

**Università degli Studi di Cagliari**  
**Corso di laurea triennale in Filosofia a.a. 2020/21**  
**Insegnamento di Antropologia filosofica**  
**(II° Modulo Prof. Pierpaolo Ciccarelli)**

**Tema del corso**

Il tema del corso è **Problema dell'essere ed essenza dell'uomo in *Essere e tempo* di Martin Heidegger.**

**Modalità di svolgimento dell'esame**

**L'esame si svolgerà sulle parti di *Essere e tempo* riprodotte di seguito.** Per avere un orientamento generale è consigliabile, soprattutto a chi non ha frequentato, leggere il capitolo dedicato a Heidegger di un manuale di storia della filosofia (ad esempio, le prime quattordici pagine di questo: [https://www.unica.it/static/resources/cms/documents/Heidegger\\_sintesianuale111.pdf](https://www.unica.it/static/resources/cms/documents/Heidegger_sintesianuale111.pdf)). Il manuale, però, non è oggetto di esame: la sua lettura è facoltativa.

La prova d'esame consisterà in un colloquio orale, all'inizio del quale verrà rivolta allo studente la cosiddetta 'domanda a piacere'. Gli verrà chiesto, più precisamente, di **scegliere un brano dal testo in programma, leggerlo e commentarlo**. Esponendo il significato del brano scelto, lo studente dovrà dimostrare di aver presenti i significati complessivi del testo studiato. Il docente si riserva perciò la possibilità, una volta ascoltata l'esposizione dello studente, di rivolgergli ulteriori domande, sulla parte da lui scelta o anche su altre parti, intese a verificare il grado di competenza raggiunto nella comprensione dell'argomento d'esame. Per giungere al giudizio sul grado di competenza, dal quale dipende l'assegnazione del voto, il docente valuterà: 1) la capacità di analisi critiche e metodologiche; 2) l'abilità nell'istituire collegamenti tra i diversi argomenti 3) la padronanza espressiva generale e specifica; 4) la disponibilità a confrontarsi con testi di particolare difficoltà concettuale, ovvero, a venire da questo sollecitato a pensare in modo rigoroso ed autonomo.

Il testo che segue riproduce alcuni paragrafi di M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). La traduzione è quella di Pietro Chiodi, successivamente rivista da Franco Volpi (Longanesi, 2005). Là dove, però, il testo è riprodotto con l'originale tedesco a fronte, la traduzione è stata parzialmente modificata da Pierpaolo Ciccarelli. Si tratta di una brochure di lavoro, ad uso esclusivamente didattico. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione.

**Martin Heidegger**

## **ESSERE E TEMPO**

A Edmund Husserl  
con venerazione e amicizia

Todtnauberg in Baden,  
Foresta Nera, 8 aprile 1926

### NOTAPRELIMINARE ALLA 7aEDIZIONE

Questo trattato *Essere e tempo* è apparso, nella primavera del 1927, nell'annuario diretto da E. Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (vol. VIII) e contemporaneamente in volume.

Il testo della presente ristampa, che appare come settima edizione, non ha subito mutamenti; sono state riviste soltanto le citazioni e la punteggiatura. Le pagine coincidono con quelle delle precedenti edizioni, salvo qualche variazione minima.

L'indicazione «Prima parte» [*Erste Hälfte*], che compariva nelle edizioni precedenti, è stata soppressa. A distanza di un quarto di secolo la seconda parte non potrebbe aggiungersi alla prima senza richiederne la riesposizione. Ma la via aperta resta ancor oggi necessaria, se la domanda sull'essere (*Frage nach dem Sein*) deve muovere il nostro Esserci.

Per un'ulteriore delucidazione di questa domanda, rinviamo allo scritto *Einführung in die Metaphysik*, apparso presso lo stesso editore. Si tratta del testo di un corso tenuto nel semestre estivo del 1935.

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν... «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione 'essente' (seiend); anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità.»-(Platone, *Sofista*, 244a) Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola «essente»? Per nulla. È dunque necessario porre di nuove *la domanda sul senso dell'essere*. Ma noi, oggi, siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione «essere»? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questa domanda. Lo scopo del presente lavoro è la concreta elaborazione della domanda sul senso dell'«essere» (*Frage nach dem Sinn von "Sein"*). Il suo traguardo provvisorio è l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale.

Il perseguimento di questo fine, la via per giungervi e le ricerche che esso include e richiede, abbisognano di un'illustrazione introduttiva.

**INTRODUZIONE**  
**Esposizione del problema del senso dell'essere**

## CAPITOLO PRIMO

### NECESSITÀ, STRUTTURA E PRIMATO DEL PROBLEMADELL'ESSERE

#### § 1

§ 1 *Necessità di una ripetizione esplicita della domanda sull'essere* (Frage nach dem Sein)

§1.1. Benché, ai nostri tempi, il fatto di approvare di nuovo la "metafisica" venga considerato un progresso, la suddetta domanda è oggi caduta nella dimenticanza. Ci si ritiene dispensati dal dover compiere gli sforzi per riaccendere una nuova γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας [gigantomachia perì tes ousias, "battaglia tra giganti intorno all'essere"]. Eppure non si tratta di una domanda qualsiasi. Essa non ha dato tregua al pensiero di Platone e di Aristotele, per poi da allora essere messa a tacere in quanto *domanda tematica di una ricerca effettiva*. Quel che costoro acquisirono si è mantenuto fino alla *Logica* di Hegel, attraverso una serie di modifiche e di ritocchi. Ciò che quell'estremo sforzo del pensiero riuscì allora a strappare ai fenomeni, sia pure in modo frammentario e come primo passo, si è da tempo trivializzato.

§1.2. Non solo: ma sul terreno degli spunti greci per giungere all'interpretazione dell'essere si è costituito un dogma che, non soltanto dichiara superfluo la domanda sul senso dell'essere, ma sanziona anche la omissione della domanda. Si dice: il concetto di «essere» è il più universale e vuoto di tutti, e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto il più universale dei concetti, e come tale indefinibile, il concetto di essere non ha neppure bisogno di definizione. Ciascuno lo usa continuamente e ciascuno anche già comprende che cosa volta a volta intende con esso. In tal modo, ciò che, essendo nascosto, sospinse e mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi, è divenuto una lampante ovvietà, a tal punto che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca viene accusato di errore di metodo.

