo combina due schemi mitici distinti: l'incontro con un demone interrogante che può essere dominato rispondendo alle sue domande; la ricompensa (di solito la mano di una principessa) che attende coloro che danno la giusta risposta.

Come spiegare il contrasto tra la puerilità dell'enigma e la serietà della posta in gioco? Perché trovare la soluzione è una questione di vita o di morte?

[18] Laistner 1889.

L'indovinello è un genere letterario che, come il racconto, sembra essere un universale antropologico, che è presente in tutte le tradizioni sapienziali. Ciò che, secondo Hegel, è il segno distintivo della lotta per il riconoscimento – una lotta per la vita e per la morte – è anche una caratteristica strutturale degli enigmi che emanano da un mostro interrogante, che l'immaginario cristiano identifica spesso con il Grande Inquisitore, ossia il diavolo .

Delcourt riduce questi enigmi a due tipi fondamentali: *ciò che devi sapere* e *ciò che devi capire* (142).

Nel primo caso, l'interrogato deve dimostrare di essere iniziato al *segreto*, o di conoscere il nome esoterico di una cosa o di un essere che può essere l'interrogante stesso. Enigmi di questo tipo sono ciò che resta della vecchia credenza popolare secondo cui si controlla un essere non appena se ne impari il nome (143).

È questa stessa ricerca di un nome segreto di potere che alcuni esegeti trovano nell'episodio biblico della *Rivelazione del Nome Divino* in *Esodo* 3, 14[19].

L'enigma che la Sfinge propone ad Edipo ha un approccio diverso, che si sarebbe tentati di definire come *antropologico* (la risposta alla domanda su quale animale abbia quattro piedi al mattino, due a mezzogiorno, tre alla sera è: l'uomo) ed *ermeneutico* (capire come la questione riguardi l'ipseità stessa di Edipo).

Anche se la formulazione dell'enigma e la sua soluzione ci portano fuori dal quadro della ricerca di un nome di potere o di un segreto condiviso, non possiamo dimenticare che il riferimento alla natura bipede dell'uomo è già contenuto nel nome proprio di Edipo (*Oi-dipous*) che, inoltre, è un essere deforme, zoppo. C'è una sorta di circolarità tra l'enunciato dell'enigma (*tetrapo*, *triposo*, *dipo*) ed il nome stesso di Edipo. La domanda posta non è quindi così neutra. Sotto la superficie

[19] Si veda Ricœur, La Cocque 1998: 307–310.

della domanda generica: «Cos'è l'uomo?», immaginiamo un'altra domanda, alla quale Edipo lo "zoppo", magistralmente illustrato da un dipinto di Francis Bacon, avrebbe avuto grande difficoltà a rispondere: «Chi sei, Edipo?». La risposta a questa domanda, che ne mette in gioco l'"identità narrativa", sarà data dalla tragedia, o meglio dalle tragedie, perché non possiamo dimenticare che *Edipo Re* è prolungato da *Edipo a Colono*[20].

In una prospettiva più comparativa, aggiungiamo che quello che Delcourt chiama il «mito dell'enigma» (Delcourt 1981[2]: 147) può essere ricondotto a due contesti principali: la *lotta con il mostro* e la *conquista di una fidanzata* di sangue reale.

Un esempio biblico del secondo tipo si trova nell'episodio dell'incontro di Salomone con la regina di Saba (*1R*, 10, 1-10). Nello stesso ordine di idee, possiamo evocare la storia di Turandot, raccontata da Nisami nelle *Sette bellezze*, storia che ebbe una notevole eco letteraria (Gozzi, Schiller) e musicale (Puccini). Gli indovinelli nuziali si rivolgono sempre all'intelletto, mai alla memoria, e spesso prendono la forma di enigmi in azione (Delcourt 1981[2]: 146).

Se adottiamo l'ipotesi secondo cui la prima categoria di enigmi, legata alla lotta con un mostro, sia una trasposizione dell'angoscia che accompagna l'opprimente incubo (148), potremmo tentare un riavvicinamento con l'episodio biblico della lotta di Giacobbe con l'Angelo vicino lo Yabok (*Gn* 32, 23-31).

Anche se dobbiamo resistere alla tentazione di trasformare l'angelo in una Sfinge biblica, diversi dettagli del testo incoraggiano il collegamento.

a) Il primo è il fatto, riconosciuto da alcuni talmudisti, che si tratta di un incubo. Giacobbe, che sa che suo fratello Esaù, che ha una seria

[20] Su questa tragedia, si vedano le riflessioni offerte da Ricœur in *Parcours de la reconnaisance* (Ricœur 2004: 119–124 [2005: 93–96].

disputa da risolvere con lui, si avvicina con una truppa di quattrocento uomini armati, ha buone ragioni per passare una brutta notte.

b) La lotta con l'Angelo, che dura tutta la notte – «e qualcuno lottò con lui fino all'alba» (25) – è in gioco nella ricerca di un nome segreto di potere: «Giacobbe chiese: "Dimmi il tuo nome, per favore", ma lui rispose: "Perché chiedi il mio nome?"» (30).

c) Il combattimento non si esaurisce fino all'alba, che corrisponde ad un altro tratto strutturale di questo tipo di mito: l'interesse dell'interrogato è di prolungare il gioco fino al momento in cui il suo carnefice si troverà disarmato (Delcourt 1981[2]: 143).

d) Aggiungo, *ad abundantiam* ma anche in modo scherzoso, che alla fine di questo episodio Giacobbe somiglia un po' di più ad Edipo: zoppicando dal fianco, soffre di una grave sciatica: «All'alba aveva superato Pénuel e zoppicava dal fianco. Per questo gli israeliti non mangiano, fino ad oggi, il nervo sciatico che è alla presa dell'anca, perché aveva colpito Giacobbe alla presa dell'anca, al nervo sciatico» (*Gn* 32, 32-33)!

