

DELL'ESSENZA DEL FONDAMENTO^a

Premessa alla terza edizione (1949)

Il trattato *Dell'essenza del fondamento* fu composto nel 1928 contemporaneamente alla prolusione *Che cos'è metafisica?* Questa riflette sul niente, quello nomina la differenza ontologica.

Il niente è il « non » dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il « non » tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come « non » relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come « non » tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*).

Quel nientificante « non » del niente e questo nientificante « non » della differenza, pur non essendo identici, sono la stessa cosa (*das Selbe*) nel senso di ciò che assieme rientra nell'essenzialità dell'essere dell'ente.^b Questa stessa cosa è ciò che è degno di essere pensato, ciò che i due scritti, volutamente tenuti distinti, tentano di arrivare a determinare, senza esserne all'altezza.

E che accadrebbe se finalmente coloro che riflettono

a. *Wegmarken*, 1^a edizione 1967: cfr. l'autocritica a questo trattato in *Der Satz vom Grund* [La tesi del fondamento], Pfullingen, 1957, pp. 82 sgg.

b. 3^a edizione 1949: in questo genitivo.

incominciassero ad accedere, pensando, a quella stessa cosa che attende da vent'anni?

Aristotele riassume la sua indagine sui molteplici significati della parola ἀρχή^a in questo modo: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται.¹ Così vengono esposte le varianti di ciò che noi siamo soliti chiamare « fondamento » (*Grund*): il fondamento del « che cos'è » (*Was-sein*), del « che è » (*Daß-sein*), dell'« esser-vero » (*Wahr-sein*). Oltre a ciò si cerca di cogliere ciò che questi « fondamenti » in quanto tali hanno in comune. Il loro κοινόν è il τὸ πρῶτον ὅθεν, cioè « il primo da cui... ». Accanto a questa triplice articolazione dei « principi » supremi, si trova una quadripartizione dell'αἴτιον (« causa ») in ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς e οὐ ἔνεκα;² questa suddivisione è rimasta classica nella successiva storia della « metafisica » e della « logica ». Benché πάντα τὰ αἴτια siano riconosciuti quali ἀρχαί, l'interna connessione fra queste ripartizioni e il loro principio rimangono oscuri. Resta poi il dubbio che la via da seguire per trovare l'essenza del fondamento non sia quella della determinazione di ciò che vi è di « comune » fra le varie « specie » di fondamento, anche se non si può misconoscere che in questo modo si fa un passo innanzi verso una chiarificazione originaria del fondamento in generale. Aristotele non si è limitato a elencare le « quattro cause », ma si è premurato di comprendere la loro connessione e di fondare la loro quadruplicità. Lo dimostra sia la minuziosa analisi di esse

1. *Metaph.*, Δ, 1, 1013 a 17 sgg.

2. *Metaph.*, Δ, 2, 1013 b 16 sgg.

a. 1ª edizione 1929: ἀρχή: 1. in generale nel significato principale di « primo da cui », essa è già intesa a partire dall'essere (*Sein*) in quanto essere-presente (*Anwesenung*) di ciò che è stabile; 2. nella sua molteplice articolazione (l'intima connessione della tripartizione e della quadripartizione degli αἴτια, il fondamento della mancanza di fondazione di questa diversa articolazione), ma a maggior ragione sviluppata a partire dall'attuazione dell'interpretazione dell'entità secondo il « che cos'è », il « che è » e l'« esser-vero ».

Ἀρχή non è un concetto guida per l'essere, ma è a sua volta scaturita dall'iniziale determinazione greca dell'essere.

Il problema dell'essenza del fondamento è quindi il problema della verità dell'essere (*Sein*) stesso.

nel libro B della *Fisica*, sia soprattutto la discussione del problema delle « quattro cause » svolta tenendo conto della storia del problema stesso nel libro A, 3-7 della *Metafisica*, dove Aristotele conclude dicendo: ὅτι μὲν οὖν ὁρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτιῶν καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἔοικασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι διγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέα αἱ ἀρχαί ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον.³ Qui non è possibile ripercorrere la storia del problema del fondamento prima e dopo Aristotele. In vista dell'impostazione che ci proponiamo di dare al problema, vorremmo tuttavia ricordare quanto segue. Con Leibniz il problema del fondamento diviene noto nella forma della questione del *principium rationis sufficientis*. La prima monografia che tratta del « principio di ragione » (*Satz vom Grunde*) è quella di Ch.A. Crusius che si intitola *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743),⁴ l'ultima è la dissertazione di Schopenhauer *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sulla quadruplicata radice del principio di ragione sufficiente] (1813).⁵ Ma se è vero che il problema del fondamento è in generale connesso alle questioni centrali della metafisica, esso sarà presente anche là dove non è oggetto di un'esplicita trattazione nella forma che ci è nota. Sembra, ad esempio, che Kant abbia dedicato al « principio di ragione » uno scarso interesse, anche se all'inizio⁶ e alla fine⁷ del suo itinerario filosofico ne ha discusso esplicitamente. Eppure, questo principio è al centro della *Kritik der reinen Vernunft* [Critica della ragione pura].⁸ Di non minore importanza

3. *Metaph.*, A, 7, 988 b 16 sgg.

4. Cfr. *Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*, Lipsia, 1750, pp. 152 sgg.

5. 2ª ed., Frankfurt am Main, 1847; 3ª ed., a cura di J. Frauenstädt, Leipzig, 1864.

6. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Königsberg, 1755.

7. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* [Sopra una scoperta secondo cui ogni nuova critica della ragione pura dovrebbe essere resa superflua da una più antica], Königsberg, 1790.

8. Cfr., sotto, p. 92.

per il nostro problema sono le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa collegati] pubblicate da Schelling nel 1809.⁹ Questo rinvio a Kant e a Schelling è sufficiente a mettere in dubbio che il problema del fondamento coincida con quello del « principio di ragione », e in generale che col secondo sia posto anche il primo. Se così non è, è necessario anzitutto riproporre il problema del fondamento, anche se ciò non esclude che una discussione del « principio di ragione » possa qui fornire una buona occasione e una prima indicazione. Ma l'esposizione del problema equivale al raggiungimento e alla delimitazione dell'*ambito* all'interno del quale è possibile una trattazione dell'essenza del fondamento, senza con ciò pretendere di scoprirla con un colpo d'occhio. Questo ambito risulterà essere la *trascendenza*, il che significa che solo attraverso il problema del fondamento essa potrà ottenere la sua originaria e completa determinazione. Ogni chiarificazione essenziale, in quanto *filosofica*, cioè in quanto sforzo intrinsecamente *finito*, deve necessariamente testimoniare anche l'*inessenziale* (Unwesen) che la conoscenza *umana* solitamente mescola con ciò che è essenziale (*Wesen*). Perciò l'articolazione della nostra ricerca sarà: I. Il problema del fondamento; II. La trascendenza come ambito della questione dell'essenza del fondamento; III. Dell'essenza del fondamento.