§1.3. All'inizio di questa indagine non ci è ancora possibile discutere esaurientemente i pregiudizi che continuamente suscitano e alimentano la convinzione della non indispensabilità di una domanda riguardo all'essere. Essi gettano le loro radici nella stessa ontologia antica. L'ontologia antica, a sua volta, per essere adeguatamente interpretata (quanto al terreno in cui sono nati i suoi concetti ontologici fondamentali, alla fondatezza della

§ 1. *Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, ob- zwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden gigantomac̄a perì tÁj oÛs̄aĵ für ent- hoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen – als *thematische Frage wirklicher Untersuchung*. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« *Hegels* durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wengleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philoso- phieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenkla- ren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosig- keit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen. Sie haben ihre Wurzel in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur – hin- sichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe ent- wachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit – zureichend zu interpretie- ren am Leitfaden der zuvor geklärten und beantworteten Frage

legittimazione e alla completezza delle sue categorie) non può far a meno del filo conduttore costituito dalla chiarificazione e dalla risoluzione della domanda sull'essere. Prenderemo perciò in esame questi pregiudizi solo nei limiti richiesti dal proposito di render evidente la necessità di una ripetizione della domanda sul senso dell'essere. I pregiudizi sono tre:

§1.4. 1) L'«essere» è il concetto «più un universale di tutti»: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων (*to on esti katholou malista panton*, Arist. *Metaph.*, B 4, 1001 a 21) *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* «Una comprensione dell'essere è ogni volta già inclusa in tutto ciò che si coglie nell'ente.» (Tommaso d'Aquino, II, qu. 94 a 2) Ma la «universalità» di «essere» non è quella del *genere*. «Essere» non delimita la regione più alta dell'ente, nella misura in cui questo è concettualmente articolato secondo generi e specie: οὔτε τὸ ὄν γένος (*oute to on genos*, «l'essere non è un genere» Arist. *Metaph.*, B 4, 1001a 21). La «universalità» dell'essere «*trascende*» l'universalità del tipo di quella appartenente ai generi. «Essere», secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto l'unità, propria di questo trascendentalmente «universale», rispetto alla molteplicità reale dei concetti generali supremi, come *unità dell'analogia*. Nonostante la sua dipendenza dalla problematica ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fondamentalmente nuova. Ma nemmeno lui ha rischiarato l'oscurità di queste connessioni categoriali. L'ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente tale problema, senza tuttavia giungere a una chiarificazione di fondo. E quando Hegel, infine, definisce l'«essere» come l'«immediato indeterminato» e pone questa definizione a fondamento di tutte le sue successive elaborazioni categoriali della sua *Logica*, mantiene la stessa prospettiva dell'ontologia antica, salvo che abbandona il problema, già posto da Aristotele, dell'unità dell'essere in relazione alla molteplicità delle «categorie» reali. Dunque affermare che quello di «essere» è il più universale dei concetti, non equivale a dire che è pure il più chiaro dei concetti e che non richiede alcuna ulteriore discussione. Il concetto di «essere» è anzi il più oscuro di tutti.

nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einsichtig wird. Es sind deren drei:

Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὄν ἐστὶ κατ'ὄλου μάλιστα πάντων.<sup>1</sup> Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit Inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«<sup>2</sup> Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der *Gattung*. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε τὸ ὄν γένος.<sup>3</sup> Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transcendentalen »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat *Aristoteles* bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung *Platons* das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich *Hegel* das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von *Aristoteles* schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste.

§1.5. 2) Il concetto di «essere» è indefinibile. Questo carattere fu dedotto dalla sua estrema universalità.<sup>5</sup> E ciò a buon diritto, posto che *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* (“si definisce mediante il genere prossimo e la differenza specifica”). Difatti «essere» non può esser concepito come ente; *enti non additur aliqua natura*: non è possibile determinare “essere” attribuendo ad esso qualcosa di essente. Non è possibile definire l’essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. Diremo allora che «essere» non pone alcun problema? Niente affatto. L’unica conseguenza legittima è questa: «essere» non è qualcosa come essente.<sup>2n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: no! Bensi: con l’aiuto di una simile concettualità non può decidersi nulla riguardo ad essere (Sevn). Ecco perché quel modo di determinare l’ente (la «definizione» della logica tradizionale, che entro certi limiti è da considerarsi legittima e che ha i suoi fondamenti nell’ontologia antica) non è applicabile all’essere. L’indefinibilità dell’essere non dispensa dalla domanda sul suo senso, ma, al contrario, la esige.

§1.6. 3) L’«essere» è un concetto ovvio. In ogni conoscere, in ogni giudicare, in ogni mettersi in rapporto con l’ente e in ogni mettersi-in-rapporto-con-se-stessi si fa uso di «essere», e l’espressione è «senz’altro» comprensibile. Chiunque comprende che cosa significhi: «Il cielo è azzurro», «Sono contento» e così via. Ma questa comprensibilità media dimostra soltanto l’incomprensibilità. Essa rende manifesto che in ogni mettersi in rapporto e in ogni esser per l’ente in quanto ente si nasconde apriori un enigma. Il fatto che viviamo ogni volta già in una comprensione dell’essere e che, nel contempo, il senso dell’essere continua a restare avvolto nell’oscurità, prova la fondamentale necessità di ripetere la domanda sul senso di «essere».

§1.7. L’appello alla ovvietà nell’ambito dei concetti filosofici fondamentali (*Grundbegriffe*), e in particolare riguardo a quello di «essere», è un procedimento dubbio, se d’altra parte l’«ovvio», e solo esso, cioè «i giudizi segreti della ragione comune» (Kant), deve diventare e rimanere il tema esplicito dell’analitica («il compito dei filosofi»).

§1.8. Dall’esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna risulta dunque che, a proposito della domanda sull’essere, non solo manca la risposta, ma la domanda stessa è oscura e priva di guida. Ripetere la domanda dell’essere (*Seinsfrage*) significa quindi: incominciare con

Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.<sup>1</sup> Und das mit Recht – wenn defini- tio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitio- nisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch nie- dere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur wer- den: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem – die »Definition« der traditionellen Logik, die selbst ihre Funda- mente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwend- bar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich. Jeder versteht: »Der Himmel ist blau«; »ich bin froh« und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wieder- holen.

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philo- sophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das »Selbst- verständliche« und nur es, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft« (Kant), ausdrückliches Thema der Analytik (»der Philosophen Geschäft«) werden und bleiben soll.

Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die *Frage- stellung* zureichend ausarbeiten.

l'elaborare in modo adeguato l'atto della messa in questione (Fragestellung).

## § 2

### § 2 La struttura formale della domanda sull'essere

- §2.1. La domanda sul senso dell'essere deve esser *posta*. Se essa è una domanda fondamentale o addirittura *la* domanda fondamentale, allora tale domanda richiede l'adeguata trasparenza [*Durchsichtigkeit*]. Occorre pertanto brevemente discutere ciò che è proprio in generale di una domanda, per poter di lì rendere visibile la domanda dell'essere (*Seinsfrage*) come una domanda *eminente* (ausgezeichnete, "insigne").
- §2.2. Ogni domandare è un cercare. Ogni cercare riceve la sua direzione preliminare dal cercato. Domandare è cercare conoscitivo dell'ente quanto al suo "che-è" e al suo "esser-così-e-così-determinato". Il cercare conoscitivo può divenire un «indagare» in quanto determinazione dissotterrante (*freilegend*) di ciò su cui verte la domanda. Il domandare (*das Fragen*), in quanto domandare riguardo a..., ha un suo *domandato* (Gefragtes). Ogni domandare riguardo a... è in qualche modo un interrogare. Oltre al domandato, il domandare richiede un *interrogato* (*Befragtes*). Nella domanda, intesa come domanda indagante, ossia specificamente teorica, si deve determinare e concettualizzare il domandato. Nel domandato, dunque, si trova, quale oggetto preso di mira dall'indagine, il *ricercato* (Erfragtes): il ricercato è ciò presso cui il domandare raggiunge il suo obiettivo. Il domandare stesso, in quanto comportamento di un ente, il domandante, ha un carattere d'essere suo proprio. Un domandare può essere condotto in modo casuale o assumere il carattere della esplicita messa in questione (*Fragestellung*). La peculiarità della messa in questione esplicita è che il domandare diviene dapprima trasparente a se stesso riguardo ai caratteri costitutivi della domanda sopra elencati.
- §2.3. Riguardo al senso dell'essere, la domanda deve essere *posta*. Siamo dunque nella necessità di discutere la domanda dell'essere dal punto di vista dei momenti strutturali suddetti.
- §2.4. Il domandare, in quanto cercare, ha bisogno di essere preliminarmente guidato da ciò che è cercato. Il senso dell'essere deve quindi esser in qualche modo già disponibile. Lo abbiamo accennato prima: noi ci muoviamo già sempre

### § 2 Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als eine *ausgezeichnete* sichtbar machen zu können.

Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.