Per concludere queste riflessioni sulla dimensione "edipica" dell'incontro con la verità, mi chiedo se, dietro il paragone nietzscheano, non si nasconda una citazione indiretta della celebre lettera che Schopenhauer indirizzò a Goethe l'11 novembre 1815. Evocando le sue opere future, scrive il giovane filosofo: «Mi trovo allora di fronte a me stesso, come un giudice inesorabile davanti un prigioniero che continua ad interrogare fino a che non c'è più niente da chiedere» (Goethe, Meyer 1911: 313). Sotto la penna di Schopenhauer, il giudice che deve valutare le sue azioni e le sue intenzioni si trasforma in uno spietato inquisitore-torturatore.

> Quasi tutti gli errori o le follie ineffabili – continua – che riempiono dottrine e filosofie mi sembrano derivare dall'assenza di questa probità. Se la verità non è stata scoperta, non è

> perché non la si sia cercata, ma per la volontà di scoprire ancora e ancora in sua vece una concezione già pronta, o, almeno, per non scontrarsi con un'idea costosa; a tal fine si è reso necessario ricorrere a sotterfugi contro tutto e contro il pensatore stesso (*Ib*.).

Schopenhauer ed Edipo, stessa lotta! La volontà di conoscere, cioè la volontà di verità, deve essere implacabile e rifuggire da nessun sacrificio:

> È il coraggio di andare fino in fondo al problema che fa il filosofo. Questi deve essere come l'Edipo di Sofocle che, cercando di chiarire il proprio terribile destino, porta instancabilmente avanti la propria ricerca, anche quando intuisce che la risposta gli riserverà solo orrore e terrore. Ma la maggior parte di noi porta nel cuore una Giocasta che supplica Edipo, per amore degli dèi, di non indagare oltre; e noi cediamo ad essa, ecco perché la filosofia è dov'è (314).

A coloro che, come Schopenhauer, sarebbero tentati di esclamare: «Sant'Edipo il Conquistatore, prega per noi!» non dovremmo opporre, quando sarà il momento, un: «Pietà per la povera Giocasta!»?[21]

3. «Cosa è la verità?»: Gesù e Ponzio Pilato

Anche se la domanda: «Cosa è la verità?» appare nel quaderno di lavoro di ogni filosofo che si rispetti, questa non può essere confinata

[21] Senza dimenticare, come dimostra Monique Schneider in un interessante articolo, che Giocasta partecipa a propria volta del lavoro della verità: «La forza dello svelamento operato da Giocasta ci mette di fronte a una parola dentro la quale diventa difficile distinguere tra ciò che illumina e ciò che offusca ciò che pensavamo di aver colto» (Schneider 2011: 131). Sullo stesso tema si veda anche: Abraham 1978: 447–474.

alla sfera filosofica. Altri incontri con la verità avvengono altrove, in altre latitudini e in altri modi.

Uno di questi luoghi straordinari, che ha incuriosito più di un filosofo, è il racconto giovanneo della Passione di Gesù[22]. Che un processo costituisca un luogo di incontro con la verità va da sé. Ciò che è piuttosto intrigante in questo processo, che dura in tutto cinque ore, dalla mattina presto fino alle sei del pomeriggio, sono l'andirivieni del procuratore romano Ponzio Pilato, che entra ed esce costantemente dall'aula, come dilaniato tra diverse istanze.

Alla sua prima apparizione, interrogando Gesù sulla regalità che rivendica, Pilato si trova subito di fronte ad una sorprendente controdomanda: «Dici questo di te stesso, o altri lo dicono di me?» (*Gv* 18, 34). Il fatto che l'interrogato si trasformi in un interrogatore rende il presunto arbitro neutrale, non interessato dall'intera vicenda, un mero attore nel processo. Le sue domande: «Quindi sono ebreo? Il tuo popolo e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; quindi cosa hai fatto?» (35), sono altrettanti maldestri tentativi di ristabilire la sua imparzialità di giudice.

La risposta assume la forma di una testimonianza: «Il mio regno non è di questo mondo. Se il mio regno fosse stato di questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei. Ma il mio regno non è di qui» (36).

Nel suo commento a questo versetto, sant'Agostino sottolinea il peso di questo "non di qui": «*Non ait: nunc autem regnum meum* non est hic*, sed:* non est hinc»[23]. Di per sé, questa risposta significherebbe la fine del processo perché, se prendesse sul serio la testimonianza di Gesù, Pilato dovrebbe concludere che quest'uomo, che non è un

[22] In questo paragrafo, in cui si fa ampiamente riferimento al noto episodio evangelico di Gesù dinanzi a Pilato, Greisch traduce liberamente dal vangelo di Giovanni annotando i riferimenti tra parentesi nel testo. Il sistema rimane invariato nella traduzione italiana, condotta direttamente sul testo francese [ndt].
[23] Agostino di Ippona, in *Joh, tract.*115, 2.

agitatore politico, non potrebbe essere oggetto di processo. Invece, [Pilato] interpreta la testimonianza di Gesù nel senso di una pretesa politica indeterminata.

L'interrogatorio prende una nuova piega dal momento in cui Gesù, interrogato sulla regalità che rivendica, definisce la propria vocazione come quella di testimone della verità, verità che non può lasciare nessuno indifferente: «Sono nato,/ e solo io sono venuto al mondo,/ solo per testimoniare la verità./ Chi è della verità (*ek ts aletheias*) ascolta la mia voce» (*Gv* 18, 37).

Il lettore del vangelo di Giovanni non mancherà di mettere in relazione questa affermazione con altre affermazioni aleteiologiche dello stesso evangelista. Anche se posta nella forma grammaticale di una domanda: «Che cos'è la verità?» (38), la reazione di Pilato ha il significato intenzionale – o performativo – di una fine dell'inammissibilità, che può significare "La verità non è ciò che mi interessa" oppure "La verità non è affar mio o problema mio, perché Io, il legislatore, devo rispettare la legge e decidere se sei colpevole o meno".

