

flessi » dell'intelletto.³⁶ Ma, nel dedurre, la ragione mira a raggiungere l'incondizionato corrispondente alle condizioni. In quanto concetti razionali puri della totalità, le idee sono dunque rappresentazioni dell'incondizionato. « Pertanto, il concetto trascendentale della ragione non è altro che quello della *totalità delle condizioni* per un dato condizionato. Ora, poiché solo l'*incondizionato* rende possibile la totalità delle condizioni, e poiché viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, in generale è possibile chiarire un concetto puro della ragione mediante il concetto dell'incondizionato, in quanto questo contiene un fondamento della sintesi del condizionato ».³⁷

Come rappresentazioni della totalità incondizionata di un ambito dell'ente, le idee sono rappresentazioni necessarie. Ora, in quanto il riferimento delle rappresentazioni a qualcosa può essere triplice, vale a dire al soggetto, all'oggetto in modo finito (fenomeni) e all'oggetto in modo assoluto (cose in sé), ne risultano tre classi di idee, alle quali si possono fare corrispondere le tre discipline della *metaphysica specialis* tradizionale. Il concetto di mondo è quindi quell'idea in cui è rappresentata a priori la totalità assoluta degli oggetti accessibili a una conoscenza finita. Mondo vuol dire dunque o « l'insieme di tutti i fenomeni »,³⁸ o « l'insieme di tutti gli oggetti di un'esperienza possibile ».³⁹ « Io chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono la totalità assoluta nella sintesi dei fenomeni, concetti del mondo ».⁴⁰ Ma l'ente accessibile alla conoscenza finita può venire considerato ontologicamente sia rispetto alla sua essenza (*Wesen, essentia*), sia rispetto alla sua « esistenza » (*Dasein*,

36. *Ibid.*, A, p. 310; B, p. 367; e inoltre A, p. 333; B, p. 390.

37. *Ibid.*, A, p. 322; B, p. 379. Per il rango che spetta all'« idea » come « specie di rappresentazione » nella « scala » delle rappresentazioni, cfr. *ibid.*, A, p. 320; B, pp. 376 sgg.

38. *Ibid.*, A, p. 334; B, p. 391.

39. *Was heißt: sich im Denken orientieren?* [Che cosa significa orientarsi nel pensare?], 1786 [in « Berlinische Monatsschrift », ottobre 1786, pp. 304-330] in *Werke* [Berlin, 1912-1922], a cura di E. Cassirer, vol. IV, p. 355.

40. *Kritik der reinen Vernunft*, A, pp. 407 sg.; B, p. 434.

existentia), o, secondo la formulazione kantiana di questa distinzione in base alla quale egli ripartisce anche le categorie e i principi dell'analitica trascendentale, può essere considerato « *in modo matematico* » o « *in modo dinamico* ».⁴¹ Nasce così una suddivisione dei concetti del mondo in matematici e dinamici. I concetti matematici del mondo sono concetti del mondo « in senso più stretto » a differenza di quelli dinamici che egli chiama anche « concetti trascendenti della natura ».⁴² Tuttavia Kant ritiene « assai opportuno » chiamare queste idee « nel loro insieme » concetti del mondo, « perché per mondo si intende l'insieme di tutti i fenomeni, e le nostre idee sono altresì dirette soltanto all'incondizionato tra i fenomeni; in parte anche perché la parola mondo, in senso trascendentale, significa la totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti, e noi rivolgiamo la nostra attenzione esclusivamente alla completezza della sintesi (benché in realtà solo con un regresso alle condizioni) ».⁴³

In questa osservazione viene in luce non solo la connessione del concetto kantiano di mondo con la metafisica tradizionale, ma anche altrettanto chiaramente il mutamento avvenuto nella *Critica della ragione pura*, cioè l'interpretazione ontologica più originaria del concetto di mondo. Quest'interpretazione può essere ora illustrata rispondendo brevemente alle tre domande sopra formula-

41. « Nell'applicazione dei concetti puri dell'intelletto a un'esperienza possibile, l'uso della loro sintesi è o *matematico* o *dinamico*; essi infatti si riferiscono in parte solo all'*intuizione*, e in parte all'*esistenza* di un fenomeno in generale » (*ibid.*, A, p. 160; B, p. 199). A proposito della corrispondente suddivisione dei « principi », Kant dice: « Si noterà bene che io qui non mi riferisco affatto ai principi della matematica, nell'un caso, e a quelli della dinamica generale (fisica), nell'altro; ma ho presenti soltanto i principi dell'intelletto puro in rapporto al senso interno (senza distinzione delle rappresentazioni che vi sono date), attraverso i quali quelli, complessivamente, ricevono la loro possibilità. Io li definisco in tal modo più in riferimento alla loro applicazione che al loro contenuto » (*ibid.*, A, p. 162; B, p. 302). Per una problematica più radicale sul concetto di mondo e di ente nella sua totalità, cfr. la distinzione di sublime matematico e sublime dinamico (*Kritik der Urteilkraft* [Critica della facoltà del giudizio], particolarmente § 28).

42. *Kritik der reinen Vernunft*, A, pp. 419 sgg.; B, pp. 446 sgg.

43. *Loc. cit.*

te: 1. Il concetto di mondo non è una connessione ontica delle cose in sé, ma un insieme trascendentale (ontologico) delle cose come fenomeni. 2. Nel concetto di mondo non è rappresentata una « coordinazione » delle sostanze, ma appunto una subordinazione, e cioè la « serie ascendente » delle condizioni della sintesi che « risale » all'incondizionato. 3. Il concetto di mondo non è una rappresentazione « razionale » concettualmente indeterminata, ma è determinata come idea, cioè come concetto sintetico puro della ragione, distinto dai concetti dell'intelletto.

In tal modo si nega ora al concetto di *mundus* anche il carattere precedentemente attribuitogli di *universitas* (totalità), che viene riservato a una classe ancora più alta di idee trascendentali, a cui lo stesso concetto di mondo rinvia, e che Kant chiama « ideale trascendentale ».⁴⁴

A questo punto dobbiamo rinunciare a procedere nell'interpretazione di questo momento supremo della metafisica speculativa di Kant. Solo una cosa bisogna ricordare, per fare emergere in modo ancora più chiaro il carattere essenziale del concetto di mondo, ossia la finitezza.

Come idea, il concetto di mondo è la rappresentazione di una totalità *incondizionata*. Tuttavia esso non rappresenta l'incondizionato « autentico » in assoluto, in quanto la totalità in esso pensata resta riferita a fenomeni, cioè all'oggetto possibile di una conoscenza *finita*. Come idea, il mondo è certamente trascendente, cioè *oltrepassa* i fenomeni, e precisamente in modo tale che, come *loro* totalità, *torna* sempre a *riferirsi* a essi. Ma la trascendenza, nel senso kantiano dell'oltrepassamento dell'esperienza, ha un duplice significato. Da un lato può significare l'oltrepassamento, *all'interno* dell'esperienza, di ciò che *in essa* è dato come tale, cioè della molteplicità dei fenomeni. E questo è il caso della rappresentazione del « mondo ». Ma trascendenza significa anche uscire *dal* fenomeno in quanto conoscenza finita in generale, per rappresentarsi la possibile totalità di tutte le cose come « oggetto » dell'*intuitus originarius*. È in questa trascendenza che nasce l'ideale trascendentale, rispetto a cui il mondo rappresenta una *limitazione* e designa la conoscenza

44. *Ibid.*, A, p. 572; B, p. 600, nota.

umana finita nella sua totalità. Il concetto di mondo sta per così dire *tra* la « possibilità dell'esperienza » e l'« ideale trascendentale », e quindi, in sostanza, significa la totalità della finitezza dell'essere *umano*.