Nach dem Sinn von Sein soll die Frage *gestellt* werden. Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, die Seinsfrage im Hinblick auf die angeführten Strukturmomente zu erörtern.

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst

in una comprensione dell'essere. È da questa comprensione dell'essere, che sorgono la domanda esplicita sul senso dell'essere e la tendenza alla sua determinazione concettuale. Non *sappiamo* che cosa significa «essere». Ma per il solo fatto di chiedere: «Che cosa è 'essere'?» ci manteniamo in una comprensione dell'«è», senza essere capaci di fissare concettualmente che cosa questo «è» significhi. E nemmeno conosciamo l'orizzonte entro cui cogliere e fissare il senso. *Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto* [Faktum].

§2.5. Questa comprensione dell'essere può risultare fluttuante ed evanescente fin che si vuole, e rasentare i confini di una semplice nozione verbale, ma tale indeterminatezza della comprensione dell'essere già sempre disponibile è essa stessa un fenomeno positivo che esige un rischiaramento. Una indagine sul senso dell'essere non vorrà tuttavia dare questo chiarimento già all'inizio. L'interpretazione della comprensione media dell'essere entra in possesso del suo indispensabile filo conduttore solo con il concetto elaborato di essere. Nel chiarore del concetto, e delle modalità di comprensione esplicita di sé che sono proprie del concetto, sarà possibile stabilire che cosa significhi la comprensione dell'essere oscurata o non ancora illuminata, e stabilire inoltre quali specie di oscuramento o di impedimento di una illuminazione esplicita del senso dell'essere siano possibili e necessarie.

§2.6. Inoltre, la comprensione dell'essere media e vaga può risultare a tal punto permeata dalle teorie tramandate e dalle opinioni intorno all'essere, da far sì che tali teorie restino nascoste in quanto fonti della comprensione predominante. Il cercato (*das Gesuchte*) nel domandare riguardo all'essere non un totalmente ignoto (*Unbekanntes*), benchè sia anzitutto alcunché di completamente inintellegibile (*Unfaßliches*).

§2.7. Il domandato della domanda da elaborare è l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso (*erörtert*), è ogni volta già compreso. L'essere dell'ente non «è» esso stesso un ente. Il primo passo innanzi filosofico nella comprensione del problema dell'essere consiste nel non *μῦθόν τινα διηγείσθαι* (*mytòn tina diegèisthai* Platone, Soph. 242 c), nel non «raccontare storie», cioè nel non pretendere di determinare l'ente in quanto ente riportandolo ad un altro ente quale sua origine, come se l'essere avesse il carattere di un possibile ente. In quanto domandato, l'essere richiede pertanto un suo particolare

die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist ›Sein‹?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*

Dieses Seinsverständnis mag noch so sehr schwanken und ver-schwimmen und sich hart an der Grenze einer bloßen Wort-kenntnis bewegen – diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung bedarf. Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffes und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. noch nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinsinnes möglich und notwendig sind.

Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben. – Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaßliches.

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *μάϑον τινα διηγεῖσθαι*<sup>1</sup> »keine Geschichte erzählen«, d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich

modo di esibizione (*Aufweisungsart*), distinto in linea essenziale dallo scoprimento (*Entdeckung*) dell'ente. Di conseguenza, anche il ricercato (*das Erfragte*) - il senso dell'essere - richiederà una sua peculiare concettualità, che rimane a sua volta essenzialmente distinta rispetto ai concetti mediante i quali l'ente giunge alla sua determinatezza semantica.

§2.8. Se l'essere costituisce il domandato [*das Gefragte*], e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nella domanda dell'essere [*Seinsfrage*], l'interrogato [*das Befragte*] è l'ente stesso. L'ente sarà, per così dire, sottoposto ad interrogatorio (*abgefragt*) a proposito del suo essere. Se però i caratteri del suo essere debbono poter risultare senza falsificazione, bisognerà che prima esso, da parte sua, risulti accessibile così com'è in se stesso. La domanda dell'essere richiede, per quanto concerne il suo interrogato, il raggiungimento e la garanzia preliminare della giusta via d'accesso all'ente. Ma noi diciamo «essenti» [*seiend*] molte cose e in senso diverso. Essente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo. Essere si trova nel che-è, nell'esser-determinato-così-e-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'esserci [annotazione manoscritta di Heidegger: ancora il concetto abituale e non un altro], nel «c'è». Su quale ente si dovrà leggere il senso dell'essere, da quale ente prenderà le mosse l'apririmento dell'essere? [annotazione manoscritta di Heidegger: sono qui accostate due diverse domande: fraintendibile, soprattutto in riferimento al ruolo dell'esserci]. Il punto di partenza è casuale oppure un determinato ente ha un primato nella elaborazione della domanda dell'essere? Qual è questo ente esemplare [annotazione manoscritta di Heidegger: fraintendibile. Esempio è l'esserci perché esempio (Bei-spiel: lett.: ciò che "gioca", *spielt*, accanto, *bei*) (che custodisce la verità dell'essere) passa e dà in gioco (*zu- und bei-spielt*) l'essere - lo mette nel gioco (*Spiel*) della risonanza] e in che senso possiede un primato?

§2.9. Se la domanda sull'essere deve esser posta esplicitamente ed eseguita nella piena trasparenza di se stessa, l'elaborazione di questa domanda richiederà, stando alle delucidazioni fin qui date, l'esplicazione dei modi del volger lo sguardo all'essere, della comprensione e dell'afferramento concettuale del senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della genuina via di accesso a questo ente. Volger lo sguardo, comprendere,

von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet. Sonach wird auch das Erfragte, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesentlich abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt. Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«. An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so

afferrare concettualmente, scegliere, accedere a..., sono comportamenti costitutivi del domandare, e perciò sono essi stessi modi di essere di un determinato ente, *di quell'ente* che noi stessi, i domandanti, ogni volta (*je*) siamo. Elaborazione della domanda dell'essere (*Seinsfrage*) significa dunque: rendere trasparente un ente, il domandante – nel suo essere. L'atto di porre questa domanda (*das Fragen dieser Frage*), essendo un modo di essere di un ente, è esso stesso determinato in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso viene domandato: dall'essere. Questo ente, che noi stessi ogni volta (*je*) siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel domandare, lo designiamo col termine *Esserci* [Dasein]. La posizione esplicita e trasparente della domanda sul senso dell'essere richiede una adeguata esplicazione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere [annotazione manoscritta di Heidegger: Ma il senso dell'essere non lo si ricava leggendolo in questo ente].