Il primo interrogatorio a cui Pilato sottopone Gesù si conclude con una presunzione di innocenza: «Non trovo in lui motivo di condanna» (38), dichiarazione che ripeterà altre tre volte, prima di cedere alle voci della folla e consegnare loro Gesù.

Gettando il suo «Che cos'è la verità?» a Gesù, Pilato formulava una domanda grammaticalmente corretta, ma la poneva in modo da rifiutare ogni possibile risposta. Non basta porre la domanda «Che cos'è la verità?»; l'importante è assumerlo pienamente, il che significa, come suggerisce Heidegger nel § 2 di *Sein und Zeit*, dove descrive la struttura formale della questione dell'essere, che un'*indagine* (*Untersuchung*) intorno alla verità o non è seria ma seriosa o lo è solo in quanto è insieme una *ricerca* (*Suche*) che riguarda il soggetto interrogante e che comprende tre dimensioni: quella del *Gefragtes* (*chiesti*), cioè la cosa di cui ci si informa; quella dei *Befragtes* (*inchiesti*), cioè

della cosa (o persona) da cui si chiede (nel pretorio di Gerusalemme l'interrogato è Gesù stesso); quello degli *Erfragtes* (*richiesti*), di ciò dopo cui l'interrogatorio giunge alla fine, rendendo manifesto il proprio fine.

«Cosa è x?» non è l'unico modo possibile per fare domande. In alcuni casi, la domanda «Chi?» è altrettanto se non più importante. Se Pilato respinge la domanda: «Che cos'è la verità?» è perché omette la domanda su chi gli sta parlando, testimoniando una verità a cui si può accedere solo attraverso di lui. Inoltre, Pilato vede vagamente il nesso tra la domanda «Che cos'è la verità?» e la domanda «Chi è quest'uomo?» quando chiede a Gesù: «Da dove vieni?» (*Gv* 19, 8).

Joseph Hall disse: «Dio ama gli avverbi; non gli importa *quanto*, ma *come*» (*God loveth adverbs; and cares not how good, but how well*). Questo adagio ci avverte dell'importanza della domanda: «Come?». La si può intendere in diversi modi: il modo esistenziale di Kierkegaard che, nel *Postscriptum alle briciole filosofich*e, sottolinea il come del rapporto soggettivo che abbiamo con la verità; il modo fenomenologico che indaga il modo di manifestarsi e di dare la verità, un pregiudizio metodologico che può essere riassunto nel seguente adagio: «La via più breve al perché delle cose passa attraverso il come della loro manifestazione».

4. *Lost/found in translation*: le parole per raccontare il "vero"

I curatori della voce «Verità» del *Vocabolario europeo delle filosofie* sottolineano che, nonostante le loro differenze, tutte le lingue europee hanno integrato, «*in modo sostanzialmente uguale* [enfasi mia], un'evoluzione che ha fatto emergere la nozione della verità dal suo contesto iniziale, poetico, religioso e giuridico, lo costituì come concetto di filosofia, poi lo introdusse nel campo della scienza» (Cassin 2004 : 1342).

A ciò si aggiunge l'assunzione di tre paradigmi principali che stanno alla base delle elaborazioni teoriche del concetto di verità nella tradizione occidentale: il paradigma ebraico Verità-Fiducia; il paradigma greco della rivelazione della verità; il paradigma latino di Verità-Ordine.

Questa ipotesi risale al filosofo e teologo ortodosso Paul Florenskij (1882-1943), morto, come tanti altri intellettuali russi, nel carcere di Solovki. Amico e compagno di studi di Sergej Bulgakov, nel 1912 difese una tesi davanti all'Accademia teologica di Mosca dal titolo *Sulla Verità spirituale*. Questo "saggio di teodicea" ortodossa fu pubblicato, in una versione ampliata e rivista, nel 1914 con il titolo *La colonna e il fondamento della Verità* (Florenskij 1974).

Meditando sulla caducità e mortalità universali, Florenskij scopre in sé il desiderio di una vita imperitura: «Tutto volteggia, tutto scivola nell'abisso della morte. Solo Lui rimane. Solo Lui è l'immutabilità, vita e riposo» (45).

Un versetto della prima lettera a Timoteo, che descrive «la Chiesa del Dio vivente» come «colonna e sostegno della verità» (*stylos kai hedraioma tes aletheias*, 1 Tm 3, 15) gli fa intravedere «la verità integra ed eterna nei secoli, una e divina» (Florenskij 1974: 46), distinta dalle particolari verità umane che si dividono, turbinano e si disperdono come polvere al vento di montagna.

Prima di chiedersi quale certezza, quale privilegio del pensiero teorico, possa certificare, bisogna sapere cosa si intende per "Verità". Florenskij ricorda che in russo il termine *istina* è linguisticamente vicino al verbo *essere* (*istina – estina*). Fin dall'inizio, ci si trova dinanzi alla dimensione ontologica (vero = autentico = reale). Si potrebbe quasi glossare Parmenide: *essere e verità sono la stessa cosa*. La radice del verbo "essere" riunisce le nozioni di "respirare, vivere, essere". Così intesa, la verità è «l'esistenza perdurante, l'essere vivente, vivo, respirante» (53).

4.1. Emeth*: la verità è una questione di fiducia (il paradigma ebraico)*
In ebraico il termine ‘*emet*, reso da *aletheia* nella traduzione dei Settanta, è legato ad una radice che connota la *solidità* di ciò su cui si può contare, ovvero l’*affidabilità* che si prova nel tempo. Questa affidabilità ha una doppia giustificazione, *storica* e *teocratica*.