Di qui si apre la possibilità di farsi un'idea del secondo significato possibile che ha in Kant il concetto di mondo, oltre a quello « cosmologico », ossia il significato specificamente esistitivo.

« L'oggetto più importante nel mondo, a cui l'uomo può applicare tutti i progressi della cultura, è l'uomo stesso, perché l'uomo è il fine ultimo di se stesso. Conoscerlo secondo la sua specie, cioè come essere terrestre dotato di ragione, è ciò che merita in particolare di essere chiamata *conoscenza del mondo*, anche se l'uomo è solo una parte del creato terrestre ».⁴⁵ Qui, dunque, si chiama conoscenza del *mondo* la conoscenza dell'*uomo* in riferimento « a ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa o può e deve fare di se stesso » e *non*, quindi, la conoscenza dell'uomo da un punto di vista « fisiologico ». Conoscenza del mondo ha quindi lo stesso significato di *antropologia* pragmatica (conoscenza dell'uomo). « Una tale antropologia, considerata... in quanto *conoscenza del mondo*, non viene ancora detta propriamente *pragmatica* quando contiene una conoscenza estesa delle cose nel mondo, cioè, ad esempio, degli animali, delle piante e dei minerali nei diversi paesi e climi, ma quando contiene una conoscenza dell'uomo in quanto *cittadino del mondo* ».⁴⁶

Che « mondo » significhi proprio l'esistenza dell'uomo nella sua comunità storica, e non la sua presenza nel cosmo come una delle specie viventi, diventa particolarmente chiaro da talune espressioni con cui Kant cerca di chiarire questo concetto esistitivo di mondo: « conoscere il mondo » e « avere il mondo ». Sebbene le due espressioni si riferiscano entrambe all'esistenza dell'uomo, tuttavia hanno un significato diverso « in quanto il primo (chi conosce il mondo) si limita a *comprendere* il gioco di cui

45. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* [Antropologia, redatta con intento pragmatico], Königsberg, 1800, 2ª ed., Prefazione, in *Werke*, a cura di E. Cassirer, vol. VIII, p. 3.

46. *Ibid.*, p. 4.

è stato spettatore; l'altro, invece, ha *partecipato al gioco*.⁴⁷ Mondo significa qui il « gioco » dell'esserci quotidiano, l'esserci quotidiano stesso.

Corrispondentemente, Kant distingue la « saggezza mondana » dalla « saggezza privata ». La prima è « l'abilità di un uomo nell'esercitare un influsso sugli altri per adoperarli in vista dei propri fini ».⁴⁸ Inoltre: « una storia è intesa in modo pragmatico se rende *saggi*, cioè se insegna al mondo come esso possa curarsi del proprio vantaggio meglio, o almeno altrettanto bene, del mondo precedente ».⁴⁹

Da questa « conoscenza del mondo », intesa come « esperienza della vita » e comprensione dell'esistenza, Kant distingue il « sapere della scuola ».⁵⁰ In base a questa distinzione, Kant sviluppa il concetto di filosofia secondo il « concetto di scuola » e il « concetto di mondo ».⁵¹ Nel senso scolastico, la filosofia rimane un affare del mero « artista della ragione ». Nel senso del concetto di mondo, la filosofia è il compito del « maestro ideale », cioè di colui che tende all'« uomo divino che è in noi ».⁵² « Concetto di mondo qui significa il concetto che si riferisce a ciò che interessa necessariamente ogni uomo ».⁵³

In tutto questo, mondo è il termine che denota l'es-

47. *Loc. cit.* « Un uomo di mondo è un giocatore nel grande gioco della vita ». « Essere un uomo di mondo significa sapere trattare gli altri uomini e sapere come vanno le vicende della vita umana ». « *Avere il mondo* significa avere delle massime e seguire i grandi modelli. L'espressione deriva dal francese. Si raggiunge lo scopo attraverso la condotta, i costumi, il comportamento, ecc. ». *Vorlesung über Anthropologie* [Lezione di antropologia], in *Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants*, edite sulla base dei ritrovati quaderni di appunti del conte Heinrich zu Dohna-Wundlacken, a cura di A. Kowalewski, München-Berlin, 1924, p. 71.

48. Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fondazione della metafisica dei costumi], in *Werke*, a cura di E. Cassirer, vol. IV, p. 273, nota.

49. *Ibid.*, p. 274, nota.

50. Cfr. la già citata *Vorlesung über Anthropologie*, p. 72.

51. *Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 839; B, pp. 867 sgg. Cfr. anche *Logik*, a cura di G.B. Jäsche, Introduzione, sezione III.

52. *Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 569; B, p. 597.

53. *Ibid.*, A, p. 840; B, p. 868, nota.

serci umano nel nocciolo della sua essenza. Questo concetto di mondo corrisponde perfettamente al concetto esistenziale di Agostino, soltanto che è caduta la valutazione specificamente cristiana dell'esserci « mondano », degli *amatores mundi*, e mondo ha acquisito il significato positivo di « coloro che partecipano » al gioco della vita.

Il significato *esistenziale* del concetto di mondo, che abbiamo ricordato per ultimo in Kant, è attestato dall'espressione « *visione del mondo* » (*Weltanschauung*), che in seguito andrà affermandosi.⁵⁴ Ma anche espressioni come « uomo di mondo » e « bel mondo » indicano un significato analogo del concetto di mondo. Anche qui « mondo » non è una semplice denominazione regionale per indicare la comunità degli uomini nella loro differenza dalla totalità delle cose naturali; ma mondo sta proprio a significare gli uomini *nel loro riferimento* all'ente nella sua totalità; ciò vuol dire che del « bel mondo » fanno parte anche gli alberghi e le scuderie.

È quindi sbagliato assumere l'espressione mondo per designare la totalità delle cose naturali (concetto naturalistico del mondo), o per denotare la comunità degli uomini (concetto personalistico del mondo).⁵⁵ Piuttosto, ciò

54. Ci sono tre questioni che qui non è possibile né trattare né tanto meno risolvere: 1. In quale misura all'essenza dell'esserci, in quanto essere-nel-mondo, appartiene necessariamente qualcosa come una « visione del mondo »? 2. In rapporto alla trascendenza dell'esserci, come si deve delimitare e fondare nella sua intrinseca possibilità l'essenza della visione del mondo? 3. In che rapporto sta con la filosofia la visione del mondo secondo il suo carattere trascendentale?

55. Se si identifica l'insieme ontico degli utensili e degli strumenti col mondo, e poi si interpreta l'essere-nel-mondo come un commercio con questi utensili, allora non c'è più speranza di comprendere la trascendenza come essere-nel-mondo nel senso di una « costituzione fondamentale dell'esserci ».

Se invece si vuol dare una *prima caratterizzazione* del fenomeno del mondo, allora la struttura ontologica degli enti « del mondo-ambiente », in quanto sono scoperti come strumenti, ha il vantaggio di fare passare all'analisi di questo fenomeno⁴ e di preparare il problema trascendentale del mondo. Questo è anche l'unico scopo dell'analisi del mondo-ambiente, come risulta abbastanza chiaro a. 1^a edizione 1929; e ciò nel senso che l'accezione del concetto-di-mondo evita fin dall'inizio la via della metafisica della natura tradizionale di tipo ontico, *ens creatum*.

che di metafisicamente essenziale è insito nel significato più o meno chiaramente stabilito di κόσμος, *mundus*, mondo, è che esso è diretto all'interpretazione dell'esserci umano *nel suo riferimento all'ente nella sua totalità*. Per ragioni che qui non possiamo discutere, l'elaborazione del concetto di mondo urta innanzitutto con il significato in base a cui il mondo designa il « come » dell'ente nella sua totalità, in modo tale che il suo riferimento all'esserci è colto dapprima solo in modo indeterminato. Il mondo appartiene a una struttura *referenziale* che caratterizza l'esserci come tale, e che abbiamo denominato essere-nel-mondo. Come avrebbero dovuto mostrare i rimandi storici, questo impiego del concetto di mondo non solo non è arbitrario, ma cerca anzi di esplicitare e portare al rigore di un *problema* un fenomeno dell'esserci che, per quanto sia già noto da sempre, non è ontologicamente compreso in modo unitario.