- §2.10. Ma un'impresa del genere non incorre in un evidente circolo vizioso? Che cos'è, se non muoversi in un circolo vizioso, dapprima determinare un ente *nel suo essere* e poi pretendere in base a ciò di porre la domanda sull'essere? L'elaborazione della domanda non assume già come «presupposto» ciò che solo la risposta alla domanda è in grado di apportare? Le obiezioni formali, come quella di «circolo vizioso nella dimostrazione», ognora facile a sollevarsi a carico di indagini sui principi, sono sempre sterili quando si stanno valutando quale via concreta di ricerca intraprendere. Esse sono irrilevanti nella comprensione delle cose stesse e sono di ostacolo quando ci si sta addentrando nel campo di indagine.
- §2.11. Effettivamente (*faktisch*), però, nella messa in questione da noi discussa, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può essere determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso essere già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere. Se così non fosse, non ci sarebbe ancora alcuna conoscenza ontologica, mentre la sussistenza di essa è ben difficilmente negabile. L'«essere» è senz'altro «presupposto» da tutte le ontologie finora esistite: ma non come *concetto* disponibile, non come ciò di cui si va alla ricerca in quanto tale. La «presupposizione» dell'essere ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere, in modo che, in base a questo sguardo, l'ente dato venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d'occhio direttivo sull'essere nasce da quella comprensione media

selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (*Dasein*) hinsichtlich seines Seins.

Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes *in seinem Sein* bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon »vorausgesetzt«, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den »Zirkel im Beweis«, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer *Begriff* –, nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur*

dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, *alla fine*,<sup>8n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: cioè dall'inizio appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci. Un «presupporre» del genere non ha nulla a che fare con l'assunzione di un principio da cui si ricavano deduttivamente delle conseguenze.

- §2.12. Nel porre la domanda sul senso dell'essere non può aver luogo alcun «circolo vizioso nella dimostrazione» perché, nel rispondere a questa domanda, non si tratta di una fondazione deduttiva, quanto invece di un dissotterrare (*Freilegung*) che rende visibile il fondamento.
- §2.13. Nella domanda sul senso dell'essere non ha luogo un «circolo vizioso nella dimostrazione», bensì un singolare “esser-retro-riferito” o “esser-pre-riferito» del domandato (l'essere) al domandare quale modo di essere di un ente. Appartiene al senso più proprio della domanda dell'essere che il domandare [*das Fragen*] venga essenzialmente riguardato (*betroffen*, “toccato”, “colpito”) dal proprio domandato (*Gefragtes*). Ma ciò significa soltanto che l'ente che ha il carattere dell'Esserci ha un rapporto – forse addirittura un rapporto eminente – con la domanda stessa dell'essere. Ma con ciò non abbiamo già dimostrato il primato d'essere di un ente e presentato l'ente esemplare che deve fungere da *interrogato* (Befragtes) primario nel problema dell'essere?<sup>9n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: daccapo, come a pagina \*, un'essenziale semplificazione, eppure è pensata la cosa giusta. Esserci non è un caso particolare di essente a partire dal quale astrarre in modo rappresentativo l'essere, è bensì la località della comprensione dell'essere. Le discussioni che abbiamo fatto finora non hanno né dimostrato il primato dell'Esserci né deciso a proposito della sua funzione possibile o anche necessaria di interrogando primario. Tuttavia si è annunciato qualcosa come un primato dell'Esserci.

### § 3

#### § 3 Il primato ontologico della domanda dell'essere

- §3.1. La caratterizzazione della domanda dell'essere alla luce della struttura formale della domanda in quanto tale ha chiarito questa domanda in quanto domanda peculiare, cosicché la sua elaborazione, e più ancora la sua soluzione, richiedono una serie di considerazioni fondamentali (*Fundamentalbetrachtungen*). Ma l'eminenza (*Auszeichnung*) della domanda dell'essere incomincia a farsi chiara solo se la

*Wesensverfassung des Daseins selbst gehört.* Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird.

Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug. Ist damit aber nicht schon ein bestimmtes Seiendes in seinem Seinsvorrang erwiesen und das exemplarische Seiende, das als das primär *Befragte* der Seinsfrage fungieren soll, vorgegeben? Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.

Die Charakteristik der Seinsfrage am Leitfaden der formalen Struktur der Frage als solcher hat diese Frage als eigentümliche verdeutlicht, so zwar, daß deren Ausarbeitung und gar Lösung eine Reihe von Fundamentalbetrachtungen fordert. Die Auszeichnung der Seinsfrage wird aber erst dann völlig ins Licht kommen, wenn sie hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Absicht und ihrer Motive zureichend umgrenzt ist.

sua funzione, il suo scopo e i suoi motivi sono stati adeguatamente delimitati.

§3.2. Finora abbiamo motivato la necessità di una ripetizione della domanda, in parte con la autorevolezza della sua provenienza, ma principalmente con la mancanza di una risposta determinata e perfino con l'assenza di una posizione soddisfacente della domanda stessa. Ma si può chiedere a che mai possa servire una questione come questa. Resta semplicemente, o è in generale, soltanto affare di una speculazione nebulosa intorno alle più universali universalità, *oppure essa è la maggiore delle questioni di principio e, ad un tempo, la più concreta delle questioni?*

§3.3. Essere è volta a volta (*jeweils*) l'essere di un ente. Il tutto dell'ente può diventare, a seconda dei suoi diverse domini (*Bezirken*), il campo di un disoccultamento liberante (*Freilegung*) e di una delimitazione (*Umgrenzung*) di regioni cosali determinate (*Sachgebiete*, "regioni materiali"). Queste ultime, a loro volta, ad esempio storia, natura, spazio, vita, Esserci [*Dasein*], linguaggio ecc., si lasciano, in corrispondenti ricerche scientifiche, tematizzare in quanto oggetti. L'indagine scientifica compie la demarcazione e la prima fissazione delle regioni cosali (*Sachgebiete*) in modo ingenuo e approssimativo. L'elaborazione della regione nelle sue strutture di base (*Grundstrukturen*) è in certo modo già operata dall'esperienza e dall'interpretazione pre-scientifiche del dominio d'essere all'interno della quale la regione cosale stessa viene delimitata. I «concetti di base» (*Grundbegriffe*) che ne scaturiscono rimangono inizialmente il filo conduttore per la prima concreta apertura (*Erschliessung*) della regione. Benché la parte preponderante della ricerca sta sempre in questo lavoro positivo (*Positivität*), il suo vero e proprio progresso non si compie tanto nell'accumularne e conservarne i risultati in «trattati manualistici»; sta, piuttosto, nel mettere in questione la costituzione fondamentale delle rispettive regioni – un domandare che per lo più sorge in reazione a tale accrescimento delle conoscenze cosali –.

§3.4. L'autentico «movimento» delle scienze ha luogo nella revisione, più o meno radicale ed a se stessa trasparente, dei loro concetti di base. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è capace di ospitare la crisi dei suoi concetti di base. In queste crisi immanenti delle scienze il rapporto del domandare positivamente indagante con le cose interrogate giunge esso stesso a vacillare. Un po' dovunque

Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft motiviert, vor allem aber aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt. Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder ist sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten – *oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?*

Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen »Grundbegriffe« bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in »Handbüchern«, als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgerufenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe fähig ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins

le diverse discipline rivelano oggi la tendenza a impostare la ricerca su nuove basi.