1. Il problema del fondamento^a

Il « principio di ragione », come « principio supremo », sembra escludere fin dall'inizio che vi sia un *pro-*

9. *Sämtliche Werke* [Stuttgart-Augsburg, 1856-61], I, vol. VII, pp. 333-416.

a. 1^a edizione 1929: l'impostazione della verità dell'essere (*Seyn*) è qui attuata ancora interamente nel quadro della metafisica tradizionale e in corrispondenza, semplice e ricorrente, alla verità dell'ente e alla svelatezza dell'ente e alla svelatezza dell'entità

blema del fondamento. Ma il « principio di ragione » dice qualcosa sul fondamento come tale? Come principio supremo, svela forse l'essenza del fondamento? Nella sua formulazione più comune e più breve, il principio dice: *nihil est sine ratione*, niente è senza fondamento,^a mentre nella sua formulazione positiva: *omne ens habet rationem*, ogni ente ha un fondamento. Il principio fa un'asserzione *sull'ente*, e precisamente in riferimento a qualcosa come il suo « fondamento ». ^b Ma in che cosa consista l'essenza del fondamento, in questo principio non è specificato. Anzi, *per* questo principio, l'essenza del fondamento è presupposta come una « rappresentazione » per sé evidente. Ma anche per un altro verso il « supremo » principio di ragione fa uso dell'essenza *non chiarita* del fondamento; infatti, il carattere specifico di principio di questo principio in quanto principio « fondamentale » (« *Grund* »-satz), *principium grande* (Leibniz), può essere determinato in modo originario soltanto in riferimento all'essenza del fondamento.

Occorre pertanto mettere in questione il « principio di ragione » sia per il modo in cui si pone, sia per il « contenuto » che pone, se si vuole che, al di là di una « rappresentazione » indeterminata e generica,^c l'essenza del fondamento diventi un problema.

(*Seiendheit*). L'entità come *idea* è di per sé svelatezza. È qui imboccata una via verso l'oltrepassamento dell'« ontologia » come tale (cfr., sotto, il paragrafo III), ma l'oltrepassamento non è attuato e costruito in modo originario a partire dai risultati raggiunti.

a. 1^a edizione 1929: dove e quando c'è ente (*Seyendes*), lì c'è fondamento, quindi: dove c'è essere (*Seyn*), c'è in generale *fondazione*. Di che natura è l'essere (*Seyn*) se a esso appartiene la fondazione? E che cosa significa qui fondazione? E come si deve intendere l'« appartenere »? E come si modifica questo appartenere in relazione ai diversi modi di essere? (Cfr., sotto, il paragrafo III). Dove sta la necessità della fondazione? In un abisso senza fondo (*Ab- und Un-grund*). E dov'è questo? Nell'esser-ci.

b. 1^a edizione 1929: in ciò sta la determinata interpretazione dell'essere (*Seyn*): 1. essere asserito (esser-vero), 2. essere fatto di (il « di che cosa » è composto, *φύσις*), 3. (1 e 2) presenza stabile.

c. 1^a edizione 1929: questa « rappresentazione » del fondamento non è assunta solo in generale e in modo indeterminato, ma dietro l'indeterminatezza c'è ad un tempo la determinatezza di un'origine del tutto limitata. Λόγος-(ratio)-ὑποκειμενον come οὐσία-τί ἐστιν,

Anche se non getta alcuna luce sul fondamento come tale, il principio di ragione può tuttavia servire come punto di partenza per una prima connotazione del problema del fondamento. È vero che, indipendentemente dalle questioni sopra sollevate, il principio è oggetto di interpretazioni e valutazioni diverse. Tuttavia, per ciò che ora ci proponiamo, è opportuno assumere il principio nella formulazione e nel ruolo che Leibniz per primo ha dato ad esso in modo esplicito. Ma proprio qui è controverso se il *principium rationis* abbia per Leibniz un valore « logico », o « metafisico », o entrambi insieme. Ma finché saremo costretti ad ammettere di non sapere nulla di preciso a proposito del concetto di « logica », di « metafisica » e del rispettivo « rapporto », le dispute relative all'interpretazione storica di Leibniz restano prive di un sicuro filo conduttore e quindi filosoficamente sterili. In ogni caso esse non possono pregiudicare il senso di ciò che Leibniz dice sul *principium rationis* e che di seguito proponiamo. È sufficiente qui citare un passo fondamentale del trattato *Primae veritates*:¹⁰

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac

ciò che è massimamente costante—ciò che è presente. Cfr. l'« origine » delle quattro cause.

10. Cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, a cura di L. Couturat, Paris, 1903, pp. 518 sgg.; cfr. anche « Revue de Métaphysique et de Morale », X (1902), pp. 2 sgg. Couturat attribuisce a questo trattato un valore particolare perché esso confermerebbe in modo inequivocabile la sua tesi secondo cui *la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique*. Il fatto che questo trattato serva da base alle discussioni che seguiranno non significa assolutamente che noi concordiamo con l'interpretazione che ne ha dato il Couturat, né con la sua lettura di Leibniz in generale né col suo concetto di logica. Al contrario questo trattato è una testimonianza chiarissima dell'impossibilità che il *principium rationis* abbia la sua origine nella logica, e dell'infondatezza della questione se in Leibniz abbia il primato la logica o la metafisica. Proprio Leibniz fa vacillare la possibilità di una tale questione, e Kant le dà un primo scossone, destinato però a restare senza conseguenze.

per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essenziale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Qui Leibniz, secondo un procedimento che gli è tipico, connota le « verità prime » e nello stesso tempo determina ciò che la verità, in primo luogo e in generale, è, e precisamente con l'intento di mostrare la « genesi » del *principium rationis* dalla *natura veritatis*. Ed è proprio nell'intraprendere questo che Leibniz ritiene necessario indicare che l'apparente ovvietà di concetti come « verità » e « identità » ne ostacola una dilucidazione sufficiente a illustrare l'origine del *principium rationis* e degli altri assiomi. Ma ciò che nelle presenti considerazioni è in gioco non è la derivazione del *principium rationis*, bensì l'esposizione del problema del fondamento. Il passo citato fornisce a questo scopo un filo conduttore?

Il *principium rationis* sussiste, perché, se non sussistesse, ci sarebbero degli enti che dovrebbero essere senza fondamento. Per Leibniz ciò significa che ci sarebbe un vero che non si lascerebbe risolvere in identità, ossia che ci sarebbero verità che dovrebbero contravvenire alla « natura » della verità in generale. Ma siccome ciò è impossibile, e siccome la verità sussiste, anche il *principium rationis*, in quanto scaturisce dall'essenza della verità, sussiste. Ma l'essenza della verità risiede nella *connexio* (συμπλοκή) di soggetto e predicato. Leibniz concepisce perciò sin dall'inizio la verità come verità dell'asserzione (della proposizione), richiamandosi esplicitamente, anche se in modo non del tutto giustificato, ad Aristotele. Egli

determina il *nexus* come « *inesse* » del predicato nel soggetto, e l'« *inesse* » come « *idem esse* ». L'identità in quanto essenza della verità della proposizione non significa qui evidentemente la vuota identità di una cosa con se stessa, ma l'unità intesa come unione originaria di ciò che è connesso. La verità è quindi un accordo che tale risulta solo in base alla concordanza con ciò che, nell'identità, si rivela come un tutto unico. Le « verità », cioè le asserzioni vere, fanno per natura riferimento a qualcosa *sul cui fondamento* esse possono accordarsi. In ogni verità il collegare che espone è ciò che è, sempre sul fondamento di..., cioè in quanto « fondantesi ». Nella verità è perciò insito un riferimento essenziale a un qualche « *fondamento* ». Ma allora il problema della verità conduce necessariamente in « *prossimità* » del problema del fondamento. Pertanto, quanto più originariamente ci impadroniremo dell'essenza della verità, tanto più insistentemente si farà avanti il problema del fondamento.