L'esserci umano — cioè l'ente che si sente situato *in mezzo* all'ente e che si comporta in rapporto *all'ente* — esiste in modo che l'ente gli è sempre manifesto nella sua totalità. Ciò non vuol dire che la totalità debba essere concepita in senso vero e proprio; la sua appartenenza all'esserci può essere nascosta, così come può variare l'ampiezza di questo tutto. La totalità è compresa anche senza che tutto l'ente manifesto sia colto espressamente o addirittura esaminato « in modo completo » nelle sue connessioni specifiche, nelle sue regioni e nei suoi stra-

dalla struttura e dalla disposizione dei §§ 14-28 di *Sein und Zeit*; ma, considerato nell'insieme e rispetto al *fine* che ci guida, questo scopo è di secondaria importanza.

Ma se nell'analitica dell'esserci così orientata la natura sembra assente — e non solo la natura come oggetto delle scienze naturali, ma la natura in un senso originario (cfr. in proposito *Sein und Zeit*, p. 65) — ci sono per questo delle buone ragioni. Quella decisiva è che la natura non è qualcosa che noi possiamo incontrare nell'ambito del mondo-ambiente, né la si può incontrare primariamente come qualcosa *in rapporto a cui* noi ci comportiamo. La natura si manifesta originariamente nell'esserci in quanto questo esiste *in mezzo* all'ente, sentendosi situato in uno stato d'animo. Ma poiché il sentirsi situati (l'essere-gettato) appartiene all'essenza dell'esserci, e si esprime nell'unità del concetto complessivo di *cura*, solo qui si può trovare la *base* per il *problema* della natura.

ti. La comprensione ignora precomprensiva e circumprensiva (*vorgreifend-umgreifend*) di questa totalità è l'oltrepassamento verso il mondo. Si tratta ora di tentare un'interpretazione più concreta del fenomeno del mondo. Essa risulterà dalla risposta a queste due domande: 1. Qual è il carattere fondamentale della totalità che così abbiamo caratterizzato? 2. In che modo questa caratterizzazione del mondo consente di chiarire il riferimento dell'esserci al mondo, cioè la possibilità dell'essere-nel-mondo (trascendenza)?

Come totalità, il mondo non « è » un ente, ma è ciò a partire da cui l'esserci *dà da intendere a se stesso* in rapporto a quale ente *può* comportarsi, e in che modo. Che l'esserci *dia da intendere « a se stesso »* a partire dal « suo » mondo significa che in questo pervenire a sé, partendo dal mondo, l'esserci si matura (*zeitigt sich*) come un *se stesso*, cioè come un ente a cui è assegnato l'*avere da essere*. Nell'essere di quest'ente *ne va del suo poter essere*. L'esserci è tale da esistere *in vista di sé*. Ma se il mondo è ciò nel cui oltrepassamento soltanto si matura un'ipseità, allora esso si rivela come ciò in vista di cui l'esserci esiste. Il carattere fondamentale del mondo è dunque l'« in vista di... » (*Umwillen von...*), e ciò in quel senso originario per cui esso soltanto fornisce l'intrinseca possibilità di ogni effettivo « in vista di te », « in vista di lui », « in vista di qualcosa » e così via, che di fatto si determinano. Ma ciò in vista di cui l'esserci esiste è se stesso. Dell'ipseità fa parte il mondo; quest'ultimo è per essenza riferito all'esserci.

Prima di tentare di porre ulteriori domande sull'essenza di questo riferimento, e di interpretare l'essere-nel-mondo, a partire dall'« in vista di », come carattere primario del mondo, occorre eliminare alcuni probabili fraintendimenti a proposito di quanto abbiamo detto.

L'affermazione che *l'esserci esiste in vista di sé* non implica alcuna finalità egoistica di tipo ontico per un cieco amor proprio dei singoli uomini effettivi. Essa non può dunque venir « confutata » rimandando al fatto che molti uomini si sacrificano *per gli altri*, e che in generale gli uomini non vivono solo per sé, ma in comunità con altri. Nella nostra tesi non c'è nulla che implichi un isolamento solipsistico dell'esserci o una sua esaltazione egoistica.

Al contrario, essa pone la condizione della possibilità perché l'uomo possa comportar-« si » o « egoisticamente » o « altruisticamente ». Solo perché l'esserci è determinato come tale dall'ipseità, un io-stesso può comportarsi in rapporto a un tu-stesso. L'ipseità è il presupposto per la possibilità dell'egoità, la quale si schiude sempre e solamente nel tu. Ma l'ipseità non è mai riferita al tu, perché, essendo ciò che rende possibile tutto questo, essa resta neutrale rispetto all'esser-io e all'esser-tu, e a maggior ragione rispetto alla « sessualità ». Tutte le tesi essenziali di un'analitica ontologica dell'esserci umano assumono sin dall'inizio questo ente in questa neutralità.

Come si determina a questo punto il riferimento dell'esserci al mondo? Poiché il mondo non è un ente, ma appartiene all'esserci, evidentemente non si può pensare questo riferimento come una relazione tra l'esserci inteso come un ente e il mondo inteso come un altro ente. Ma allora il mondo non sarà assorbito nell'esserci (cioè nel soggetto) e fatto figurare come qualcosa di puramente « soggettivo »? In verità, solo un chiarimento della trascendenza può consentirci di determinare che cosa significano « soggetto » e « soggettivo ». In fondo occorre intendere il concetto di mondo in modo tale che se anche dovesse risultare soggettivo, cioè appartenente all'esserci, non per questo cadrebbe come un ente nella sfera interiore del soggetto « soggettivo ». Ma per la stessa ragione il mondo non è nemmeno meramente oggettivo, se con questo si intende il fare parte degli oggetti che sono.

Il mondo, essendo ognora la totalità dell'« in vista di » proprio di un esserci, è portato da quest'ultimo davanti a sé. Questo portare-davanti-a-sé il mondo, è il progetto originario delle possibilità dell'esserci, in quanto l'esserci, in mezzo all'ente, deve potersi comportare in rapporto a esso. Ma il progetto (*Entwurf*) del mondo, per quanto non colga espressamente ciò che è stato progettato, è sempre anche un *getto*, del mondo progettato, *che va oltre* (*Überwurf*) l'ente. Solo il getto preventivo che va oltre l'ente consente all'ente di manifestarsi come tale. L'accadere di questo progetto che va oltre l'ente, in cui si matura l'essere dell'esserci, è l'essere-nel-mondo. Dire che « l'esserci trascende » significa dire che nell'essenza del

suo essere *forma un mondo*, e precisamente lo « forma » in vari sensi: nel senso che fa sì che un mondo accada, o nel senso che, col mondo, l'esserci si dà una veduta (o forma [*Bild*]) originaria che, per quanto non sia adeguatamente compresa, funge tuttavia da forma modello (*Vor-bild*) per tutto l'ente che si manifesta, e a cui di volta in volta appartiene l'esserci stesso.