§3.5. Anche la *matematica*, che apparentemente si presenta come la più rigorosa e solidamente costruita delle scienze, è incappata in una «crisi di fondamenti». La lotta tra formalismo e intuizionismo concerne il raggiungimento e l'assicurazione del modo di accesso primario a ciò che deve fungere da oggetto di questa scienza. La teoria della relatività della *fisica* nasce dalla tendenza a porre in luce l'ambito della natura stessa, quale essa sussiste «in sé». In quanto teoria delle condizioni di accesso alla natura stessa, essa cerca, mediante la determinazione di ogni relatività, di preservare l'immutabilità delle leggi del movimento, e finisce così col trovarsi di fronte al problema della struttura dell'ambito cosale che le sta innanzi, cioè di fronte al problema della materia. La *biologia* rivela la tendenza a indagare al di là delle definizioni dell'organismo e della vita date dal meccanicismo e dal vitalismo, per rideterminare il modo di essere del vivente come tale. Nelle *scienze storiche dello spirito* si è andato potenziando l'impulso a cogliere - per il tramite della tradizione, della sua esposizione e della sua trasmissione - la realtà effettiva storica stessa: la storia della letteratura deve divenire storia di problemi. La *teologia* è alla ricerca di una più originaria interpretazione dell'essere dell'uomo rispetto a Dio, predelineata dal senso stesso della fede e interna ad essa. Pian piano essa incomincia a capire di nuovo l'intuizione di *Lutero* secondo cui la sua sistematica dogmatica riposa su un «fondamento» che non è scaturito da un domandare in cui la fede è primaria, e il cui apparato concettuale non solo non è adeguato alla problematica teologica, ma la nasconde e la distorce.

§3.6. I concetti di base sono le determinazioni in cui la regione cosale (*Sachgebiet*) che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro genuina esibizione (*Ausweisung*, “dimostrazione”, “attestazione”) e «giustificazione» soltanto in una corrispondente esplorazione preliminare della relativa regione cosale. Ma poiché ognuna di queste regioni può esser tratta esclusivamente da un dominio dell'ente, siffatta indagine preliminare che istituisce i concetti di base è

Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

Die scheinbar strengste und am festesten gefügte Wissenschaft, die *Mathematik*, ist in eine »Grundlagenkrisis« geraten. Der Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus geht um die Gewinnung und Sicherung der primären Zugangsart zu dem, was Gegenstand dieser Wissenschaft sein soll. Die Relativitätstheorie der *Physik* erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er »an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativitäten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie. In der *Biologie* erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen. In den *historischen Geisteswissenschaften* hat sich der Drang zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst durch Überlieferung und deren Darstellung und Tradition hindurch verstärkt: Literaturgeschichte soll Problemgeschichte werden. Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die

null'altro che l'interpretazione di questo ente rispetto alla costituzione fondamentale del suo essere. Un'indagine del genere deve precedere le scienze positive, e lo può. L'opera di Platone e di Aristotele lo sta a dimostrare. Una fondazione delle scienze di questo genere è diversa in linea di principio dalla «logica», che va dietro alle scienze per fare oggetto di indagine il «metodo» di una di esse in uno stadio momentaneo del suo sviluppo. È invece una logica produttiva nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in una determinata regione dell'essere, incomincia con l'apirla nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive, quali regole sicure dell'indagine, le strutture così ottenute. Così, ad esempio, ciò che è filosoficamente primario non è la teoria della formazione del concetto di storiografia e neppure la teoria della conoscenza storica o la teoria della storia come oggetto della storiografia, ma l'interpretazione dell'ente autenticamente storico nella sua storicità. Perciò anche l'apporto positivo della *Critica della ragione pura* di Kant non consiste in una «teoria» della conoscenza, ma nel suo contributo all'elaborazione di una ricerca intorno a ciò che appartiene a una natura in generale. La sua logica trascendentale è una logica a priori delle cose che cadono in quella regione d'essere che è la natura.

§3.7. Ma un siffatto domandare – ontologia nel senso più lato e senza riferimento a particolari indirizzi o tendenze – abbisogna a sua volta di un filo conduttore. Il domandare ontologico è certamente più originario del domandare ontico delle scienze positive. Ma resta anch'esso ingenua e opaco se le sue indagini intorno all'essere dell'ente lasciano indiscusso il senso dell'essere in generale. E proprio il compito ontologico di una genealogia dei diversi possibili modi d'essere, che non proceda costruendo deduttivamente, abbisogna di una comprensione preliminare di ciò «che propriamente intendiamo con questa espressione 'essere'».

§3.8. La domanda dell'essere mira perciò ad una condizione a priori di possibilità non solo di quelle scienze che studiano l'ente in quanto così e così essente, e che si muovono quindi già sempre in una comprensione dell'essere, ma anche delle ontologie stesse che precedono le scienze ontiche e le fondano. *Ogni ontologia, per quanto disponga di un ricco e ben articolato sistema categoriale*

Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie *kann* es. Die Arbeit von *Plato* und *Aristoteles* ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von *Kants* Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendente Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

Aber solches Fragen – Ontologie im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen – bedarf selbst noch eines Leitfadens. Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen. Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ›Sein‹ meinen«.

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen,*

§3.9., rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se prima non ha sufficientemente chiarito il senso dell'essere e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale.

§3.10. È la ricerca ontologica stessa, rettamente intesa, a conferire alla domanda dell'essere il suo primato ontologico, ben al di là della mera riabilitazione di una tradizione venerabile e dell'avanzamento di un problema rimasto finora opaco. Ma questo primato scientifico-cosale (*sachlich-wissenschaftliche Vorrang*) non è l'unico primato.

*bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.*

Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wieder-aufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus. Aber dieser sachlich-wissenschaftliche Vorrang ist nicht der einzige.

#### § 4

##### § 4 Il primato ontico della domanda dell'essere

##### § 4 Der ontische Vorrang der Seinsfrage

§4.1. La scienza come tale può essere definita l'insieme di una interconnessione fondativa di proposizioni vere. Questa definizione non è né completa né tale da cogliere la scienza nel suo senso. In quanto comportamenti dell'uomo, le scienze hanno il modo di essere di questo ente (l'uomo). Terminologicamente, questo ente lo cogliamo come *Esserci*. La ricerca scientifica non è né l'unico né il più prossimo dei modi possibili di essere di questo ente. L'Esserci è inoltre eminente (*ausgezeichnet*) rispetto all'altro ente. Occorre rendere preliminarmente visibile questa eminenza (*Auszeichnung*). La discussione dovrà qui anticipare le analisi che seguiranno, le quali soltanto sono propriamente dimostrative (*eigentlich aufweisenden*).

§4.2. L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Esso è invece onticamente eminente (*ontisch ausgezeichnet*) per via del fatto che, per questo ente, nel suo essere, *ne va di (es geht um... "si tratta di...")* questo essere stesso. Ma allora, alla costituzione d'essere dell'Esserci appartiene che l'Esserci, nel suo essere, con questo essere abbia una relazione d'essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere sia a lui stesso aperto (*erschlossen*). *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci*. L'eminenza ontica (*ontische Auszeichnung*) dell'Esserci consiste nel fatto che esso è ontologico.