Oltre a questa definizione dell'essenza della verità come carattere dell'asserzione, è possibile ottenere qualcosa di più originario? Si può ottenere nientemeno che la cognizione che questa determinazione dell'essenza della verità, comunque la si intenda nel caso particolare, è inevitabile, ma tuttavia derivata.¹¹ La concordanza del *nexus* con l'ente, e il suo conseguente accordo, non rendono, *in quanto tali*, primariamente accessibile l'ente. Occorre piuttosto che l'ente sia già manifesto come « *ciò intorno a cui* » è possibile una determinazione predicativa, e ciò *prima* di questa predicazione e *per* questa predicazione. Perché sia possibile, la predicazione deve potersi stabilire in un render manifesto che *non* ha carattere *predicativo*. La verità della proposizione ha le sue radici in una verità *più originaria* (nella svelatezza), cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente alla quale diamo il nome di *verità ontica*. In corrispondenza ai diversi modi e ai diversi ambiti dell'ente, mutano il carattere della sua possibile evidenza e le rispettive modalità della sua interpretazione. È così, ad esempio, che la verità di ciò che è

11. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, § 44, pp. 212-230; e, sull'asserzione, § 33, pp. 154 sgg. (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII).

meramente presente sottomano (come le cose materiali) si distingue in modo specifico, in quanto *essere-scoperto* (Entdecktheit), dalla verità dell'ente che noi stessi siamo, dall'*essere-aperto* (Erschlossenheit) dell'esser-ci che esiste.¹² Per molteplici che possano essere le differenze tra queste due specie di verità ontica, vale per ogni evidenza antepredicativa che il manifestare non ha mai *primariamente* il carattere di un mero rappresentare (o intuire), neppure nel caso della contemplazione « *estetica* ». La tendenza a connotare la verità antepredicativa come intuizione^a nasce facilmente *per il fatto che* la verità ontica, assunta come verità autentica, viene determinata anzitutto come verità della proposizione, cioè come una « *connessione di rappresentazioni* ». Ciò che è più semplice rispetto a *quest'ultima* è allora un rappresentare semplice, libero da connessioni. Certo, questo svolge una sua specifica funzione nell'*oggettivazione* dell'ente che, comunque, è già sempre necessariamente manifesto. Ma la manifestazione ontica, a sua volta, ha luogo in un sentirsi situati,¹³ caratterizzato da stati d'animo e da impulsi, che ci fa sentire in mezzo agli enti, in rapporto ai quali abbiamo comportamenti appetitivi e volitivi, fondati su quel sentirsi situati.^b Ma anche questi comportamenti, siano essi interpretati come predicativi o come antepredicativi, non sarebbero in grado di rendere accessibile l'ente in se stesso, se il loro manifestare non fosse già da prima illuminato e guidato da una comprensione dell'essere (della costituzione d'essere: il « *che cos'è* » e il « *com'è* ») dell'ente. *Solo la svelatezza* (Enthülltheit) *dell'essere rende possibile l'evidenza* (Offenbarkeit) *dell'ente*. Questa svelatezza, che è la verità dell'essere, la chiamiamo

12. Cfr. *ibid.*, § 60, pp. 295 sgg.

13. Sul « sentirsi situati » (*Befindlichkeit*), cfr. *ibid.*, § 29, pp. 134 sgg.

a. 1^a edizione 1929: qui si noti che l'origine storica dalla φύσις: νοεῖν-εἶναι è essenziale.

b. 1^a edizione 1929: qui ci riferiamo all'apertura di ciò che è chiuso come rotondità (l'εὐκυκλῆος di Parmenide) dell'esser-ci; la radura (*Lichtung*) del « *ci* » non ricavabile dalla psicologia; al contrario, queste capacità sono possibili solo sul fondamento dell'esser-ci.

verità ontologica.^a Non c'è dubbio che i termini « ontologia » e « ontologico » sono così equivoci da occultare la problematica propria di un'ontologia. Λόγος dell'ὄν significa chiamare (λέγειν) l'ente in quanto ente, ma anche *ciò rispetto a cui* l'ente è chiamato (λεγόμενον). Ma chiamare qualcosa *in quanto* qualcosa non significa necessariamente cogliere nella sua essenza ciò che viene così chiamato. Questa *comprensione* dell'essere (λόγος nel suo significato più ampio),^b che precede, illumina e guida ogni comportamento in rapporto all'ente, non è un cogliere l'essere come tale,^c né un concepire concettualmente ciò che così si è colto (λόγος nel suo significato più stretto, ossia come concetto « ontologico »). A questa comprensione non ancora concettuale dell'essere diamo il nome di comprensione pre-ontologica o ontologica in senso lato. Il concepire concettualmente l'essere presuppone che sia stata sviluppata la comprensione dell'essere e che l'essere in essa compreso, progettato e in qualche modo svelato sia divenuto espressamente tema e problema. Fra la comprensione pre-ontologica dell'essere e l'esplicita problematica del concepimento concettuale dell'essere vi sono vari gradi. Un grado caratteristico è, ad esempio, il progetto della costituzione d'essere dell'ente, attraverso cui un campo determinato (natura, storia) viene contemporaneamente delimitato come ambito di una possibile oggettivazione da parte della conoscenza scientifica. La determinazione

a. 1ª edizione 1929: non è chiaro! La verità ontologica è lo svelamento dell'enticità — attraverso le categorie —, ma l'enticità come tale è già una determinata verità dell'essere (*Sein*), radura del dispiegarsi della sua essenza (*Lichtung seiner Wesung*). Questa differenza: « verità ontica e verità ontologica » è solo un raddoppiamento della svelatezza e rimane ancora ferma all'impostazione platonica. Con ciò è solo indicata, dalla prospettiva di quanto si è detto, la direzione dell'oltrepassamento, ma non è stato attuato e fondato un oltrepassamento che muova dal proprio fondamento.

b. 1ª edizione 1929: qui v'è il procedimento erroneo della mera estensione del pensiero ontologico-metafisico alla domanda della verità dell'essere (*Sein*).

c. 1ª edizione 1929: cogliere l'essere: a) in senso metafisico-categoriale, oppure b) in tutt'altro senso, come progetto dell'essenziale dispiegarsi della verità dell'essere (*Sein*).