L'ente, ad esempio la natura nel senso più ampio, non potrebbe in alcun modo manifestarsi se non trovasse l'occasione di entrare in un mondo. Questa è la ragione per cui noi parliamo di un possibile e occasionale *ingresso nel mondo* da parte dell'ente. L'ingresso nel mondo non è un processo interno all'ente che entra nel mondo, ma è qualcosa che « accade » « a » l'ente. E questo accadere è l'esistere dell'esserci che, in quanto esistente, trascende.⁵⁶ Solo quando, nella totalità dell'ente, l'ente « si fa maggiormente ente » nel modo della maturazione (*Zeitigung*) dell'esserci, suona l'ora e il giorno dell'ingresso dell'ente nel mondo. E solo quando accade questa storia originaria, ossia la trascendenza, solo, cioè, quando nell'ente irrompe un ente che ha la caratteristica di essere-nel-mondo, si dà la possibilità che l'ente si manifesti.^{56 b}

La chiarificazione della trascendenza fin qui condotta

56. Con l'interpretazione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo non si è ancora deciso nulla, né in senso positivo né in senso negativo, circa la possibilità di un essere in rapporto con Dio. È soltanto attraverso la chiarificazione della trascendenza che si raggiunge un *concetto sufficiente* dell'esserci; in riferimento a tale ente è poi possibile porre il problema di come stiano ontologicamente le cose circa il rapporto dell'esserci con Dio.

a. 1ª edizione 1929: ma l'esserci, e l'essere (*Seyn*) stesso? Non è ancora stato pensato; lo sarà solo nella seconda parte di *Sein und Zeit*. L'esserci appartiene all'essere (*Seyn*) stesso come all'elemento semplice dell'ente e dell'essere (*Sein*); l'essenza dell'« accadere » — la maturazione (*Zeitigung*) della temporalità (*Temporalität*) come nome della verità dell'essere (*Seyn*).

b. 1ª edizione 1929: ma qui è errata la determinazione del rapporto tra « differenziazione » e trascendenza. La trascendenza dispiega la sua essenza (*west*) nella differenziazione; questa è il dirimere (*Austrag*) della differenza. Qui sta la preparazione di tutt'altro inizio; tutto è ancora mescolato e confuso; contratto in una « ricerca » fenomenologico-esistenziale e trascendentale; l'accadere non come « salto », e questo? Avviene nell'evento (*er-eignet im Ereignis*).

lascia già intendere che se solo nella trascendenza l'ente può venire in luce in quanto ente, la trascendenza rappresenta un *ambito privilegiato* per l'elaborazione di tutte le domande concernenti l'ente in quanto tale, cioè l'ente nel suo essere. Prima di esporre il problema centrale del fondamento nell'ambito della trascendenza, e quindi di approfondire il problema della trascendenza in un determinato aspetto, occorre acquisire una maggiore familiarità con la trascendenza dell'esserci attraverso un nuovo richiamo storico.

In Platone si parla espressamente della trascendenza quando si tratta dell'*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*.⁵⁷ Ma è possibile interpretare l'*ἀγαθόν* come trascendenza dell'esserci? Uno sguardo sia pure fugace al contesto in cui Platone discute la questione dell'*ἀγαθόν* dovrebbe dissipare ogni perplessità. Il problema dell'*ἀγαθόν* è soltanto il punto culminante della questione centrale e concreta relativa alla possibilità fondamentale dell'*esistenza dell'esserci* nella πόλις. Può darsi ora che il compito di un progetto ontologico dell'esserci nella sua costituzione metafisica fondamentale non sia stato esplicitamente posto e tanto meno elaborato; tuttavia, la triplice caratterizzazione dell'*ἀγαθόν*, condotta in costante corrispondenza al « sole », spinge a porre la questione della possibilità della verità, della comprensione e dell'essere, vale a dire, prendendo i fenomeni nel loro insieme, la questione dell'unico e originario fondamento della possibilità della verità della comprensione dell'essere. Come progetto che svela l'essere, questa comprensione è l'azione originaria dell'esistenza umana, nella quale tutto l'esistere in mezzo all'ente deve essere radicato. L'*ἀγαθόν* è allora quella *ἔξις* (disposizione, potenza [*Mächtigkeit*]) che dispone della possibilità (nel senso del rendere possibile) della verità, della comprensione e persino dell'essere, o meglio, di tutti e tre nella loro unità.

Non a caso l'*ἀγαθόν* è indeterminato nel contenuto, cosicché tutte le definizioni e le interpretazioni che lo riguardano sono destinate a naufragare. Le spiegazioni ra-

57. *Repubblica*, VI, 501 b.

a. 2ª edizione 1931: no! L'esser-ci non è né concepito né sperimentato. Ἐπέκεινα non è ancora la trascendenza, ma ἀγαθόν come αἰτία.

zionalistiche falliscono così come fallisce la fuga « irrazionalistica » nel « mistero ». Come lo stesso Platone suggerisce, il chiarimento dell'*ἀγαθόν* deve attenersi al compito dell'interpretazione dell'essenza della connessione di verità, comprensione ed essere. Per riportare la questione all'intrinseca possibilità di questa connessione, ci si vede « costretti » a compiere *esplicitamente* l'oltrepassamento che avviene necessariamente in ogni esserci in quanto tale, ma per lo più in modo nascosto. L'essenza dell'*ἀγαθόν* sta nell'essere potenza che dispone di se stessa in quanto οὐ *ἐνεκα*; in quanto « in vista di » esso è la sorgente della possibilità come tale. Siccome poi il possibile dimora più in alto del reale, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις è la sorgente essenziale della possibilità, *μειζόνως τιμητέον*.⁵⁸

Ovviamente è proprio ora che il riferimento dell'« in vista di » all'esserci diventa problematico. Ma questo problema non viene alla luce. In conformità alla dottrina divenuta tradizionale, le idee restano in un ὑπερουράνιος τόπος; si tratta solo di garantirle come ciò che di più oggettivo v'è negli oggetti, come ciò che nell'ente è, senza che l'« in vista di » si riveli come il carattere primario del mondo, e senza che il contenuto originario dell'*ἐπέκεινα* si imponga come trascendenza dell'esserci. Anzi, più tardi sorge anche la tendenza, già prefigurata da Platone nel « soliloquio reminiscente dell'anima », a concepire le idee come innate nel « soggetto ». Questi due tentativi mostrano che il mondo è precedente (al di là) rispetto all'esserci, e che nello stesso tempo esso si forma nell'esserci. La storia del problema delle idee mostra come da sempre la trascendenza tenda a venire alla luce, ma come nello stesso tempo essa oscilli tra due possibili poli interpretativi, insufficientemente fondati e determinati. Le idee valgono come più oggettive degli oggetti e nello stesso tempo come più soggettive del soggetto. Come al posto del fenomeno del mondo non riconosciuto troviamo una regione privilegiata di enti eterni, così il riferimento al mondo viene interpretato come un determinato comportamento nei confronti di questi enti, e precisamente come νοεῖν, come *intuitus*, come apprendere (*Vernehmen*) non più mediato, come « apprensione »

58. Platone, *Repubblica*, VI, 509 a.

(*Vernunft*). L'« ideale trascendentale » va di pari passo con l'*intuitus originarius*.

Da questa rapida evocazione della storia ancora oscura del problema originario della trascendenza deve scaturire la cognizione che la trascendenza non può essere scoperta e compresa mediante una fuga nell'oggettivo, ma unicamente attraverso una interpretazione ontologica della soggettività del soggetto, da rinnovare continuamente, la quale, da un lato, si opponga al « soggettivismo » e, dall'altro, rifiuti altresì di seguire l'« oggettivismo ».⁵⁹

59. Mi sia qui consentito accennare che la parte finora apparsa delle ricerche su *Sein und Zeit* altro non si propone che un progetto che sveli concretamente la *trascendenza* (cfr. §§ 12-83, e particolarmente il § 69). Questo, daccapo, per rendere possibile quell'unico intento che ci guida, e che è chiaramente indicato nel titolo dell'intera prima parte, ossia di raggiungere « L'orizzonte trascendentale del problema dell'essere ». Tutte le interpretazioni concrete, e soprattutto quella relativa al tempo, vanno valutate *esclusivamente* guardando se esse *rendono possibile* il problema dell'essere. Esse hanno così poco a che vedere con la moderna « teologia dialettica », così come non hanno a che vedere con la Scolastica medioevale.