§4.3. Esser-ontologico qui non significa ancora: formulare ontologie. Quindi, se riserviamo il termine 'ontologia' all'esplicito domandare

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seien- den vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen

- teorico circa l'essere dell'ente, allora l'esser-ontologico dell'Esserci che qui intendiamo dovrà esser detto 'pre-ontologico'. Ma ciò non significa semplicemente essente-onticamente, bensì essente nella maniera di un comprendere l'essere.
- §4. 4. L'essere stesso, al quale l'Esserci può rapportarsi in un modo o nell'altro ed in qualche modo sempre si rapporta, noi lo chiamiamo *esistenza*. E poiché la determinazione d'essenza di questo ente non può avere luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale (*Angabe eines sachhaltiges Was*), poiché, inoltre, la sua essenza consiste piuttosto nell'aver ogni volta da essere il suo essere in quanto suo proprio essere, per designare questo ente è stato scelto il termine Esserci, quale pura espressione d'essere (*als reiner Seinsausdruck*).
- §4. 5. L'Esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè in base a una possibilità di se stesso, di essere o non essere se stesso. Queste possibilità l'Esserci, o le ha scelte da sé o è incappato in esse, o è cresciuto già da sempre in esse. È il rispettivo esserci stesso, a decidere l'esistenza nel modo dell'afferrare o del lasciarsi sfuggire (*Ergreifens oder Versäumens*). È sempre e soltanto nell'esistere stesso che si viene a capo del problema dell'esistenza. La comprensione che *qui* fa da guida, la chiamiamo comprensione *esistentiva* (*existentielle*). Il problema dell'esistenza è un «affare» ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teorica della struttura ontologica dell'esistenza. La domanda intorno a quest'ultima mira invece a esplicitare ciò che costituisce <sup>13n</sup> l'annotazione manoscritta di Heidegger: quindi non una filosofia dell'esistenza l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità* (*Existentialität*). L'analitica di questa non ha il carattere di una comprensione esistentiva (*existentiellen*), ma quello di una comprensione *esistenziale* (*existenzialen*). Il compito di un'analitica esistenziale dell'Esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci.
- §4. 6. In quanto però l'esistenza determina l'Esserci, l'analitica ontologica di questo ente richiede ogni volta già sempre che l'esistenzialità venga preliminarmente tenuta sott'occhio. Ma l'esistenzialità è da noi intesa come la costituzione d'essere dell'ente che esiste. Sennonché, nell'idea di una costituzione d'essere di questo genere si trova già l'idea dell'essere. Di conseguenza, anche la

nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen viel- mehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.

Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vor- gängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der

- possibilità di svolgere l'analitica dell'Esserci viene a dipendere dalla elaborazione preliminare del problema del senso dell'essere in generale.
- §4. 7. Le scienze sono modi di essere dell'Esserci nei quali l'Esserci si rapporta anche all'ente che esso stesso non ha bisogno di essere. Ma all'Esserci appartiene in linea essenziale l'essere in un mondo. La comprensione dell'essere, propria dell'Esserci, concerne perciò cooriginariamente la comprensione di qualcosa come «il mondo» e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile all'interno del mondo. Le ontologie il cui tema è costituito dall'ente fornito di un carattere d'essere difforme da quello dell'Esserci sono dunque fondate e motivate nella struttura ontica dell'Esserci, la quale porta con sé una comprensione pre-ontologica dell'essere.
- §4. 8. Perciò *l'ontologia fondamentale*, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata *nell'analitica esistenziale* dell'Esserci.
- §4. 9. L'Esserci ha dunque un molteplice primato rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'Esserci è in sé «ontologico». Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente.
- §4. 10. Ma l'analitica esistenziale, a propria volta, è in ultima analisi *esistentivamente*, cioè *onticamente* radicata. Soltanto se il domandare filosoficamente indagante è esso stesso intrapreso esistentivamente in quanto possibilità d'essere dell'esserci di volta in volta esistente, sussiste la possibilità di dischiudere l'esistenzialità dell'esistenza e, con ciò, la possibilità di affrontare una problematica ontologica sufficientemente fondata. Ma così è anche chiarito il primato ontico della domanda dell'essere.
- §4. 11. Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è già stato notato fin dall'antichità, senza tuttavia che l'Esserci stesso giungesse ad esser afferrato nella sua genuina struttura ontologica, o ne fosse anche soltanto posto lo specifico

vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift

Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell*, *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde.

problema. *Aristotele* dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν; (*De anima*, G 8, 431 b 21; cfr. 5, 430 a 14 ss.) l'anima (dell'uomo) è, in certo modo, l'ente. L'«anima», che costituisce l'essere dell'uomo, scopre (*entdeckt*), in quei suoi modi di essere che sono ἡ αἴσθησις e ἡ νόησις, ogni ente rispetto al fatto-che-è ed all'esser-così-e-così-determinato, cioè sempre anche nel suo essere. Questa affermazione, che rinvia alla tesi ontologica di Parmenide, è stata fatta propria da *Tommaso d'Aquino* in una peculiare interpretazione. Nel corso della deduzione dei «trascendentali», cioè dei caratteri d'essere che oltrepassano ogni possibile determinatezza cosale e conforme al genere (*sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit*) di un ente, di ogni *modus specialis entis*, e che appartengono necessariamente a ogni qualcosa (*Etwas*), qualunque esso sia, deve essere mostrato che anche il *verum* è un siffatto *transcendens*. Ciò accade ricorrendo ad un ente, il quale, in virtù del suo stesso modo di essere, ha la proprietà di «convenire» con qualsiasi ente. Questo ente eminente, l'*ens, quod natum est convenire cum omni ente*, è l'anima (*anima*) (*Quaestiones de veritate* qu. I a 1 c, cfr. [...]). Il primato dell'«Esserci» rispetto a qualunque altro ente, quale da queste considerazioni emerge, benché senza esser chiarito, non ha evidentemente nulla a che fare con una cattiva soggettivizzazione della totalità dell'ente.

§4. 12. La prova della eminenza (*Auszeichnung*) ontico-ontologico della domanda dell'essere si fonda nella indicazione (*Anzeige*) provvisoria del primato ontico-ontologico dell'Esserci. Ma l'analisi della struttura della domanda dell'essere come tale (§ 2) andò a urtare contro una funzione eminente (*ausgezeichnet*) di questo ente all'interno della posizione stessa della domanda. L'Esserci si rivelò qui come l'ente che deve prima essere adeguatamente elaborato ontologicamente affinché il domandare divenga un trasparente domandare. Ma ora è stato mostrato che l'analitica ontologica dell'Esserci come tale è ontologia fondamentale, e che pertanto l'Esserci funge da ente che va *interrogato* riguardo al suo essere in via essenzialmente preliminare.

§4. 13. Se l'interpretazione del senso dell'essere è assunta a compito, l'Esserci non solo è l'ente che deve essere interrogato primariamente, ma esso è inoltre l'ente che, nel suo essere, già ogni volta si rapporta a ciò che viene domandato in questa domanda. Ma la domanda dell'essere non è che la radicalizzazione di una tendenza d'essere essenzialmente appartenente

*Aristoteles* sagt:  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \pi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ .<sup>1</sup> Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, ent-deckt in ihren Weisen zu sein, ἀλσῆσις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat *Thomas v. A.* in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendenz«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden *modus specialis entis* hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das *verum* als ein solches *transcendens* nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«. Dieses ausgezeichnete Seiende, das *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, ist die Seele (*anima*).<sup>2</sup> Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden.

Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das Dasein enthüllte sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu *befragende* Seiende fungiert.

Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das - Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des

all'Esserci stesso, cioè la radicalizzazione della  
comprensione pre-ontologica dell'essere.

vorontologischen Seins- verständnisses

CAPITOLO SECONDO  
IL DUPLICE COMPITO NELL'ELABORAZIONE DEL PROBLEMA DELL'ESSERE.  
IL METODO DELLA RICERCA E IL SUO PIANO

§ 5

§ 5 *L'analitica ontologica dell'Esserci come disoccultamento (Freilegung) dell'orizzonte per un'interpretazione [Interpretation] del senso dell'essere come tale*

§ 5. *Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*

§5.1. Nel delineare i compiti relativi alla «posizione» della domanda dell'essere si è chiarito che non basta l'individuazione *dell'ente* da interrogarsi per primo, ma che occorrono anche l'esplicita appropriazione e la sicura garanzia della corretta via d'accesso a questo ente. Abbiamo già discusso quale sia l'ente che assume il ruolo principale in seno al problema dell'essere. Ma come può questo ente, l'Esserci, riuscire accessibile e, per così dire, esser preso di mira nell'interpretazione che lo comprende?

Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, daß es nicht nur einer Fixierung *des* Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern daß auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?

§5.2. Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio dell'Esserci potrebbe indurci a ritenere che questo ente sia anche il primo a esser dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una sua afferrabilità «immediata», ma anche nel senso di una altrettanto «immediata» accessibilità al suo modo di essere. Certamente l'Esserci non solo ci è onticamente vicino, o anche il più vicino di tutto, ma noi stessi *siamo* ogni volta l'Esserci. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi. Certo, rientra nel suo essere più proprio di avere una comprensione di tale essere, nonché di mantenersi ognora già in un certo stato di interpretazione del proprio essere. Ma con ciò non è nient'affatto detto che questa più prossima interpretazione pre-ontologica di se stesso possa fungere da filo conduttore adeguato, quasi che tale comprensione dell'essere debba scaturire da una riflessione tematicamente ontologica sulla più propria costituzione d'essere. L'Esserci, piuttosto, a causa di un modo di essere che gli è proprio, tende a comprendere il proprio essere in base *a quell'ente* a cui costantemente e innanzi tutto si rapporta per essenza, cioè in base al «mondo». <sup>14n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: cioè in base a ciò che è semplicemente-presente. Nell'Esserci stesso, e perciò nella comprensione d'essere che gli è propria, sta ciò che noi mostreremo essere il

Der für das Dasein nachgewiesene ontisch-ontologische Vor- rang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart. Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

- riflettersi all'indietro ontologico sulla interpretazione dell'Esserci da parte della comprensione del mondo.
- §5.3. Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è dunque la causa del fatto che all'Esserci resta nascosta la sua specifica costituzione d'essere, intesa nel senso della struttura «categoriale» che è propria di esso. L'Esserci è onticamente «il più vicino» a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo.
- §5.4. Con ciò si è solo indicato provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso comportamento tematizzante, e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, in apparenza facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato.
- §5.5. Ora, però, poiché la comprensione dell'essere, non soltanto appartiene all'Esserci, ma si sviluppa o si dissolve col mutevole modo di essere dell'Esserci stesso, l'Esserci può disporre di un ricco patrimonio di interpretazioni. La psicologia filosofica, la antropologia, l'etica, la «politica», la poesia, la biografia, la storiografia hanno indagato, per vie diverse e con ampiezza mutevole, i comportamenti, le facoltà, le forze, le possibilità e i destini dell'Esserci. Ma resta da vedere se queste interpretazioni furono condotte sul piano esistenziale con quella originarietà che può darsi posseggano sul piano esistente. Le due cose, anche se non si escludono, non vanno necessariamente assieme. L'interpretazione esistente può promuovere una analitica esistenziale qualora la conoscenza filosofica sia stata capita nella sua possibilità e nella sua necessità. Ciò che è stato finora raggiunto in fatto di interpretazione dell'Esserci potrà ottenere la sua giustificazione esistenziale solo quando le strutture fondamentali dell'Esserci saranno state sufficientemente elaborate in un orientamento esplicito verso il problema dell'essere stesso.
- §5.6. Una analitica dell'Esserci resta dunque l'esigenza prima quando si pone la questione dell'essere. Ma, in questo caso, il problema del reperimento e della assicurazione della via d'accesso all'Esserci incomincia a diventare veramente scottante. Esprimendoci in termini negativi: non è lecito fare ricorso a un'idea casuale dell'essere e della realtà, per «ovvia» che essa sia, e poi applicarla all'Esserci con procedimento costruttivo e dogmatico; non è
- Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung – verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur – verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.
- Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behebenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.
- Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschehen des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existenzielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten.
- Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen auf gezwungen werden. Die Zugangs- und

lecito costringere l'Esserci a sottostare a «categorie» desunte da quell'idea, senza un appropriato esame ontologico. La modalità di accesso e di interpretazione deve piuttosto esser scelta in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso. Più precisamente, l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzi tutto e per lo più*, nella sua *quotidianità* media. Di questa non verranno poste in luce strutture qualsiasi e accidentali, ma quelle essenziali, cioè quelle che si mantengono ontologicamente determinanti in ogni modo di essere dell'Esserci effettivo. Guardando alla costituzione fondamentale della quotidianità dell'Esserci avrà quindi luogo la chiarificazione preparatoria dell'essere di questo ente.

§5.7. L'analitica dell'Esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini. Essa non pretende di offrire un'ontologia completa dell'Esserci, ontologia che deve certamente esser costruita se qualcosa come un'antropologia «filosofica» deve poggiare su basi filosoficamente sufficienti. Per un'antropologia possibile o per il suo consolidamento ontologico, l'interpretazione che segue offre solo alcuni «frammenti», anche se tutt'altro che inessenziali. Ma l'analisi dell'Esserci, oltre che incompleta, è anche *provvisoria*. Essa incomincia col porre semplicemente in luce l'essere di questo ente, ma non offre l'interpretazione del suo senso. Essa deve piuttosto preparare il disoccultamento dell'orizzonte dell'interpretazione dell'essere più originaria di tutte. Una volta assolto questo compito, l'analitica dell'Esserci di carattere preparatorio richiede la sua ripetizione su basi ontologiche più alte e autentiche.

§5.8. Si mostrerà che il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci è la *temporalità* [Zeitlichkeit]. Questa dimostrazione dev'essere comprovata mediante la ripetizione dell'interpretazione delle strutture dell'Esserci provvisoriamente esibite come modi della temporalità. Ma l'interpretazione dell'Esserci come temporalità non costituisce, come tale, la risposta al problema conduttore che concerne<sup>15n</sup> il senso dell'essere in quanto tale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione.

§5.9. Di cenno abbiamo fatto vedere che fa parte dell'Esserci, come costituzione ontica, un essere pre-ontologico. L'Esserci è siffatto che, essendo, comprende qualcosa come l'essere. Tenendo ferma questa connessione, occorre far

Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine »philosophische« Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenn gleich nicht unwesentliche »Stücke«. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas

vedere che ciò a partire da cui l'Esserci comprende e interpreta inesPLICITAMENTE qualcosa come l'essere, è il tempo. Il tempo deve esser posto in chiaro e determinato concettualmente in modo genuino come l'orizzonte di ogni comprensione e di ogni interpretazione dell'essere. Perché tutto ciò sia chiaro, occorre un'esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione dell'essere a partire dalla temporalità quale essere dell'Esserci che comprende l'essere. L'esecuzione completa di questo compito esige inoltre che il concetto di tempo così ottenuto sia delimitato rispetto alla comprensione ordinaria del tempo, la quale è divenuta esplicita in una interpretazione del tempo depositata nel concetto tradizionale del tempo quale è prevalso da Aristotele a Bergson e oltre. Qui bisognerà far vedere che, e come, questo concetto del tempo ed in generale l'interpretazione ordinaria del tempo scaturiscano dalla temporalità. Al concetto ordinario del tempo sarà così restituito la sua legittimità, contro la tesi di Bergson che il tempo così inteso non sia che spazio.