preliminare dell'essere della natura in generale (ossia del « che cos'è » e del « come è ») si consolida nei « concetti fondamentali » della scienza corrispondente. In questi concetti sono definiti, ad esempio, lo spazio, il luogo, il tempo, il moto, la massa, la forza, la velocità, ma non è posto esplicitamente il problema dell'essenza del tempo e del moto. La comprensione dell'essere dell'ente meramente presente sottomano è qui concettualizzata, ma le determinazioni concettuali dello spazio, del tempo, ecc., cioè le definizioni, nella loro impostazione e nella loro estensione, sono regolate esclusivamente dalla posizione della domanda fondamentale che in ogni rispettiva *scienza* viene diretta all'ente. I concetti base della scienza odierna non contengono gli « autentici » concetti ontologici dell'essere dell'ente da essa preso in esame; ma questi non possono neppure essere ottenuti mediante un'estensione « adeguata » di quelli. I concetti ontologici originali devono essere acquisiti *prima* di qualsiasi definizione dei concetti scientifici di base. Infatti, solo partendo dai concetti ontologici è possibile stabilire a prezzo di quali restrizioni e attraverso quali limitazioni, effettuate ognora da un determinato punto di vista, i concetti base delle scienze colgono l'essere afferrabile nei concetti ontologici puri. Il « fatto » che ci siano le scienze, che ci sia, cioè, un'effettiva comprensione dell'essere, presupposto necessario sia delle scienze, sia di ogni comportamento in rapporto all'ente, non costituisce né un'istanza fondativa dell'a priori, né la fonte della conoscenza del medesimo, ma è solo un'occasionale e possibile indicazione della costituzione d'essere originaria dell'ente, della storia o della natura, indicazione che deve però essere sottoposta a una critica costante, orientata già dalla problematica fondamentale che è alla base del domandare intorno all'essere dell'ente.

I gradi e le variazioni possibili della verità ontologica, intesa in senso lato, tradiscono a un tempo la ricchezza di ciò che, in quanto verità originaria, è al fondo di ogni verità ontica.¹⁴ La svelatezza dell'essere è però sempre la

14. Quando oggi « ontologia » e « ontologico » vengono rivendicate come parole di richiamo o titoli per designare particolari indizi, il loro impiego è del tutto esteriore e tale da misconoscere

verità dell'essere *dell'ente*, sia questo reale o no. Viceversa nella svelatezza dell'ente c'è già sempre anche quella del suo essere. La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso *l'ente nel suo essere e l'essere dell'ente*. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente*^a (differenza ontologica).^b L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca^c necessariamente in ontica e ontologica, è possibile

tutta la problematica. Si vive nell'erronea opinione che l'ontologia, in quanto problema dell'essere dell'ente, sia una « posizione realistica » (ingenua o critica) contrapposta a quella « idealistica ». La problematica ontologica ha così poco a che fare col « realismo » che fu proprio Kant, con e nella sua problematica *trascendentale*, a compiere, dopo Platone e Aristotele, il primo passo decisivo verso una fondazione *esplicita* dell'ontologia. Sostenere la « realtà del mondo esterno » non significa ancora avere assunto un orientamento ontologico. Nell'accezione della filosofia popolare, « ontologico » significa — e qui viene alla luce una confusione funesta — ciò che invece dovrebbe esser detto ontico, cioè un atteggiamento nei confronti dell'ente che lo lascia essere in esso stesso ciò che è e come è. Ma così non è stato ancora posto il *problema dell'essere*, per non parlare del fondamento della possibilità di un'ontologia.^d

a. 1ª edizione 1929: l'ambiguità di questa differenziazione: rispetto a quanto sin qui detto essa è un passo verso il suo oltrepassamento e tuttavia anche un fatale ritorno, che sbarrava la via verso l'« unità » originaria e quindi anche verso la verità della differenziazione.

b. 1ª edizione 1929: cfr. a questo proposito la prima comunicazione pubblica nelle lezioni del semestre estivo del 1927: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [I problemi fondamentali della fenomenologia], § 22. La conclusione corrisponde all'inizio nel quale viene discussa la tesi di Kant sull'« essere » (sull'è), che non sarebbe un predicato reale, e precisamente con l'intenzione anzitutto di cogliere la differenza ontologica *come tale*; questo provenendo dall'ontologia, esperita però come ontologia fondamentale. Il corso nel suo complesso fa parte di *Sein und Zeit*, parte I, sezione III: *Zeit und Sein* [Tempo ed essere].

c. 1ª edizione 1929: qui l'essenza della verità è concepita come « biforcata » dalla prospettiva della differenza quale contrassegno stabile, anziché *oltrepassare* la « differenza » a partire dal dispiegarsi dell'essenza della verità dell'essere (*Sein*) o pensare la « differenza » come l'essere (*Sein*) stesso e, in esso, come *l'ente dell'essere* (*das Seyende des Seyns*) — e non più come essere *dell'ente* (*Sein von Seiendem*).

d. 1ª edizione 1929: inoltre, ciò che occorre preventivamente non

in generale solo con l'aprirsi di questa differenza. D'altra parte, se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che esso si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che *il poter differenziare*, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci.

Se si connota ogni *comportamento* in rapporto all'ente come intenzionale, allora *l'intenzionalità* è possibile solo *sul fondamento della trascendenza*, ma questo non significa né che l'intenzionalità si identifichi con la trascendenza, né che essa, viceversa, renda possibile la trascendenza.¹⁵

Sinora si trattava soltanto di mostrare, in pochi passi essenziali, che l'essenza della verità deve essere ricercata in un modo più originario di quanto non consenta la tradizionale definizione della verità come proprietà delle asserzioni. Ma se l'essenza del fondamento è in intimo rapporto con l'essenza della verità, anche il *problema* del fondamento non potrà trovarsi se non là dove l'essenza della verità attinge la sua possibilità intrinseca, cioè nell'essenza della trascendenza. Il problema dell'essenza del fondamento diventa così il *problema della trascendenza*.

Se questa connessione di verità, fondamento e trascendenza è originariamente unitaria, anche la concatenazione dei problemi corrispondenti dovrà venire in luce, ovunque il problema del « fondamento » sia colto in modo più risoluto, magari anche solo nella forma di un'esplicita discussione del principio di ragione.

Già il passo di Leibniz che abbiamo citato tradisce l'affinità tra il problema del « fondamento » e il problema dell'essere. *Verum esse* significa *inesse qua idem esse*. Ma *verum esse*, *esser-vero*, per Leibniz, significa a un tempo

è fare o fondare un'« ontologia », ma raggiungere la verità dell'essere (*Sein*), cioè essere raggiunti da essa. — Dunque la storia dell'essere (*Sein*) stesso, e non l'esigenza di un'erudizione filosofica, perciò: *Essere* e tempo.