Il popolo della promessa ha alle sue spalle un’esperienza di salvezza e di liberazione che gli conferisce una certezza incomparabile. La verità-‘*emet* sostiene un rapporto privilegiato con il futuro. Si tratta meno di adeguatezza a uno stato di cose che di adempimento di una promessa. La “verità” è meno la permanenza di ciò che è al di sopra del tempo che la garanzia della continuità oltre la distanza da esso introdotta. Su questo significato fondamentale si innestano i valori associati di *sicurezza* e *pace* (*shalom*) (Is. 39,8; Ger. 33,6).

Dio, il Maestro della Storia, è il Dio dell’*Alleanza*, legato al suo popolo da un patto al quale non rinuncerà, anche se il popolo gli sarà infedele. Poiché mantiene le sue promesse, il Dio della Bibbia è un «Dio di verità» (*Sal* 31,6), appellativo confermato dall’autopresentazione divina in Esodo 34,6: «Yahweh, Yahweh, Dio di tenerezza e di pietà, lento all’ira , ricco di grazia e di fedeltà». Una traduzione più letterale di quest’ultimo termine sarebbe *ricco di verità* (‘*émèt*). Allo stesso modo possiamo leggere *Isaia* 7:9: «Se non confidi, non sopporterai». Tutto si riduce qui a una questione di fiducia in una verità divina, cioè assolutamente affidabile.

Una concisa frase di Florenskij colpisce nel segno: La verità è «sicurezza» (Florenskij 1974: 56). Ovviamente, non si tratta della «Sicurezza di Stato» nel senso del KGB, quella che poco tempo fa si trovava nella *Pravda*, infelicemente denominata “organo di propaganda compiacente”. Sostegno, supporto: queste valenze della parola ebraica ci avvicinano al simbolo del “pilastro della verità”. *Amen*, la parola del consenso liturgico, fa parte dello stesso registro lessicale. Non è un

caso che nell'*Apocalisse* di Giovanni questo "Amen" sia personificato: «Così dice l'Amen, il testimone fedele e veritiero» (*Apocalisse* 3,14).

4.2. Alètheia*: La verità che si svela (Il paradigma greco)*

Come sottolinea Marcel Détienne nella sua grande rassegna dei «maestri di verità nell'antica Grecia», non possiamo accontentarci di elencare le diverse occorrenze letterarie del termine *Alètheia* tra gli autori greci, dobbiamo anche chiederci «se la verità, in quanto categoria mentale, non sia solidale a tutto un sistema di pensiero; se non sia solidale, anche, alla vita materiale e alla vita sociale»[24].

La topografia della Grecia comprende molte grotte, caverne e "cripte" di ogni tipo, piene di presenze più o meno inquietanti, spesso evocate nei miti. Comprendiamo l'interesse che i Greci attribuiscono alla domanda: cosa si può nascondere in queste cavità? Oppure: cosa ne uscirà o cosa ne verrà fuori?

Pur essendo una finzione letteraria inventata da Platone per illustrare un problema filosofico – in altre parole un'allegoria – il "mito della caverna", di cui parlerò più avanti, risuona con un gran numero di altri dati della mitologia greca. Data l'importanza centrale che tale allegoria attribuisce all'opposizione del nascosto e del manifesto, essa può anche essere letta come un'allegoria della *Verità-Manifestazione*.

Mentre l'^*emet* ebraico ci pone di fronte ad una dialettica di fiducia e sfiducia, il greco *aletheia* ci pone di fronte ad una dialettica del nascosto e dello svelato. Il presupposto di questa concezione è che

> per la concezione greca la *dimenticanza* non era semplicemente un'assenza di memoria, ma un particolare atto di eliminazione di parte della coscienza, uno spegnere nella coscienza quella parte di realtà che si dimentica; in altre parole,

[24] Détienne 1967: 3 (1977: V).

> non era un non avere memoria ma piuttosto un dimenticare a forza./ Questa forza della dimenticanza è la forza del tempo che tutto divora (Florenskij 1974: 53).

Nella *Teogonia* di Esiodo (227; 210-232), Lete fa parte del corteo funebre delle Figlie della Notte: dolore, fame, sofferenza, false parole e falsa testimonianza. Eppure qualcosa resiste al potere divorante dell'oblio:

> La verità per il greco è *a-lètheia*, ciò che può rimanere del flusso dell'oblio, del corso letale del mondo sensibile, qualcosa che supera il tempo, che si mantiene senza fluire, e che la memoria conserva per sempre. La verità è la *memoria eterna* di una certa Coscienza. È un valore degno e capace di perpetua commemorazione (*Ib.*).

La verità, potremmo dire, è l'"essere non-dimenticato" o ciò che non deve essere dimenticato ossia, letteralmente, l'*indimenticabile*.

L'aggettivo *alethes*, più antico del sostantivo, è composto dall'alfa privativo e dalla radice *lethos*, che designa ciò che è nascosto o occultato; l'oblio può essere una forma di questa occultazione. L'esempio tipico, spesso citato, è quello di Ulisse che nasconde le lacrime che tradirebbero l'emozione che prova sentendo l'Aede cantare l'Iliade[25].

La derivazione etimologica del termine, che connota "de-celamento" (o "dis-occultazione", o "de-chiusura", opposta a "pre-clusione") gioca un ruolo importante nella comprensione heideggeriana della Verità[26]. Nel tradurre il termine greco come *Un-verborgenheit* (reso in inglese come *unconcealment* ed in francese come

[25] *Odissea*, VIII, 9.
[26] Per i dati etimologici, si vedano: Boeder 1959: 82–112; Helting 1997: 93–107; Snell 1978.

désoccultation), Heidegger segue una tradizione abbastanza diffusa nel XIX secolo: *Unversteckttheit* (*non-nascosto*, Passow, 1841); *das Unvergessene*, *l'indimenticato* (Willmann, 1907); *Unvergessenheit oder Unverborgenheit* (Hartmann, 1909). E questa traduzione non è limitata al mondo germanico, dal momento che è menzionata anche da Charles Sanders Peirce[27].