Se in quell'opera l'esserci è interpretato come quell'ente che in generale può porre il problema dell'essere come facente parte della sua esistenza, ciò *non* significa che questo ente, che *come esserci* può esistere autenticamente o inautenticamente, sia, rispetto a tutti gli altri enti, l'ente « autentico » *in generale*, cosicché nei suoi confronti gli altri enti sarebbero mere ombre. Al contrario, è proprio nel chiarimento della trascendenza che si può raggiungere l'orizzonte in cui il concetto di essere, compreso quello « naturale » tanto rivendicato, può essere filosoficamente fondato *in quanto concetto*. Ma l'interpretazione ontologica dell'essere nella, e a partire dalla, trascendenza dell'esserci non significa una deduzione ontica dell'universo dell'ente non conforme all'esserci a partire da quell'ente che è l'esserci.

A questo fraintendimento è legata l'accusa d'aver assunto in *Sein und Zeit* un « punto di vista antropocentrico ». Questa accusa, che sin con troppo zelo è ora passata di mano in mano, rimane insignificante fino a che, nel pensare a fondo sull'impostazione, sull'intero percorso e sullo scopo dello sviluppo del problema in *Sein und Zeit*, si trascuri di capire come proprio con l'elaborazione della trascendenza dell'esserci « l'uomo » viene a stare al « centro », ma in modo che solo qui può e deve farsi *problema* la sua nullità nella totalità dell'ente. Quali pericoli nasconde mai in sé un « punto di vista antropocentrico » che ripone *tutti* i suoi

III. Dell'essenza del fondamento^a

La discussione del « principio di ragione » ha rinviato il problema del fondamento nell'orizzonte della trascendenza (paragrafo I). Questa, nel corso di un'analisi del concetto di mondo, è stata determinata come essere-nel-mondo dell'esserci (paragrafo II). Ora si tratta di chiarire l'essenza del fondamento a partire dalla trascendenza dell'esserci.

In che senso dimora nella trascendenza l'intrinseca possibilità di qualcosa come il fondamento in generale? Il mondo si dà all'esserci come la rispettiva totalità dell'« in vista di » se stesso; ciò significa « in vista di » un ente che è in modo ugualmente originario: l'essere presso... ciò che è meramente presente sottomano, l'essere-con... l'esserci degli altri, e l'essere in rapporto con... se stesso. In questo modo l'esserci può essere in rapporto con se stesso in quanto tale, solo se oltrepassa « se stesso » nell'« in vista di ». Questo oltrepassamento « in vista di » accade solo in una « volontà » che, come tale, si progetta nelle sue possibilità. Questa volontà, che per essenza progetta e quindi getta oltre l'esserci l'« in vista di » se stesso, non può dunque essere un volere determinato, un « atto di volontà » da distinguere da altri comportamenti

sforzi *unicamente* nel mostrare che l'essenza dell'esserci, che sta qui « al centro », è estatica, cioè « *eccentrica* », e nel mostrare che perciò anche la presunta libertà del punto di vista, contrariamente a tutto il senso del filosofare inteso come una possibilità essenzialmente *finita* dell'esistenza, resta una folle illusione? A questo proposito, cfr. l'interpretazione della struttura estatico-orizzontale del tempo come temporalità in *Sein und Zeit*, cit., I, pp. 316-438.

a. 1^a edizione 1929: in corrispondenza all'essenza del fondamento occorre evidenziare il *sondare* (Ergründen) originario. Il sondaggio viene prima di ogni fondazione (*Begründung*). Il sondaggio ha luogo in filosofia, in arte, ma non nella religione. In questo III paragrafo ci si avvia alla distruzione del I, cioè si imposta la differenza ontologica, la verità ontica e ontologica. Sempre in questo III paragrafo si entra in un ambito che obbliga alla distruzione di quanto fin qui s'è raggiunto e rende necessario un ribaltamento completo. In questo III paragrafo si tratta dell'essenza del volere in quanto esserci, del superamento e dell'oltrepassamento di tutte le facoltà.

(come ad esempio: il rappresentare, il giudicare, il rallegrarsi). Tutti i comportamenti sono radicati nella trascendenza, ma è quella « volontà » che, in quanto oltrepassamento e nell'oltrepassamento, deve « formare » l'« in vista di » se stesso. Ora, ciò che, secondo la sua essenza, progettando, anticipa in generale qualcosa come l'« in vista di », e non lo produce come un risultato occasionale, lo chiamiamo *libertà*. L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa. Ne consegue che la trascendenza non si imbatte nell'« in vista di » come in un valore o in un fine per sé sussistenti, ma è la libertà, *proprio in quanto libertà*, a *pro-porre* a se stessa l'« in vista di ». In questo trascendente autoproporsi l'« in vista di », l'esserci accade nell'uomo,^a cosicché questi, nell'essenza della sua esistenza, può essere obbligato a sé, cioè essere un se stesso libero. Ma qui la libertà si rivela ad un tempo come ciò che rende possibile il vincolo e l'obbligatorietà in generale. *Solo la libertà può lasciare che all'esserci un mondo si imponga* (walten) *e si faccia mondo* (welten). Il mondo, infatti, non è mai, ma si fa mondo.

C'è in definitiva in questa interpretazione della libertà, raggiunta a partire dalla trascendenza, una connotazione della sua essenza più originaria di quella che la intende come spontaneità, cioè come una specie di causalità. Il cominciare da sé è solo una caratteristica negativa della libertà, nel senso che, retrocedendo al di là di essa, non c'è alcuna causa determinante. Ma questa connotazione non si accorge soprattutto di assumere « cominciare » e « accadere » in modo ontologicamente indifferente, senza che l'esser-causa sia esplicitamente caratterizzato a partire dal modo specifico di essere di quell'ente che è *così* perché è l'esserci. Ma affinché la spontaneità (« il cominciare da sé ») possa servire per caratterizzare l'essenza del « soggetto », si richiedono due condizioni: 1. Occorre chiarire ontologicamente l'ipseità per comprendere adeguatamente che cosa significa « da sé ». 2. Questa chia-

a. 1ª edizione 1929: al contrario l'esserci regge all'imporsi, meglio, al dispiegarsi dell'essenza della verità e fonda così la possibilità dell'esser-uomo come esser-uomo *nell'esserci*

rificazione dell'ipseità deve evidenziare già il tratto caratteristico dell'*accadere* di un se stesso, per poter determinare la modalità del movimento del « cominciare ». *Ma l'ipseità di quel se stesso che è già alla base di ogni spontaneità dimora nella trascendenza*. Il progetto che, gettando oltre l'ente, lascia che il mondo domini è la libertà. Solo perché costituisce la trascendenza, la libertà può rivelarsi nell'esserci che esiste, come una specie particolare di causalità. Ma, soprattutto, l'interpretazione della libertà come « causalità » si muove già in una particolare comprensione del fondamento. La libertà come trascendenza non è tuttavia solo una particolare « specie » di fondamento, ma *l'origine del fondamento in generale*. *La libertà è libertà di fondamento* (Freiheit zum Grunde).

Chiamiamo *fondare* la relazione originaria della libertà col fondamento. Fondando, la libertà dà e prende fondamento.^a Ma questo fondare radicato nella trascendenza è *disseminato* in molti modi. Ve ne sono tre: 1. il fondare nel senso di istituire (*Stiften*); 2. il fondare nel senso di prender terreno (*Boden-nehmen*); 3. il fondare nel senso di dare fondazione (*Begründen*). Se questi modi di fondare appartengono alla trascendenza, i termini « istituire », « prender terreno » e « dare fondazione » non possono evidentemente avere un significato ontico e banale, ma debbono averne uno *trascendentale*. Ma in che modo il trascendere dell'esserci è un fondare secondo i tre modi suddetti?