15. Cfr. *Sein und Zeit*, § 69, c, pp. 364 sgg.; e inoltre p. 363, nota.

essere « in verità », cioè *esse* puro e semplice. L'idea dell'essere in generale è dunque interpretata come *inesse qua idem esse*. Ciò che fa di un *ens* un *ens* è l'« identità », cioè l'unità correttamente compresa che, in quanto unità semplice, unifica originariamente e che, in questo unificare, al tempo stesso individua. L'unificazione che individua semplicemente e originariamente (quindi anticipatamente), costituendo così l'essenza dell'ente in quanto ente, è anche l'essenza della « soggettività » del *subjectum* (della sostanzialità della sostanza) monadologicamente intesa. La derivazione leibniziana del *principium rationis* dall'essenza della verità della proposizione mostra così che alla sua base c'è una precisa idea dell'essere in generale, alla cui luce unicamente quella « deduzione » è possibile. La connessione tra « fondamento » ed « essere » si vede ancor meglio nella metafisica di Kant. È vero che negli scritti « critici » viene di solito notata la mancanza di una trattazione esplicita del « principio di ragione »; a meno che non si voglia considerare l'argomentazione della seconda analogia come un succedaneo di questa mancanza quasi inconcepibile. In realtà Kant ha ben discusso il principio di ragione in un passo di rilievo della sua *Critica della ragione pura* sotto il titolo di « Principio supremo di tutti i giudizi sintetici ». Nell'ambito e sul piano della problematica ontologica kantiana, questo « principio » espone ciò che in generale appartiene all'essere dell'ente in quanto accessibile all'esperienza. Esso dà una definizione reale della verità trascendentale, determinandone la possibilità interna mediante l'unità di tempo, immaginazione e « io penso ». ¹⁶ Ciò che Kant dice del principio di ragione sufficiente leibniziano, cioè che esso è « un notevole rinvio a ricerche che sarebbero ancora da istituire in metafisica », ¹⁷ vale anche per il suo

16. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e il problema della metafisica], Bonn, 1929.

17. Cfr. I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, cit. (in particolare la considerazione conclusiva sulle « tre principali peculiarità della metafisica del signor von Leibniz »). Cfr. anche *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* [Scritto per il concorso sui progressi della metafisica], sezione I.

supremo principio di ogni conoscenza sintetica, in quanto in esso si *cela* il *problema* della connessione essenziale fra essere, verità e fondamento. Una questione che solo di qui può essere dedotta è poi quella del rapporto originario tra logica trascendentale e logica formale, ovvero della legittimità di una simile distinzione in generale.

La breve esposizione che abbiamo fatto della derivazione leibniziana del principio di ragione dall'essenza della verità si proponeva di chiarire la connessione del problema del fondamento con la questione dell'intrinseca possibilità della verità ontologica, ossia, in ultima istanza, con una questione *ancor* più originaria e quindi più comprensiva, cioè con la questione dell'essenza della trascendenza. La *trascendenza* è dunque l'*ambito* entro il quale deve poter essere colto il problema del fondamento. A questo punto occorre delineare, almeno a grandi tratti, questo orizzonte.

II. La trascendenza come ambito della questione dell'essenza del fondamento

Un'osservazione preliminare d'ordine terminologico deve regolare l'uso della parola « trascendenza » e preparare così la determinazione del fenomeno che con questa parola si designa. Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare. Si tratta di un evento che è proprio di un ente. Formalmente si può intendere l'oltrepassamento come una « relazione » che va « da » qualcosa « a » qualcosa. Appartiene allora all'oltrepassamento *ciò verso cui* l'oltrepassamento si attua, ossia ciò che per lo più, in modo inesatto, viene detto il « trascendente ». Infine c'è in ogni oltrepassamento *qualcosa* che viene oltrepassato. Questi momenti sono tutti desunti da quell'accadimento « spaziale » a cui l'espressione fa innanzitutto pensare.

Nell'accezione terminologica che qui ci proponiamo di chiarire e di giustificare, la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'*esserci umano*, non però come un suo comportamento possibile fra altri, talvolta attuato,

talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*. In quanto esiste « spazialmente », l'esserci umano ha, fra le altre possibilità, anche quella dell'« oltrepassamento » spaziale, come può essere l'oltrepassamento di una barriera o di un baratro nello spazio. Ma la trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile qualcosa come l'esistenza in generale, e con essa anche il muover-« si »-nello spazio.

Se vogliamo chiamare « soggetto » l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di « esserci », allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come « soggetto » e poi, *nel caso* si presentino oggetti da superare, *anche* come trascendenza, ma nel senso che *esser-soggetto* significa essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza. Il problema della trascendenza non può mai esser discusso come se si trattasse di decidere se la trascendenza possa competere o meno al soggetto, perché comprendere la trascendenza è già decidere se in generale abbiamo un concetto adeguato di « soggettività », o se per così dire ci limitiamo ad assumere un soggetto monco.

Certamente, con la caratterizzazione della trascendenza come struttura fondamentale della « soggettività » non si è progredito gran che nella comprensione della costituzione dell'esserci. Anzi, poiché ora viene espressamente evitata l'introduzione esplicita, o, come per lo più avviene, implicita del concetto di soggetto, non è neppure possibile determinare la trascendenza come « relazione tra soggetto e oggetto ». L'esserci che trascende (un'espressione, questa, già di per sé tautologica) non oltrepassa né una « barriera » posta davanti al soggetto, in modo da costringerlo a restarvi dapprima dentro (immanenza), né un « baratro » che lo separa dall'oggetto. D'altra parte neanche gli oggetti, cioè gli enti oggettivati, costituiscono *ciò verso cui* l'oltrepassamento ha luogo. *Ciò che* viene oltrepassato è proprio e solamente *l'ente stesso*, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi *anche e proprio* quell'ente che « esso stesso » è in quanto esiste.

Nell'oltrepassamento, l'esserci perviene anzitutto a quell'ente che *esso* è, e vi perviene *come* a se « stesso ». La trascendenza costituisce l'ipseità (*Selbstheit*). Ma di nuovo, essa non costituisce mai soltanto questa, perché l'oltrepassamento concerne sempre contemporaneamente anche l'ente che l'esserci « stesso » non è; più precisamente: solo nell'oltrepassamento e mediante esso è possibile distinguere e decidere, all'interno dell'ente, chi sia, come sia e che cosa non sia un « se stesso ». Ma nella misura in cui l'esserci esiste come se stesso, e solo in questa misura, esso può comportar-« si » in rapporto *all'ente*, che, però, prima deve essere oltrepassato. Sebbene esista in mezzo all'ente e sia da esso attorniato, l'esserci, esistendo, ha già da sempre oltrepassato la natura.

Ora, gli enti che in un esserci risultano di volta in volta oltrepassati non sono quelli che si sono semplicemente trovati assieme per caso; a essere oltrepassato è invece sin dall'inizio l'ente nella sua totalità, quale che sia la sua determinazione e articolazione particolare. La totalità può anche non essere riconosciuta come tale, benché, per ragioni che qui non è il caso di discutere, essa sia sempre interpretata a partire dall'ente, e per lo più da un ambito decisivo dell'ente, risultando così per lo meno nota.

L'oltrepassamento avviene nella totalità, e mai talvolta sì e talvolta no, ad esempio soltanto e principalmente come coglimento teoretico di oggetti. Piuttosto, per il fatto che l'esserci c'è, c'è l'oltrepassamento.