Nel corso del 1922/23 sulla S*istematica filosofica*, Paul Natorp definì l'"essere" come ciò che è *puramente e semplicemente manifesto* (*schlechthin offenbar*), simile alla luce stessa. Questa *apertura originaria* (*ursprüngliche Erschlossenheit*) per cui tutto è lì, scoperto, non nascosto, questa *Un-verborgenheit*, è la verità immediata, inconfondibile dell'essere, «offerta senza riluttanza a chi è aperto ad essa e non si avvicina ad essa».

Nello stesso anno, 1922, la traduzione *Aletheia = Unverborgenheit* si incontra per la prima volta sotto la penna di Heidegger, nel suo rapporto di ricerca intitolato: *Interpretazione fenomenologica di Aristotele*, scritto frettolosamente in ottobre per poter presentare la propria candidatura ad un posto di professore straordinario. A partire da questa data, Heidegger non smetterà di sottolineare la specificità della comprensione greca della *Verità-Apertura*, a rischio di essere accusato da alcuni di soccombere ad una dubbia etimologia. Egli stesso si difenderà da queste accuse nella sua conferenza del 1954 intitolata *Alètheia*, che è una meditazione sul frammento 16 di Eraclito[28].

Coloro che, come Heribert Boeder, criticano l'"etimologismo" di Heidegger, sottolineano il fatto che Omero usa l'aggettivo *aletheie* esclusivamente in connessione con i verbi che denotano l'atto del dire. Dall'età classica, a parte qualche allusione[29], l'etimologia della parola *aletheia* non sembra più avere un ruolo nell'uso che se ne fa. *Alethe*

[27] Peirce 1892: § 2, 4d; 1935: 32.
[28] *Ga* 7, 263-288.
[29] Menandro, Fr. 502.

legein: "dire la verità" e le sue condizioni di possibilità sono ora al centro della scena. In questi usi, l'aggettivo "vero" può essere sostituito da *onta*, essere/ente. "Dire la verità" è dire "cos'è". La verità non è primariamente proprietà di certe affermazioni, ma è identificata con una data realtà, la questione decisiva è se la cosa è "realmente" e "autenticamente" ciò che sembra o afferma di essere.

Fin dall'inizio, la problematica della verità si interseca con quella dell'essere e dell'apparire che, insieme a quella dell'essere e del divenire, costituisce secondo Heidegger l'asse principale su cui si è sviluppata l'ontologia antica[30].

Nella sua opera *L'effetto sofistico*[31] Barbara Cassin cita il trattato *Peri aletheias* di Antifonte, che traspone la stessa opposizione sul piano politico: si può sfuggire (*lathei*, letteralmente "nascondersi", "sottrarsi") alle leggi della città, ma nessuno sfugge alle leggi di natura che sono, in questo senso, "più vere" delle prime.

Nel nostro uso comune dell'aggettivo "vero" e del sostantivo verità, la distinzione rilevante è quella del *reale* e dell'*irreale*. Il reale è il vero, e tutto ciò che non è reale non è vero. Così, di fronte a notizie che ci sembrano incredibili, esclamiamo spontaneamente: «Non è vero!».

Al contrario, presso i Greci, l'equivalente del nostro aggettivo "reale" è *etumo*s, che ha dato origine al termine "etimologia". Democrito ne farà un termine tecnico della propria teoria degli atomi, che ci obbliga a distinguere tra la loro realtà effettiva e le qualità sensibili. L'*etumos*, realtà effettiva, si oppone allo *pseudos*. Potremmo dire che il "falso" è sempre una *pseudo-realtà*, un doppio mimetico dell'*etumos*. In un tale contesto, il termine *aletheia* difficilmente può essere ridotto alla semplice alternativa di vero e falso.

[30] Si veda Heidegger 1968: Ga 40.
[31] Cassin 1995.

4.3. Veritas o verità regolativa (il paradigma romano)

Anche se non ci sono prove che il greco *aletheia* sia radicalmente intraducibile in latino – altrimenti, come spiegare l'adagio di Tertulliano: «La verità non ha di che vergognarsi se non di essere nascosta?» – in latino l'aggettivo *verus* risale alla radice indogermanica **wer* che designa la benevolenza e la sua espressione: doni, protezione, fedeltà, patto. La verità è benevola, o non lo è! L'uomo dal cuore di pietra si stacca dalla verità: è *se-verus*!

Il termine latino *veritas* contiene la radice *var* che si riferisce ad un contesto religioso. In sanscrito la radice *vra-ta* designa un'azione sacra, come un voto o una promessa. La verità "è sacra", il che suggerisce anche che solo il sacro è vero! Secondo alcuni etimologi, la radice *ver*, che si trova nella parola *verbum* e nelle parole della famiglia di *vereor*, *revereor*: "temere", "rispettare", *verecundia*, designa timore reverenziale. La verità è ciò che si rispetta, in particolare la parola che dice la verità. Gli antichi hanno spesso favorito questa derivazione etimologica, ad esempio sant'Agostino che glossa la parola *verbum* con *verum boare*: "rivendicare la verità".

Verus - scrive Florenskij - significa adeguatamente «"difeso, fondato" nel senso di "tabuizzato, votato"» (Florenskij 1974: 56). Nel linguaggio contemporaneo, questo significato potrebbe essere riassunto dall'adagio: "Giù le mani dalla mia verità!".

Il dominio privilegiato dell'uso latino del termine è lo spazio giuridico. *Verus*, *veritas* significa «la verità della regola, distinta dall'uso» (Cassin 2004: 1347–1348). Il verdetto è la sentenza del giudice che deve essere rispettata. Il sostantivo *veritas* è usato abbastanza tardi: domiciliato principalmente in ambito giuridico, riceve solo da Cicerone un significato filosofico e gnoseologico.