Al « primo » posto abbiamo intenzionalmente indicato l'« istituire », non perché gli altri significati derivino da questo, né perché questo sia il più noto e il primo a essere riconosciuto, ma perché proprio a esso compete nondimeno un primato, indicato dal fatto che anche noi, nella precedente chiarificazione della trascendenza, non abbiamo potuto evitarlo. Questo « primo » fondare non è altro che *il progetto dell'« in vista di »*. Se abbiamo determinato come trascendenza questo libero lasciare che un mondo si imponga, e se anche gli altri modi di fon-

a. 1ª edizione 1929: pone nel senza fondamento (*das Grund-lose*) (abisso, *Ab-grund*), nel non-fondamento (*Un-grund*).

dare appartengono necessariamente al progetto di un mondo inteso come fondare, ne deriva che né la trascendenza né la libertà sono state finora determinate compiutamente. Certo, nel progetto di un mondo da parte dell'esserci è presupposto sempre che questi, nell'oltrepassamento e attraverso l'oltrepassamento, faccia ritorno all'ente in quanto tale. L'« in vista di » progettato nel progetto rinvia alla totalità dell'ente che può essere scoperto in questo orizzonte mondano. A questa totalità dell'ente appartengono sempre, qualunque ne sia il grado di demarcazione e di esplicita formulazione, l'ente che è l'esserci e l'ente difforme dall'esserci. Ma nel progetto di un mondo questo ente non è ancora manifesto in se stesso, e non potrebbe che rimanere nascosto, se l'esserci progettante, *proprio in quanto progettante*, non si trovasse già *in mezzo a quell'ente*. Ma questo « essere in mezzo a... » non significa un semplice essere tra gli altri enti, né dirigersi espressamente *verso* di essi *comportandosi in rapporto* a essi. Questo « essere in mezzo a... » appartiene piuttosto alla trascendenza. Colui che *oltrepassa* e quindi si eleva, deve, in quanto tale, *sentirsi situato* nell'ente. Così sentendosi, l'esserci è a tal punto *coinvolto* dall'ente da farne parte e da esserne *pervaso nel suo stato d'animo*. Si dice allora *trascendenza un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo dall'ente che oltrepassa*. Poiché la trascendenza comporta questo *coinvolgimento* nell'ente, l'esserci prende terreno nell'ente, e così trova « fondamento ». Questo « secondo » fondare non scaturisce *dopo* il « primo », ma è « contemporaneo » ad esso. Con ciò non si vuol dire che essi siano presenti nel medesimo istante, ma che il progetto del mondo e il coinvolgimento nell'ente appartengono ognora, come modi di fondare, a quell'*unica* temporalità (*Zeitlichkeit*), alla cui maturazione (*Zeitigung*) essi contribuiscono. Come il futuro, pur precedendo « nel » tempo, si matura solo in quanto si matura il tempo, cioè in quanto si maturano anche il passato (*Gewesenheit*) e il presente nella specifica unità temporale, così pure i modi di fondare che scaturiscono dalla trascendenza rivelano un'analoga connessione. Ma questa corrispondenza sussiste perché la trascendenza ha le sue radici nel-

l'essenza del tempo, cioè nella sua costituzione estatico-orizzontale.⁶⁰

In quanto è quell'ente che è, l'esserci non potrebbe essere pervaso nel suo stato d'animo dall'ente, e quindi non potrebbe essere ad esempio attorniato, preso e percorso da esso; per tutto ciò gli mancherebbe lo spazio d'azione, se al suo coinvolgimento nell'ente non si accompagnasse l'aprirsi, o quantomeno l'albeggiare, di un mondo. Il mondo così svelato può essere poco o per nulla trasparente dal punto di vista concettuale, addirittura può essere inteso come *un* ente tra gli altri, può mancare un sapere esplicito circa il trascendere dell'esserci, la libertà dell'esserci che implica il progetto di un mondo può essere appena desta, e ciò nonostante l'esserci è coinvolto nell'ente solo *in quanto* essere-nel-mondo. L'esserci fonda (cioè istituisce) un mondo solo fondandosi in mezzo all'ente.

Siccome il fondare che istituisce è il progetto delle *proprie possibilità*, in esso l'esserci si *slancia ognora in avanti*. In conformità alla sua essenza, il progetto delle possibilità è via via più ricco del possesso in cui il progettante si trova già precedentemente. Ma un simile possesso appartiene all'esserci perché, in quanto progettante, esso si sente situato in mezzo all'ente. Con ciò sono già *sottratte* all'esserci determinate altre possibilità, e precisamente solo per la sua fatticità. Ma proprio questa *sottrazione* di certe possibilità al suo poter-essere-nel-mondo, inclusa nel coinvolgimento nell'ente, è ciò che pone *di fronte* all'esserci, come costitutive del suo mondo, le possibilità « realmente » coglibili nel progetto di un mondo. La sottrazione procura all'obbligatorietà del progetto progettato che permane la potenza del suo dominare nell'ambito dell'esistenza dell'esserci. *In corrispondenza ai due modi di fondare, la trascendenza è ad un tempo uno slancio in avanti e una sottrazione*. Il fatto che il progetto di un mondo, slanciandosi in avanti, acquisti forza e diventi un possesso solo nella sottrazione, è una testimonianza trascendentale della *finitezza* della libertà dell'es-

60. L'interpretazione temporale della trascendenza è interamente e intenzionalmente lasciata da parte in queste considerazioni.

serci. Ma qui forse non si annuncia l'essenza *finita* della libertà?

Per l'interpretazione dei diversi modi di fondare la libertà è innanzitutto essenziale scorgere l'*unità* dei modi di fondare finora discussi, che viene alla luce nel reciproco accordarsi di slancio in avanti e sottrazione.

L'esserci, dunque, è un ente che non solo si sente situato in mezzo all'ente, ma che anche *si comporta in rapporto all'ente*, e perciò pure in rapporto a se stesso. Questo comportarsi in rapporto all'ente è considerato innanzitutto e per lo più addirittura come equivalente alla trascendenza. Per quanto ciò sia un misconoscimento dell'essenza della trascendenza, è necessario tuttavia che la possibilità trascendentale del comportamento intenzionale divenga un *problema*. Infatti, se l'intenzionalità è una disposizione eccelsa dell'esistenza dell'esserci, non la si può trascurare nel chiarimento della trascendenza.

Il *progetto di un mondo* rende possibile — anche se qui non possiamo mostrarlo — una comprensione preventiva dell'essere dell'ente, ma esso stesso non è un riferimento dell'esserci all'ente. A sua volta il *coinvolgimento*, per cui l'esserci si sente situato in mezzo all'ente e da esso pervaso nel suo stato d'animo (e ciò mai senza uno svelamento del mondo), non è un comportamento in rapporto all'ente. Tuttavia occorrono *entrambi*, nella loro unità sopra indicata, perché sia possibile a livello trascendentale l'intenzionalità. Così, come modi di fondare, essi ne maturano un *terzo*: *il fondare come dare fondazione*. In quest'ultimo, la trascendenza dell'esserci assume su di sé il compito di rendere possibile la manifestazione dell'ente in se stesso, cioè la possibilità della verità ontica.