Ma se l'ente non è *ciò rispetto a cui* ha luogo l'oltrepassamento, come deve essere determinato questo « *ciò rispetto a cui* »? Anzi, come deve essere cercato? *Ciò rispetto a cui* l'esserci, come tale, trascende, noi lo chiamiamo il *mondo*, e determiniamo ora la trascendenza come *essere-nel-mondo*. Il mondo è costitutivo della struttura unitaria della trascendenza; in quanto fa parte di essa, diciamo che il concetto di mondo è *trascendentale*. Questo termine denota tutto ciò che appartiene per essenza alla trascendenza, e da essa riceve la sua possibilità intrinseca come un'investitura. E solo per questo la chiarificazione e l'interpretazione della trascendenza possono essere dette una discussione « trascendentale ». Il significato della parola « trascendentale » non deve essere desunto da una filosofia a cui si attribuisce il « trascenden-

tale » come « punto di vista », magari nel senso di una « teoria della conoscenza ». Ciò non ci impedisce di riconoscere che è stato proprio Kant a cogliere nel « trascendentale » il problema della possibilità intrinseca dell'ontologia in generale, anche se in lui il « trascendentale » conserva un significato ancora essenzialmente « critico ». Per Kant il trascendentale si riferisce alla « possibilità » (a ciò che rende possibile) di una conoscenza che *non* « sorvoli » *surrettiziamente* l'esperienza, che cioè non sia « trascendente », ma sia essa stessa esperienza. Il trascendentale fornisce così, in modo restrittivo, ma non per questo meno positivo, la delimitazione essenziale (la definizione) della conoscenza non trascendente, cioè della conoscenza ontica che è possibile all'uomo come tale. Ma a una comprensione più radicale e universale dell'essenza della trascendenza deve allora necessariamente accompagnarsi un'elaborazione più originaria dell'idea di ontologia e quindi di metafisica.

L'espressione « essere-nel-mondo », che denota la trascendenza, indica uno « stato di cose » che si presume facilmente comprensibile. Tuttavia, ciò che si intende con questa espressione dipende dal significato prefilosofico comune oppure trascendentale in cui si assume il concetto di *mondo*. Per chiarire la cosa discuteremo il duplice significato in cui si può parlare dell'essere-nel-mondo.

La trascendenza, come essere-nel-mondo, deve competere all'esserci umano. Ma ciò è in fondo quanto di più triviale e vuoto può essere detto: l'esserci, l'uomo che è, compare anch'esso tra gli altri enti e come tale può essere incontrato. In questo caso, trascendenza significherebbe far parte di ciò che è già meramente presente sottomano, cioè degli enti continuamente e indefinitamente moltiplicabili. « Mondo » finirebbe allora per significare tutto ciò che è, la totalità, in quanto unità che non determina il « tutto » se non come semplice raccolta. Se nel parlare dell'essere-nel-mondo si assume il concetto di mondo in questa accezione, allora è necessario attribuire la « trascendenza » a ogni ente *in quanto meramente presente sottomano*. Ciò che è meramente presente sottomano, che compare cioè tra le altre cose, « è nel mondo ». Se « trascendente » non significa altro che « appartenere al resto dell'ente », allora è evidentemente impossibile attribuire

la trascendenza all'esserci umano come costituzione *specificamente* della sua essenza. Allora l'affermazione che all'essenza dell'esserci umano appartiene l'essere-nel-mondo sarebbe addirittura evidentemente falsa. Non è infatti essenzialmente necessario che un ente come l'esserci umano esista effettivamente. Esso può benissimo anche *non* essere.

Se, al contrario, è con diritto che l'essere-nel-mondo viene attribuito esclusivamente all'esserci, e precisamente come sua costituzione essenziale, allora questa espressione non può avere il significato suddetto. Ma, in questo caso, anche il mondo viene a significare qualcosa di diverso rispetto alla totalità degli enti semplicemente presenti.

Attribuire all'esserci l'essere-nel-mondo come sua costituzione essenziale significa affermare qualcosa sulla sua essenza (cioè sulla sua più propria, intrinseca possibilità in quanto esserci). In questo caso *non si può* considerare come istanza decisiva *se* di fatto esista o no un esserci e *quale* esso sia. Il discorso sull'essere-nel-mondo non è una constatazione circa il sussistere effettivo dell'esserci, anzi, non è affatto un'asserzione ontica. Piuttosto esso si riferisce a uno stato essenziale che determina l'esserci in generale, e perciò ha il carattere di una tesi ontologica. Non diremo quindi che l'esserci è un essere-nel-mondo perché, e solo perché, esiste effettivamente; ma, al contrario, che *può essere* come esistente, cioè come esserci, solo *perché* la sua costituzione essenziale consiste nell'essere-nel-mondo.

L'affermazione che l'esserci effettivo è in un mondo (cioè compare tra gli altri enti) si rivela essere una vuota tautologia. L'asserzione secondo la quale appartiene all'essenza dell'esserci il fatto che esso sia nel mondo (e che compaia necessariamente « accanto » agli altri enti) si dimostra falsa. La tesi che all'essenza dell'esserci come tale appartiene l'essere-nel-mondo contiene il *problema* della trascendenza.

Questa tesi è originaria e semplice. Ma da ciò non deriva la semplicità della sua scoperta, anche se l'essere-nel-mondo può essere compreso concettualmente (sia pure in modo sempre relativo) dopo una fase preparatoria

sempre e soltanto nell'ambito di *un unico progetto* che presenta diversi gradi di trasparenza.

Le caratteristiche dell'essere-nel-mondo fin qui descritte determinano la trascendenza dell'esserci solo in modo negativo. Alla trascendenza appartiene il mondo come ciò rispetto a cui avviene l'oltrepassamento. Il problema positivo, ossia che cosa si deve intendere per mondo, come sia da determinare il « riferimento » dell'esserci al mondo, cioè come deve essere inteso l'essere-nel-mondo quale costituzione originaria e unitaria dell'esserci, lo discuteremo qui solo nel senso e nei limiti richiesti da quel motivo conduttore che è il problema del fondamento. Entro questa prospettiva, tenteremo ora un'interpretazione del *fenomeno del mondo* in funzione della chiarificazione della trascendenza come tale.

Per orientarci nel fenomeno trascendentale del mondo illustreremo prima, sia pure in un modo necessariamente lacunoso, i significati fondamentali che emergono nella storia del concetto di mondo. Per concetti così elementari, il significato comune non è quasi mai quello originario ed essenziale. Quest'ultimo viene continuamente occultato, e solo raramente e difficilmente giunge all'altezza del suo concetto.

Già agli inizi decisivi della filosofia antica viene alla luce qualcosa di essenziale.¹⁸ Κόσμος non vuol dire questo o quell'ente che ci attornia e ci opprime, e neppure l'insieme degli enti, ma significa uno « stato », cioè il *come* (Wie) in cui l'ente è *nella sua totalità*. Κόσμος οὗτος non designa quindi un ambito dell'ente contrapposto a un'altro, ma questo mondo dell'ente nella sua differenza da un altro mondo dello stesso ente, l'ἕν stesso κατὰ κόσμον.¹⁹ Il mondo, essendo questo « come » nella sua totalità, è già alla base e precede ogni possibile frammentazione dell'ente, la quale non annienta il mondo, ma ne *ha sempre bisogno*. Ciò che è ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ²⁰ non ha formato

18. Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* [Parmenide e la storia della filosofia greca], Bonn, 1916, pp. 174 sgg., e p. 216, nota.

19. Cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Melisso, fr. 7; Parmenide, fr. 2.

20. *Ibid.*, Anassagora, fr. 8.

il mondo per semplice composizione, ma è dal mondo dominato fin dall'inizio e continuamente. Un altro tratto essenziale del κόσμος è riconosciuto da Eraclito: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐξηγητοῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμημένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι.²¹ Per coloro che son desti c'è un mondo unico e dunque comune, mentre coloro che dormono si volgono ciascuno a un proprio mondo. Qui il mondo è messo in relazione ai modi fondamentali in cui l'esserci umano effettivamente esiste. Nello stato di veglia l'ente si manifesta in un « come » costante, concorde e accessibile più o meno a chiunque. Nel sonno, invece, il mondo dell'ente è individuato in modo esclusivo per ogni singolo esserci.

Da queste indicazioni sommarie è già possibile constatare più cose: 1. Il mondo designa un « come » dell'essere dell'ente piuttosto che questo ente stesso. 2. Questo « come » determina l'ente *nella sua totalità*. In fondo esso è la possibilità di ogni « come » in generale in quanto limite e misura. 3. Questo « come » nel suo insieme è in un certo modo *preliminare*. 4. Questo « come » preliminare nel suo insieme è a sua volta *relativo all'esserci* umano. Il mondo appartiene dunque proprio all'esserci umano, benché abbracci tutto l'ente, e quindi anche l'esserci, in una totalità.

Così come è certamente possibile condensare nei suddetti significati la comprensione del κόσμος ancora poco esplicita e aurorale, è altrettanto incontestabile che spesso questa parola denomina solamente l'ente stesso esperito in tale « come ».

Non è però un caso che, in connessione con la nuova comprensione ontica dell'esistenza che si afferma nel cristianesimo, la relazione tra il κόσμος e l'esserci umano, e di conseguenza il concetto di mondo in generale, si facciano più precisi e più chiari. La relazione è esperita in modo così originario, che κόσμος viene ormai usato per indicare direttamente un determinato modo d'essere fondamentale dell'esistenza umana. Κόσμος οὗτος significa in Paolo (cfr. *I Cor.* e *Gal.*) non solo e non primariamente lo stato delle cose del « cosmo », ma lo stato e la situazione dell'uomo, la modalità della sua posizione *nei con-*

21. *Ibid.*, Eraclito, fr. 89.

fronti del cosmo, la sua valutazione dei beni. Κόσμος è l'essere umano nel « come » di un modo di pensare che ha voltato le spalle a Dio (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος vuol dire quindi l'esserci umano in una determinata esistenza « storica », contrapposta a un'altra già cominciata (αἰῶν ὁ μέλλων).

Il *Vangelo di Giovanni*²² impiega il concetto di κόσμος con una frequenza insolita, soprattutto rispetto ai Sinottici, conferendogli ad un tempo un significato centrale. Mondo designa la forma fondamentale dell'esserci umano che dimora lontano da Dio, quindi il *carattere* puro e semplice *dell'essere umano*. Di conseguenza, mondo è poi anche il termine impiegato per designare la regione che ospita tutti gli uomini assieme, senza distinzione tra sapienti e stolti, tra giusti e peccatori, tra giudei e pagani. Il significato centrale di questo concetto di mondo completamente antropologico si manifesta nel fatto che esso funge da concetto contrapposto alla filiazione divina di Gesù, la cui divinità è a sua volta concepita come vita (ζωή), verità (ἀλήθεια), e luce (φῶς).

L'impronta che il significato di κόσμος riceve nel Nuovo Testamento si ritrova poi in modo inconfondibile, per esempio, in Agostino e in Tommaso d'Aquino. In Agostino, *mundus* significa talvolta la totalità del creato, ma non meno sovente significa *mundi habitatores*. Questo termine ha di nuovo il significato specificamente esistenziale di *dilectores mundi, impii, carnales*. *Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt.*²³ Agostino deve avere desunto questo concetto di mondo, destinato a influenzare tutta la storia spirituale dell'Occidente, tanto da Paolo, quanto dal *Vangelo di Giovanni*. Lo conferma il passo che qui riportiamo del *Tractatus in Joannis Evangelium*, dove Agostino dà

22. A proposito dei passi del *Vangelo di Giovanni* qui citati, cfr. l'exkursus sul κόσμος in W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2ª ed. completamente rielaborata, Tübingen, 1925, p. 18. Per l'interpretazione teologica cfr. l'eccellente esposizione di A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*, parte II, Stuttgart, 1910, pp. 114 sgg.

23. Augustinus, *Opera*, ed. Migne, tomo IV, col. 1842.

un'interpretazione del concetto di *mundus* contenuto nel passo di Giovanni (*Prologo*, 1, 10): ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, nella quale fa vedere che nei *due casi* in cui il termine compare nel passo, « *mundus per ipsum factus est* » e « *mundus eum non cognovit* », esso viene impiegato in *due* significati *diversi*. Nel primo caso *mundus* significa qualcosa come *ens creatum*, nel secondo, invece, vuol dire: *habitare corde in mundo*, nel senso di *amare mundum*, che equivale a *non cognoscere Deum*. Ecco dunque l'intero passo:

*Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare, et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.*²⁴

Mondo significa quindi l'ente nella sua totalità, e precisamente nel senso del « come » decisivo in conformità al quale l'esserci umano si pone e si dispone in rapporto all'ente. Tommaso d'Aquino impiega altresì il termine *mundus* ora nel senso di *universum, universitas creaturarum*, ora invece nel senso di *saeculum* (il modo di pensare mondano), *quod mundi nomine amatores mundi si-*

24. *Ibid.*, trattato II, cap. I, n. 11, tomo III, col. 1393.

gnificantur. Mundanus (saecularis) è il concetto opposto a spiritualis.²⁵

Senza addentrarci nel concetto di mondo di Leibniz, consideriamo la determinazione del mondo nella metafisica della scuola leibniziano-wolffiana. Baumgarten²⁶ lo definisce così: *mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius*. Qui il mondo è equiparato alla totalità di ciò che è meramente presente sottomano, e precisamente nel senso dell'*ens creatum*. Ma questo vuol dire che la concezione del mondo dipende dalla comprensione dell'essenza e della possibilità delle prove dell'esistenza di Dio. Ciò diviene particolarmente chiaro in Ch.A. Crusius, che così definisce il concetto di un mondo: « Un mondo significa una connessione reale di cose finite, tale da non essere a sua volta parte di un altro, a cui apparterebbe per effetto di una connessione reale ».²⁷ Al mondo viene così contrapposto Dio stesso. Ma il mondo è anche distinto da una « creatura singola », non meno che da una « molteplicità di creature essenti contemporaneamente » e che « non sono in alcuna connessione ». E infine il mondo è distinto anche da quell'insieme di creature che è « solo una parte di un altro insieme col quale si trova in una connessione reale ».²⁸

Le determinazioni essenziali di un mondo così definito devono potere essere dedotte da una duplice fonte. In ogni mondo deve essere presente « ciò che deriva dall'essenza generale delle cose » e inoltre tutto ciò che « con la posizione di certe creature può essere riconosciuto come necessario in base alle proprietà essenziali di Dio ».²⁹ È per

25. Cfr., ad esempio, *Summa theologiae*, II, 2, questione CLXXXVIII, articolo 2, ad 3: *dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum*.