Questa connotazione giuridica è ulteriormente rafforzata in basso latino e sarà mantenuta nel Medioevo, dove *verus* significa "legittimo", legalmente autenticato, conforme a una regola stabilita.

Al limite, si potrebbe dire che "essere in regola" è sinonimo di "essere nella verità".

Se *verus* significa "autentico", questo va inteso anche nel senso giuridico dell'atto di autenticazione. Un "vero" Caravaggio è un dipinto autenticato da un perito d'ufficio. La feroce lotta che alcuni marchi del lusso conducono contro le contraffazioni (una falsa camicia Lacoste, un falso foulard Hermès ecc.) dimostra l'importanza che attribuiamo, ancora oggi, a questa idea di verità in cui il senso giuridico sovradetermina non solo il senso morale, ma anche il senso ontologico.

La stessa sovradeterminazione giuridica caratterizza gli usi della *veritas* sostanziale. Ciò che è richiesto a un testimone in tribunale è dire "la verità e nient'altro che la verità". Non basta che sia sincero (nel senso della famosa dichiarazione di un politico francese, uscendo dal tribunale, dove era stato confuso con una menzogna: «Certamente ho mentito, ma sono stato sincero!»), deve essere degno di fiducia, *verus testis*, un testimone affidabile, reso in inglese da *truthful*.

Ecco come gli autori del *Vocabolario Europeo* concludono la loro caratterizzazione di questo terzo paradigma:

> La verità è […] istituita e non svelata. *Veritas* qualifica una funzione di accreditamento, quella di esercitare il potere dell'ultima parola, secondo la massima del diritto romano: "la cosa giudicata si ritiene essere la verità (*res judicata pro veritate accipitur*)», Digesto, 50, 17, 207. La *veritas* è quindi di ordine performativo: non designa l'adeguatezza tra enunciato e realtà, ma l'autorità della cosa giudicata, il merito dell'atto giuridico (Cassin 2004: 1349).

In una suggestiva scorciatoia, Florenskij raccoglie le linee guida della sua ipotesi: «per gli Ebrei la verità (istina) […] non è un concetto ontologico, come per gli Slavi, né un concetto gnoseologico, come per i Greci, né un concetto giuridico, come per i Romani; è piuttosto un concetto storico, o storico-sacrale, teocratico» (Florenskij 1974: 57).

Spingendo ulteriormente la sua ipotesi, Florenskij suggerisce di associare il russo *istina* e l'ebraico *'emet*, in quanto essenzialmente riferiti al contenuto divino della verità, in contrapposizione al greco *aletheia* ed al latino *veritas* che ne privilegiano la forma umana. Sul rapporto con la filosofia, russo e greco sono dalla stessa parte, mentre ebraico e latino favoriscono l'aspetto sociologico della mediazione sociale.

Per quanto audaci, questi suggerimenti hanno un'innegabile fecondità euristica che esprimerò in riferimento a una frase di Lévinas nella *Prefazione* a *Totalità e Infinito*: La nostra civiltà occidentale «è essenzialmente ipocrita» perché è «legata ad un tempo al Vero ed al Bene, ormai antagonisti». E aggiunge: «Forse è giunto il momento di riconoscere nell'ipocrisia, non solo una spregevole mancanza contingente dell'uomo, ma la lacerazione profonda di un mondo legato ad un tempo ai filosofi e ai profeti» (Lévinas 1974: XII [1980: 22]).

Prendendo il termine "ipocrisia" nel senso che gli attribuisce Lévinas, direi che anche il nostro rapporto con la verità è «essenzialmente ipocrita», in quanto dobbiamo imparare a combinare almeno tre paradigmi di Verità: *Verità-Affidabilità* ebraica, *Verità-disvelamento* greca e *Verità-garanzia* latina.

5. Theoria e aletheia: la verità è "teorizzabile"?

La ricerca della verità, sottolinea Emmanuel Lévinas, «è un evento più fondamentale della teoria» (59). Prima di concludere che «solo la relazione con altri nostro maestro rende possibile la verità» (70), dobbiamo riconoscere che uno dei tratti distintivi della filosofia del Novecento è

la straordinaria proliferazione di "teorie della verità", alle quali possiamo applicare un'altra formula dello stesso Lévinas, dichiarando che un'analisi del linguaggio incentrata sul *detto*, e non sul *dire*, è un'opera *rispettabile, considerevole e difficile*[32].

Domandarsi cosa possiamo aspettarci o non aspettarci da queste teorie della verità (*verità-corrispondenza*, *verità-coerenza*, *verità semantica*, *verità-efficienza*, *verità-ridondanza*, *verità-consenso* e *verità-interpretazione* ecc.) alla luce della nostra metafora guida di "rendez-vous con la verità", richiederebbe la scrittura di un ulteriore libro.

Quindi, mi accontenterò di formulare alcune ipotesi di lavoro che dovrebbero essere verificate da un'attenta analisi dei testi.

Kant distingueva tra gli "artisti della ragione" – che sono i logici e i filosofi – quelli che non dimenticano di essere "cittadini del mondo", partecipando al "grande gioco della vita". I teorici contemporanei della verità sono senza dubbio grandi "artisti della ragione". Le loro pubblicazioni presentano spesso lo stesso grado di difficoltà che incontra un lettore disinformato sfogliando riviste specializzate per giocatori di scacchi, contenenti analisi dei tornei in cui periodicamente si oppongono i campioni internazionali. Pur ammirando l'intelligenza dei protagonisti, con la quale difficilmente si riesce a misurare, il comune "cittadino del mondo" può almeno cercare di farsi un'idea generale del gioco in questione, delle regole che lo governano e delle strategie di diversità impiegate, ma senza dimenticare di chiedersi: che gioco stiamo facendo qui?