Qui « dare fondazione » non deve essere inteso nel senso ristretto e derivato della dimostrazione di tesi ontico-teoriche, ma nel suo significato fondamentalmente originario. In base ad esso, dare fondazione significa *render possibile il problema del perché in generale*. Far vedere il carattere proprio, originariamente fondativo, del dare fondazione vuol dire dunque chiarire l'origine trascendentale del « perché » in quanto tale. Ciò non significa quindi cercare ad esempio le motivazioni per cui di fatto sorge nell'esserci il problema del « perché », ma significa domandare della possibilità *trascendentale* del « perché »

in generale. Si tratta quindi di interrogare la trascendenza stessa nei termini in cui è stata determinata dai due modi di fondare finora discussi. Il fondare che istituisce prospettiva, in quanto progetto di un mondo, possibilità dell'esistenza. Esistere significa sempre: comportarsi in rapporto all'ente (all'ente difforme dall'esserci, a se stesso e ai propri simili) sentendosi situato in mezzo a esso, in modo tale che in questo comportarsi che si sente situato ne vada sempre del poter essere dell'esserci stesso. Nel progetto di un mondo è dato uno slancio in avanti di qualcosa di possibile, in relazione al quale, nell'essere dominati dall'ente (dal reale) che nel sentirci situati ci attornia, insorge il « perché ».

Ma poiché i due modi di fondare sopra elencati nella trascendenza *fanno tutt'uno*, l'insorgere del « perché » è una necessità trascendentale. Già nella sua origine, il « perché » si articola in forme diverse; quelle fondamentali sono: Perché così e non diversamente? Perché questo e non quello? *Perché, in generale, qualcosa e non niente?* Ma in qualunque modo lo si esprima, nel « perché » e già sempre implicita una precomprensione, sia pure preconettuale, del « che cos'è » (*Was-sein*), del « com'è » (*Wie-sein*) e dell'essere (niente) in generale. Solo questa comprensione dell'essere rende possibile il « perché ». Ma ciò significa che essa già contiene la risposta originaria prima e ultima^a a ogni domandare. La comprensione dell'essere, come *risposta* più preventiva in assoluto, rappresenta la prima e l'ultima *fondazione*, dove a dare fondazione è la trascendenza in quanto tale. Poiché l'essere e la costituzione d'essere vengono qui svelati, la fondazione trascendentale significa la *verità ontologica*.

Questa fondazione sta così « a fondamento » di ogni comportarsi in rapporto all'ente, talché, solo nella chiarezza della comprensione dell'essere, l'ente può manifestarsi in se stesso (cioè *come* quell'ente che è, e tale quale è). Ma poiché ogni manifestarsi dell'ente (verità ontica) è fin dall'inizio dominato in modo trascendentale dalla *fondazione* indicata, ne consegue che ogni scoprire e aprire

a. 1ª edizione 1929: l'essenza di questa risposta: il riferimento dell'essere (*Seyn*) in quanto essere (*Seyn*) all'essere umano. In quale misura il pensiero autentico dell'essere (*Seyn*) non è un domandare.

di tipo ontico debbono essere a loro modo « fondanti », cioè debbono *dimostrarsi* (sich ausweisen). In questa dimostrazione si compie la *presentazione dell'ente*, richiesta di volta in volta dal rispettivo « che cos'è » e « com'è » di quest'ultimo e dal corrispondente *tipo di svelamento* (o verità), per cui l'ente si annuncia come « causa » o come « motivo » di un insieme di enti già manifesti. Poiché la trascendenza dell'esserci dà fondazione progettando, sentendosi situata e sviluppando una comprensione dell'essere, e poiché nell'unità della trascendenza *questo modo* di fondare è cooriginario rispetto agli altri due prima indicati, nel senso, cioè, che scaturisce dalla libertà finita dell'esserci, per questo l'esserci, nelle sue effettive dimostrazioni e giustificazioni, *può* sbarazzarsi dei « fondamenti », evitare di appellarsi ad essi, sovvertirli e occultarli. In seguito a questa origine della fondazione e quindi anche della dimostrazione, è lasciato di volta in volta alla libertà dell'esserci di spingere più o meno avanti la dimostrazione o di decidersi per la fondazione vera e propria, ossia per lo svelamento della sua possibilità trascendentale. Benché nella trascendenza ci sia sempre uno svelamento dell'essere, non v'è bisogno per questo di un coglimento ontologico-concettuale. In generale la trascendenza può così rimanere nascosta *come tale* ed essere nota solo in un'interpretazione « indiretta ». Ma anche allora essa risulta svelata, perché proprio essa può tenere aperto l'ente nella costituzione fondamentale dell'essere-nel-mondo; in ciò si annuncia l'autosvelamento della trascendenza. Ma la trascendenza si rivela propriamente come origine del fondare se questo viene fatto *scaturire* nella sua triplicità. Quindi fondamento significa: *possibilità, terreno, prova*. Solo il fondare della trascendenza, disseminato in tre modi, dà luogo, unificando originariamente, a quel tutto in cui ogni esserci deve poter esistere. La libertà è in questo triplice modo libertà di fondamento. L'accadere della trascendenza in quanto fondare è il formarsi dello spazio in cui irrompe il rispettivo effettivo *mantenersi* dell'esserci effettivo in mezzo all'ente nella sua totalità.

Ciò significa forse che dovremo limitare a tre i quattro fondamenti tradizionali? Oppure i tre modi di fondare coincidono con le tre accezioni del *πρῶτον ὄν* di Aristo-

tele? Non è possibile istituire un raffronto in modo così esteriore; infatti la caratteristica del primo rilevamento dei « quattro fondamenti » è che in esso non viene fatta ancora fundamentalmente nessuna distinzione tra i fondamenti trascendentali e le cause specificamente ontiche. Quelli sono considerati solo come « più generali » di queste. L'originarietà dei fondamenti trascendentali e il loro carattere specifico di *fondamento* rimangono ancora nascosti sotto la caratterizzazione formale di principi « primi » e « supremi ». Di conseguenza manca loro anche l'unità, che può consistere solo nella cooriginarietà dell'origine trascendentale dei tre modi di fondare. L'essenza « del » fondamento non può essere nemmeno cercata, e tanto meno trovata, domandando di un genere universale che dovrebbe risultare da un'« astrazione ». *L'essenza del fondamento è la triplice disseminazione, che scaturisce a livello trascendentale, del fondare: disseminazione nel progetto di un mondo, nel coinvolgimento nell'ente e nella sua fondazione ontologica.*

Solo per questa ragione il primissimo domandare dell'essenza del *fondamento* appare intrecciato col compito di una chiarificazione dell'essenza dell'essere e della verità.

Ma non resta ancora da chiedere perché i tre elementi che insieme determinano la trascendenza vengano designati allo stesso modo come « fondare »? Si tratta di un'omonimia artificiosa, forzata e non seria? Oppure i tre modi di fondare sono identici da un punto di vista, anche se in modo di volta in volta diverso? A questa domanda bisogna rispondere in effetti in modo affermativo. Ma sul « piano » di questa trattazione non si può chiarire il significato in cui i tre inscindibili modi di fondare si corrispondono in modo unitario e tuttavia ramificato. A titolo indicativo è sufficiente osservare che istituire, prendere terreno e dare fondazione *scaturiscono* sempre, ciascuno a modo suo, *dalla cura della stabilità* (Beständigkeit) e *della consistenza* (Bestand) che, a sua volta, è possibile solo come temporalità (Zeitlichkeit).^a

Allontanandoci intenzionalmente da questo ambito di

a. 1ª edizione 1929: e questa nel tempo come temporalità (Temporalität).

problemi per tornare al punto di partenza della nostra ricerca, dobbiamo ora discutere brevemente se con la tentata chiarificazione dell'« essenza » del fondamento si sia ottenuto qualcosa, e che cosa, in merito al problema del « principio di ragione ». Il principio dice: ogni ente ha la sua ragione, il suo fondamento. In base a quanto abbiamo detto, è chiarito anzitutto *perché* le cose stanno così. Poiché l'essere, in quanto preventivamente compreso, dà originariamente « di per sé » *fondamento*, ogni ente in quanto ente annuncia a suo modo dei « fondamenti », siano essi espressamente colti e adeguatamente determinati, oppure no. Il principio di ragione vale per l'ente, perché il « fondamento » è un carattere trascendentale ed essenziale dell'essere in generale. Ma il fondamento appartiene all'essenza dell'essere, perché c'è essere (non ente) solo nella trascendenza in quanto fondare che si sente situato nel progettare un mondo.