26. *Metaphysica*, 2ª ed., Halle, 1743, § 354, p. 87.

27. *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* [Disegno delle verità di ragione necessarie, in quanto vengono contrapposte a quelle contingenti], Leipzig, 1745, § 350, p. 657.

28. *Ibid.*, § 349, pp. 654 sgg.

29. *Ibid.*, § 348, p. 653.

questo che, nel complesso della metafisica, la « dottrina del mondo » è subordinata all'ontologia (ossia alla dottrina delle essenze e delle differenze universali delle cose in generale) e alla « teologia teoretica naturale ». Mondo è dunque il termine regionale per designare la più alta unità di connessione della totalità dell'ente creato.

Se il concetto di mondo funge così da concetto fondamentale della metafisica (della cosmologia razionale intesa come una disciplina della metafisica speciale), e se la *Critica della ragione pura* di Kant costituisce una fondazione della metafisica nella sua totalità,³⁰ allora il problema del concetto di mondo dovrà qui assumere una forma diversa in corrispondenza alla modificazione dell'idea di metafisica. Prendere in esame questa forma, sia pure concisamente, diventa ancor più necessario perché, accanto al significato « cosmologico » di « mondo », nell'antropologia di Kant compare di nuovo il significato esistente, privo, questa volta, della coloritura specificamente cristiana.

Già nella *Dissertazione* del 1770, dove la definizione introduttiva del concetto di *mundus* si muove ancora in parte nell'orbita della tradizionale metafisica ontica,³¹ Kant, a proposito del concetto di mondo, urta in una difficoltà che, più tardi, nella *Critica della ragione pura*, si acutizzerà e si amplierà fino a diventare un problema fondamentale. Nella *Dissertazione*, Kant incomincia la discussione del concetto di mondo con una determinazione formale di ciò che si intende col termine « mondo »; in quanto « terminus » il mondo è essenzialmente riferito alla « sintesi »: *In composito substantiali, quem admodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h.e. Simplici, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i.e. Mundo*. Al § 2, Kant indica i « momenti » che sono essenziali per una definizione del concetto di mondo. 1. Materia (*in sensu transcendentali*) *h.e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae*; 2. Forma, *quae consistit in substantiarum coordinatione, non subordina-*

30. Per questo cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit.

31. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sezione I, *De notione mundi generatim*, §§ 1 e 2.

tione; 3. *Universitas, quae est omnitudo compartium absoluta*. A proposito di questo terzo momento Kant osserva: *Totalitas haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur*.

Questa « croce » pesa sulle spalle di Kant per i successivi dieci anni; perché nella *Critica della ragione pura* proprio questa « *universitas mundi* » diventa un problema sotto diversi aspetti. Occorre chiarire: 1. *A che cosa* si riferisce la totalità rappresentata col termine « mondo », o meglio, a che cosa può esclusivamente riferirsi? 2. *Che cosa*, di conseguenza, è rappresentato nel concetto di mondo? 3. *Che carattere* ha la *rappresentazione* di una simile totalità, cioè qual è la struttura concettuale del *concetto* di mondo come tale? Le risposte di Kant a queste domande, che egli non pone in termini così espliciti, producono una completa trasformazione del problema del mondo. Certo, anche per Kant resta fermo che la totalità rappresentata nel concetto di mondo si riferisce alle cose *finite* meramente presenti sottomano. Ma questo riferimento alla finitezza, essenziale al contenuto del concetto di mondo, acquista un nuovo significato. La finitezza delle cose meramente presenti sottomano non è determinata sulla traccia di una prova ontica del loro essere create da Dio, ma è stabilita in base al fatto che e nella misura in cui le cose sono oggetto possibile di una conoscenza finita, tale, cioè, che deve lasciarsi innanzitutto *dare* le cose come già presenti. Kant chiama « fenomeni », cioè « cose nel fenomeno », gli enti che sono accessibili attraverso un'assunzione ricettiva (cioè un'intuizione finita). *Gli stessi enti*, intesi però come « oggetto » possibile di un'intuizione assoluta, cioè creatrice, sono detti da Kant « cose in sé ». L'unità della connessione dei fenomeni, cioè la costituzione d'essere degli enti accessibile a una conoscenza finita, è determinata dai principi ontologici, cioè dal sistema delle conoscenze sintetiche a priori. Il contenuto reale rappresentato in questi principi « sintetici » a priori, cioè la loro « realtà », nel significato antico di *cosalità* (*Sachheit*), che proprio Kant mantiene, può essere esposto intuitivamente e indipendentemente da ogni esperienza in base agli oggetti, ossia in base a ciò che con

essi è necessariamente intuito a priori, vale a dire l'intuizione pura del « tempo ». Si tratta di una realtà oggettiva, rappresentabile in base agli oggetti. Tuttavia, *l'unità dei fenomeni*, in quanto necessariamente dipendente dal loro essere dati, che è di fatto contingente, è sempre *condizionata* e fondamentalmente incompleta. Se ora quest'unità della molteplicità dei fenomeni viene rappresentata come completa, sorge allora la rappresentazione di una totalità il cui contenuto (realtà) non è per principio progettabile in un'immagine, cioè in qualcosa di intuibile. Questa rappresentazione è « trascendente ». Ma poiché questa rappresentazione di una completezza è tuttavia necessaria a priori, essa, benché trascendente, ha una *realtà trascendentale*. Le rappresentazioni che hanno questo carattere sono chiamate da Kant « *idee* ». Esse « contengono una certa completezza a cui nessuna possibile conoscenza empirica perviene e in esse la ragione mira soltanto a un'unità sistematica, alla quale essa cerca di avvicinare l'unità empiricamente possibile, senza raggiungerla mai completamente ».³² « Io intendo per sistema l'unità delle molteplici conoscenze sotto un'idea. L'idea è il concetto razionale della forma di un tutto ».³³ L'unità e la totalità rappresentate nelle idee, poiché non possono « essere mai progettate in un'immagine », ³⁴ non possono mai nemmeno riferirsi immediatamente a qualcosa di intuibile. Come unità più elevata, essa riguarda sempre e soltanto l'unità della sintesi dell'intelletto. Ma le idee « non sono inventate arbitrariamente, bensì sono imposte dalla natura stessa della ragione, e perciò si riferiscono necessariamente all'uso intero dell'intelletto ».³⁵ In quanto concetti puri della ragione, esse non scaturiscono dalla riflessione dell'intelletto, che è ancor sempre riferita al dato, ma dal procedere puro della ragione in quanto essa deduce. Per questo Kant chiama le idee concetti « dedotti », differenziandole così dai concetti « ri-

32. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 568; B, p. 596 [Le indicazioni si riferiscono alla paginazione originale della prima (A: 1781) e della seconda (B: 1787) edizione. N.d.T.].

33. *Ibid.*, A, p. 832; B, p. 860.

34. *Ibid.*, A, p. 328; B, p. 384.

35. *Ibid.*, A, p. 327; B, p. 384.