Da qui l'interesse a porre tre domande preliminari: 1. Che cos'è una "teoria", filosofica o extrafilosofica, della verità? 2. Cosa possiamo aspettarci? 3. La ricerca filosofica della verità porta necessariamente all'elaborazione di una "teoria", o la "teoria" è solo un modo tra gli altri per fissare un appuntamento con la verità?

[32] Si veda Lévinas 1982: 167 (1983: 131).

Presa nel senso del greco antico, "teoria" non è altro che l'*idea* di verità. La formula aristotelica che la filosofia in quanto tale è "teoria della verità" (*he peri tes aletheias theoria*)[33], significa semplicemente, secondo Ross, che essa ha per oggetto «la verità in generale, la natura ultima delle cose»[34].

In senso moderno, il termine si basa sul modello delle *teorie scientifiche* (Seifert 2009: 58–59). Se ci riferiamo al senso rigoroso che ha nella scienza e nell'epistemologia contemporanee – un sistema di ipotesi verificabile attraverso esperimenti prescritti dal modello –, abbiamo buone ragioni per chiederci, come fece Moritz Schlick nel 1934 (Schlick 1934: 79–99), se una teoria *filosofica* della verità potrà mai conformarsi a una tale definizione.

Il minimo che si può chiedere ai teorici della verità è che specifichino le loro ambizioni: è il *concetto* (significato, "essenza", "natura" ecc.), un *criterio*, le *condizioni* (o presupposti) o *rilevanza* (portata) della verità che si vuole determinare?

Secondo L.B. Puntel[35], l'indagine sul *concetto* di verità può essere scomposta in quattro registri: 1. Che cos'è la verità? Questa domanda cerca una *definizione* della verità, uno sforzo che alcuni filosofi, come Donald Davidson (1996: 263–278), considerano destinato al fallimento. 2. Cosa si intende per "verità" (o "vero")? 3. Che cosa significa "giudizio vero", "enunciato vero", "proposizione vera", "affermazione vera"? 4. Qual è il significato di "*p* è vero"?

Se si passa dalle teorie *definizionali*, che mirano a produrre una definizione quanto più precisa possibile del termine "verità" (ad esempio: la famosa teoria "semantica" di Alfred Tarski), alle teorie *criteriologiche* (*Ib*.), troviamo che esse presentano un volto diverso, a seconda dell'idea che si ha di un "criterio": criterio di decisione (quando si tratta

[33] *Met*. 993 a 30.
[34] *Aristotle's Metaphysics*, 1, p. 128.
[35] Puntel 2009; 1990; 1987.

di una verità?), procedimento di scoperta (come si può scoprire la verità?), o "scala di misura" del reale?

Il problema si complica ulteriormente tenendo conto delle seguenti considerazioni:

1. La concezione della verità di un filosofo è difficile da separare dal resto della sua filosofia. L'opera monumentale che Karl Jaspers pubblicò nel 1947 con il titolo *Von der Wahrheit*, presentandola come il primo volume di una logica filosofica su larga scala (Jaspers 1947), ci offre un eccellente esempio di questo legame organico. Lo stesso vale per Husserl e Heidegger.

2. Non tutti i filosofi, tutt'altro, sentono il bisogno di scrivere una *Quaestio disputata de veritate* o degli *Entretiens sur la vérité* come hanno fatto Anselmo, Tommaso d'Aquino o Malebranche, il che non impedisce loro di non confrontarsi con la verità.

3. Nel corso del XX secolo, i dibattiti sulle teorie della verità sono diventati sempre più complessi. Dobbiamo resistere alla tentazione di ridurre tutto alla scelta tra due o tre teorie dominanti, un po' come, durante le elezioni, abbiamo la scelta tra pochi grandi partiti politici. Buona parte dei dibattiti consiste in scambi tra "esperti" che costantemente confrontano le loro argomentazioni e offrono la loro personale interpretazione delle tesi dei loro oppositori.

4. Un gran numero di teorie sono presentate esplicitamente come correzioni, sviluppi o precisazioni di una teoria già esistente. Quasi tutte le teorie attualmente discusse hanno come sfondo la tradizionale teoria della verità-corrispondenza o la teoria semantica di Tarski.

5. La fondamentale linea di demarcazione si oppone alle posizioni "realistiche" che Michael P. Lynch definisce "robuste" (Lynch 2001: 5) perché attribuiscono alla verità una "natura", e le posizioni "deflazionistiche" (i "realisti" parlerebbero senza dubbio di "disfattiste" concezioni) per cui il problema della verità è solo un malinteso che può essere dissipato con un'analisi logica o un approccio pragmatico appropriato.

6. Dal lato delle posizioni "realistiche" si possono distinguere le teorie per cui l'appuntamento con la verità è *prima facie* un rendez-vous con la realtà e le teorie cosiddette "pluraliste" che prendono la deviazione di un interrogatorio epistemico sulla legittimità e verificabilità delle nostre convinzioni e affermazioni, come il "realismo interno" professato da Hilary Putnam che crede che "non ha senso pensare che il mondo sia diviso in 'oggetti' (o "entità") indipendentemente dal nostro uso del linguaggio ".

7. Una delle grandi questioni nei dibattiti intorno alle teorie della verità riguarda l'idea stessa di razionalità: intendono giustificare la superiorità della pratica scientifica, come afferma Putnam, ai cui occhi la verità non può essere concepita come nient'altro che una "idealizzazione dell'accettabilità razionale", o dobbiamo una volta per tutte, come sostiene Richard Rorty, rinunciare all'idea che la scienza sia l'unica affidabile padrona di verità che abbiamo a nostra disposizione?

Bibliografia

Abraham, N. (1978). L'entracte de la vérité. In N. Abraham, M. Torok, *L'écorce et le noyau*. Paris: Aubier-Flammarion, 447–474.

Blumenberg, H. (1987). *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it., H. B., *Il riso della donna di Tracia: una preistoria della teoria*. A cura di B. Argenton. Bologna: Il Mulino, 1988.