È poi chiaro che il « luogo di nascita » del principio di ragione non è né nell'essenza dell'asserzione, né nella verità dell'asserzione, ma nella verità ontologica, cioè nella trascendenza stessa. *La libertà è l'origine del principio di ragione*, perché in essa, nell'unità di slancio in avanti e sottrazione, si fonda quel dare fondazione che si configura come verità ontologica.

Muovendo da questa origine, noi non solo comprendiamo il principio nella sua possibilità intrinseca, ma ci facciamo anche l'occhio per ciò che di notevole e non ancora chiarito v'è nelle sue formulazioni, e che in quella comune rimane inespresso. Proprio in Leibniz troviamo enunciazioni del principio che esprimono un aspetto apparentemente irrilevante del suo contenuto. Raccogliendole schematicamente, esse suonano così: *ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est cur sic potius existit quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*. Il « *cur* » si esplicita come « *cur potius quam* ». Anche qui, il primo problema non è quello di sapere per quale via e con quali mezzi si possano risolvere le domande che vengono via via poste di fatto nei comportamenti ontici, ma piuttosto quello di chiarire la ragione per cui in generale al « *cur* » ha potuto associarsi il « *potius quam* ».

Ogni dimostrazione si muove necessariamente in un

ambito del *possibile*, perché, come comportamento intenzionale in rapporto all'ente, essa è già sottomessa, quanto alla sua possibilità, a una fondazione (ontologica) esplicita o implicita. Per la sua stessa essenza, la fondazione prospetta sempre e necessariamente degli *ambiti di oscillazione* del possibile in cui, conformemente al carattere della possibilità, varia la costituzione dell'essere dell'ente da svelare. Ciò avviene perché l'essere (la costituzione dell'essere) che fonda, essendo per l'esserci vincolo trascendentale, si radica nella sua *libertà*. Il riflesso di *questa* origine dell'essenza del fondamento nel fondare proprio della libertà finita si vede nel « *potius quam* » delle formule del principio di ragione. Ma a sua volta, la chiarificazione delle concrete connessioni trascendentali tra « fondamento » e « piuttosto che » spinge a chiarire l'idea dell'essere in generale (e cioè: il « che cos'è », il « com'è », il qualcosa, il niente e la nientità).

Nella sua forma e nel suo ruolo tradizionali, il principio di ragione è rimasto in quell'esteriorità che un primo chiarimento di tutto ciò « che ha natura di principio » porta necessariamente con sé. Infatti, intendere il principio (*Satz*) come un « principio fondamentale » (*Grundsatz*), collocarlo accanto al principio di identità e di non contraddizione o addirittura dedurlo da essi, non solo non ci conduce alla sua origine, ma equivale a troncare ogni ulteriore domandare. Va qui inoltre osservato che gli stessi principi di identità e di non contraddizione non solo sono *anch'essi trascendentali*, ma rinviando a qualcosa di più originario che non ha il carattere di un principio, ma appartiene piuttosto all'accadere della trascendenza come tale (cioè alla temporalità).

E così, proprio il principio di ragione imperversa con la sua malaessenza (*Unwesen*) sull'essenza del fondamento, e nella sua forma ormai sancita di principio fondamentale soffoca una problematica che lo smuoverebbe. Ma questa « malaessenza » non può essere addebitata alla presunta « superficialità » di singoli filosofi, e perciò non può essere superata con un presunto « passo avanti » più radicale. Il fondamento ha la sua mala-essenza perché scaturisce dalla libertà finita. Quest'ultima non può sottrarsi a ciò che scaturisce così da se stessa. Il fondamento che scaturisce trascendendo si ripiega sulla libertà stessa, la

quale, *in quanto origine*, diventa a sua volta « fondamento ». *La libertà è il fondamento del fondamento*. Questo, ovviamente, non nel senso di una « iterazione » formale senza fine. Contrariamente a quanto si è portati a pensare, l'esser-fondamento della libertà non ha il carattere di *uno* dei modi del fondare, ma si determina come l'unità fondante la disseminazione trascendentale del fondare. Ma *in quanto è questo* fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (Ab-grund) dell'esserci. Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino.^a

Ma l'esserci, oltrepassando l'ente nel suo progetto di un mondo, deve oltrepassare se stesso per potere, da questa altezza, comprendere *se stesso* come fondo abissale. Ma a sua volta questa abissalità dell'esserci non è qualcosa che possa offrirsi a una dialettica o a una analisi psicologica. Lo spalancarsi del fondo abissale nella trascendenza fondante è piuttosto il movimento originario che realizza con noi la libertà, e perciò « ci dà a intendere », cioè ci prospetta come contenuto originario del mondo, che quanto più originariamente esso è fondato, tanto più semplicemente raggiunge, nell'agire, il cuore dell'esserci, cioè la sua ipseità. La malaessenza viene perciò soltanto oltrepassata, nell'esistere effettivo, ma mai eliminata.

Ma se la trascendenza, nel senso della libertà di fondamento, è intesa dall'inizio alla fine come fondo abissale, allora si mette a fuoco anche l'essenza di ciò che abbiamo chiamato *coinvolgimento* dell'esserci nell'ente e da parte dell'ente. Benché si senta situato in mezzo all'ente e sia da esso impregnato nel suo stato d'animo, l'esserci è *come libero* poter-essere che è *gettato* tra l'ente. *Il fatto che* l'esserci sia in potenza un se stesso, e che effettivamente di volta in volta lo sia in corrispondenza della sua libertà, *il fatto che* la trascendenza si maturi come accadere originario, tutto ciò non è in potere di questa libertà. Ma tale impotenza (l'essere-gettato) non è soltanto il risultato della pressione dell'ente sull'esserci, ma determina

a. 1ª edizione 1929: ancora l'inutile tentativo di pensare l'esserci schermendo la verità dell'essere (*Seyn*) nella sua svolta (*Kehre*).

l'essere dell'esserci come tale. Ogni progetto di un mondo è dunque un progetto *gettato*. La chiarificazione dell'essenza della finitezza dell'esserci, che prende le mosse dalla costituzione del suo essere,^a deve precedere tutte le « ovvie » posizioni della « natura » finita dell'uomo, tutte le descrizioni delle proprietà derivanti dalla finitezza, e quindi anche più che mai tutte le « spiegazioni » avventate circa la loro provenienza ontica.

L'essenza della finitezza dell'esserci si svela nella *trascendenza come libertà di fondamento*.^b

E così l'uomo, che come trascendenza esistente si slancia in avanti verso delle possibilità, è un *essere della lontananza*. Solo attraverso lontananze originarie che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera vicinanza alle cose. E solo il saper ascoltare nella lontananza fa maturare nell'esserci, in quanto se stesso, il risveglio della risposta dell'altro esserci, nell'essere assieme al quale esso può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso.

a. 1ª edizione 1929: il salto nell'origine! (Esser-ci) origine-libertà-temporalità; la finitezza dell'esserci non è identica alla finitezza dell'uomo, è da intendere diversamente: carattere d'origine!

b. 1ª edizione 1929: ma la libertà non ha nulla in comune col fondare e col fondamento, né con la causa, con il causare (*Ver-ursachen*) e con tutti i modi del « cosare » (*sachen*) e del « fare ».