Boeder, H. (1959). Der frühgriechische Wortgebrauch von logos und Alètheia. *Archiv für Begriffsgeschichte*, *4*: 82–112.

Brassens, G. (1958). J'ai rendez-vous avec vous. In Id., *N° 2: Interprète Ses Dernières Compositions*. Philips: B 76.062.

Cassin, B. (1995). *L'Effet sophistique*. Paris: Gallimard.

Cassin, B. (2004), dir. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil/Le Robert.

Celan, P. (1983). *Atemwende, Gesammelte Werke II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. it., P. C. *Opere.* A cura di G. Bevilacqua. Milano: Mondadori, 1988.

Chierici, B. (1969), Ho appuntamento con te, in Id., *Chierici canta Brassens*. Belldisc, VO/LP 201.

Davidson, D. (1996). The Folly of Trying to Define Truth. *The Journal of Philosophy*, *93*(6): 263–278.

Delcourt, M. (1981[2]). *Œdipe ou la légende du conquérant.* Paris: Les Belles Lettres.

Détienne, M. (1967, 1979). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Pairs: Maspéro; trad. it., M. D., *I maestri di verità nella Grecia Arcaica*. A cura di A. Fraschetti. Bari: Laterza, 1977.

Florenskij, P. (П. А. Флоренский) (1974). Столп и утверждение истины, *Stolp i utverždenie istiny*, Путь: M.; trad. it., P. F., *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*. A cura di P. Modesto. Milano: Rusconi.

Goethe, J.W., Meyer, R.M. (1911). *Goethe und seine Freunde im Briefwechsel*, Berlin: Bondi.

Granier, J. (1966). *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil.

Greisch, J. (2017). Prélude. Quand la vérité nous donne rendez-vous, in Id., *Rendez-vous avec la vérité.* Paris: Hermann.

Heidegger, M. (1968). *Introduzione alla metafisica*. Trad. it. a cura di G. Masi. Milano: Mursia.

Heidegger, M. (1992). *Concetti fondamentali della Metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. A cura di trad. P. Coriando. Genova: Il Nuovo Melangolo.

Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit; trad. it. dall'inglese, R.J., *Saggi di linguistica generale*. A cura di L. Heilmann e L. Grassi. Milano: Feltrinelli: Milano, 1966, 2002.

Jaspers, K. (1947). *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. München: Piper; trad. it., K. J., *Della verità. Logica filosofica*. A cura di D. D'Angelo. Milano: Bompiani, 2015.

Helting, H. (1997). *alètheia*-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der *alètheia*-Auslegung bei Heidegger, *Heidegger Stud*., *13*: 93–107.

Laistner, L. (1889). *Das Rätsel der Sphinx*, *Grundzüge einer Mythengeschichte*. Berlin: Hertz.

Lévinas, E. (1974). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff; trad. it., E. L., *Totalità e Infinito*. A cura di A. Dell'Asta. Milano: Jaca Book, 1980.

Lévinas, E. (1982). Herméneutique et au-delà. In E.L., *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin; trad. it., E.L. Ermeneutica e al di là, in E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*. A cura di G. Zannaro. Milano: Jaca Book, 1983.

Lynch, M. P. (2001). *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Menandro, Fr. 502.

Nietzsche, F. (1967). *Kritische Studienausgabe [KSA]*. A cura di G. Colli e M. Montinari (sulla base dell'edizione completa dei *Kritische Gesamtausgabe* - *KWA*). Berlin-New York: De Gruyter.

Omero*, Iliade*.

Omero, *Odissea*.

Pariente, J.-C. (1973), *Le langage et l'individuel*. Paris : A. Colin.

Peirce, Ch. S. (1892). *The Doctrine of Necessity Examined*.

Peirce, Ch. S. (1935). *Collected Papers* 6.

Puntel, L. B. (1987), éd. Der *Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche*. Darmstadt: WBG.

Puntel, L. B. (1990). *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*. Berlin: de Gruyter.

Puntel, L. B. (2009). *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*. Darmstadt: WBG.

Reale, G. (2004). *Metafisica di Aristotele*. Milano: Bompiani.

Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil; trad. it., P.R., *La metafora viva*. A cura di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1976.

Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaisance*. Paris: Stock; trad. it., P. R., *Percorsi del riconoscimento*. A cura di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina, 2005.

Ricœur, P., La Cocque, A. (1998). *Penser la Bible*. Paris: Seuil; trad. it., P. R., A.L.C., *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici.* A cura di F. Bassani. Brescia: Paideia, 2002.

Robert, C. (1915). *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*. Berlin: Weidmann, 2 voll.

Rosenzweig, F. (1935). *Briefe*. Berlin: Schocken Verlag.

Rosenzweig, F. (1976). *Ges. Schriften* I, t.1. Den Haag.

Rosenzweig, F. (1991). Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione. In F. R., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*. Roma: Città nuova, 1991, 257–282.

Rosenzweig, F., Rosenstock, E. (1992). *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*. Trad. it. a cura di G. Bonola. Genova: Marietti.

Schlick, M. (1934). Über das Fundament der Erkenntnis», *Erkenntnis*, *4*(1): 79–99.

Schneider, M. (2011). Le savoir de Jocaste. A propos d'Oedipe le Surhumain. In D. Brun (éd.), *Conrad Stein, Le monde du rêve, le monde des enfants*. Paris: Aubier.

Seifert, J. (2009). *De Veritate – Über die Wahrheit t. 2: Der Streit um die Wahrheit. Wahrheit und Wahrheitstheorien*. Frankfurt: Ontos-Verlag.

Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*.

Snell, B. (1978). *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. *Studien zur frühgriechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Strawson, P. F. (1957). *Individuals*. London: Methuen and Co.; trad. it. a cura di E. Bencivenga. Milano: Feltrinelli, 1978.
Wolff, F. (1997). *Dire le monde*. Paris: PUF.