- §5.10. Il «tempo» ha svolto a lungo la funzione di criterio ontologico, o piuttosto ontico, della distinzione ingenua delle diverse regioni dell'ente. Si distingue un ente «temporale» (i processi della natura e gli eventi della storia) dall'ente «non temporale» (le relazioni spaziali e numeriche). Si suole contrapporre il senso «a-temporale» dei principi al corso «temporale» della loro enunciazione. Inoltre si pone un «abisso» fra l'ente «temporale» e l'eterno «ultratemporale», tentando però di attraversarlo. «Temporale» significa qui ognora qualcosa come essente “nel tempo”, una determinazione, questa, che è già di per sé abbastanza oscura. Un fatto è certo: il tempo, nel senso dell' “essere nel tempo”, funge da criterio per distinguere le regioni d'essere. In qual modo il tempo giunga ad assumere questa funzione ontologica eminente; con quale diritto proprio qualcosa come il tempo svolga questo ruolo di criterio; se, infine, in questo uso ontologicamente ingenuo del tempo venga ad espressione la sua vera e propria rilevanza ontologica possibile – su tutto questo finora non ci si è interrogati, né si è indagato. Il “tempo”, e, più precisamente, nell'orizzonte della sua comprensione ordinaria, ha assunto “da sé” questa “ovvia” funzione ontologica e l'ha mantenuta finora.

wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. Diese muß als der Horizont alles Seins Verständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinver-stehenden Daseins*. Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit *Aristoteles* bis über *Bergson* hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben – entgegen der These *Bergsons*, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitlich« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitlich« Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuheben gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlich« Seienden und dem »über-zeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitlich« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten.

- §5.11. In contrapposizione a tutto ciò, è sul terreno della domanda elaborata sul senso dell'essere che bisogna far vedere *che, e come, nel fenomeno del tempo, rettamente inteso e rettamente esplicitato, si radica la problematica centrale di ogni ontologia.*
- §5.12. Se l'essere deve esser compreso a partire dal tempo, e se i diversi modi e derivati dell'essere diventano in effetti comprensibili nelle loro modificazioni e derivazioni in riferimento al tempo, ne viene allora che è l'essere stesso, e non semplicemente l'ente in quanto essente «nel tempo», ad esser reso visibile nel suo carattere «temporale». In tal caso, però, «temporale» non può più significare soltanto «essente nel tempo». Anche il «non temporale» e l'«ultra-temporale» sono «temporali» rispetto al proprio essere. E ciò, di nuovo, non soltanto nella forma di una privazione rispetto ad alcunché di «temporale» perché essente «nel tempo», ma in un senso *positivo*, certamente ancora da chiarire. Poiché l'espressione «temporale» [zeitlich], nel linguaggio prefilosofico e filosofico, è usata nel significato suddetto, e poiché, nelle ricerche che seguono, l'espressione è assunta in un diverso significato, chiameremo la determinatezza originaria del senso dell'essere, dei suoi caratteri e modi in base al tempo, *determinatezza temporale* [temporal] del tempo. Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della *temporalità* [Temporalität] *dell'essere*. Soltanto nell'esposizione della problematica della temporalità [Temporalität] verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere.
- §5.13. Poiché l'essere non è afferrabile che in riferimento al tempo, la risposta al problema dell'essere non potrà consistere in una proposizione isolata e cieca. La risposta resterà incompresa se ci si limiterà a ridire ciò che essa dice nella sua formulazione proposizionale, soprattutto se essa circolerà come un risultato slegato, come una semplice informazione su un «punto di vista» che magari si discosta dal modo con cui la cosa è stata trattata finora. Se la risposta sia «nuova» o no, è questione di nessuna importanza, superficiale com'è. La sua positività sta nel fatto che essa è sufficientemente *antica* per insegnarci a capire le possibilità che gli «antichi» hanno preparato per noi. Il senso più proprio della risposta sta nell'indicazione che essa ci dà secondo cui un'indagine ontologica concreta deve incominciare con una ricerca che si mantenga
- Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, *daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*
- Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst – nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.
- Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das.

all'interno dell'orizzonte che abbiamo esibito. Questo essa ci dà, e null'altro.

- §5.14. Se dunque la risposta alla domanda dell'essere deve fungere da indicatrice del filo conduttore della ricerca, ne viene che essa risulterà data in modo adeguato solo se in base a essa si capirà lo specifico modo d'essere dell'ontologia del passato, la storia dei suoi problemi, dei suoi successi e dei suoi fallimenti in quanto qualcosa di esistenzialmente necessario (*als daseinsmaessig Notwendiges*).

## § 6

### § 6 Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia

- §6.1. Ogni indagine, e non per ultima quella che si muove nell'ambito di quel problema centrale che è il problema dell'essere, è una possibilità ontica dell'Esserci. L'essere dell'Esserci trova il suo senso nella temporalità. Ma la temporalità è anche la condizione della possibilità della storicità quale modo d'essere temporale dell'Esserci stesso, a prescindere dal problema se, e come, l'Esserci sia un ente che è «nel tempo». Il carattere della storicità viene prima di ciò che si designa col termine storia (l'accadere della storia universale). La storicità (*Geschichtlichkeit*) sta a significare la costituzione d'essere dell'«accadere» («*Geschehens*») dell'Esserci come tale, sul fondamento del quale soltanto diviene possibile qualcosa come la «storia universale» e l'appartenenza storica alla storia universale. Nel suo essere effettivo, l'Esserci è ogni volta come e «che cosa» già era. Esplicitamente o no, esso è il suo passato. E ciò non soltanto nel senso che esso, per così dire, spinge il proprio passato «dietro» di sé e possiede ciò che è passato come una qualità ancora presente che, di tanto in tanto, agisce ancora su di esso. L'Esserci «è» il proprio passato nel modo del *proprio* essere, essere che, detto alla buona, «accade» provendo ogni volta dal proprio avvenire. È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo di essere, e quindi anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzi tutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola. Il passato dell'Esserci, che sta sempre a significare il

Wenn so die Antwort auf die Seinsfrage zur Leitfadenanweisung für die Forschung wird, dann liegt darin, daß sie erst dann zureichend gegeben ist, wenn aus ihr selbst die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschehnisse ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt.

### § 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie

Alle Forschung – und nicht zuletzt die im Umkreis der zentralen Seinsfrage sich bewegende – ist eine ontische Möglichkeit des Daseins. Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. Diese jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein »in der Zeit« Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufzuwachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner »Generation« – *folgt* dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg.

passato della sua «generazione», non segue l'Esserci ma ogni volta già lo precede.

§6.2. Questa storicità elementare dell'Esserci può restare nascosta all'Esserci stesso. Ma può anche essere scoperta in un certo modo ed essere oggetto di uno specifico impegno. L'Esserci può scoprire la tradizione, custodirla e indagarla espressamente. La scoperta della tradizione, l'apertura di ciò che essa «tramanda» e del modo in cui lo «tramanda» possono essere intrapresi come un compito a sé stante. In tal caso l'Esserci assume il modo di essere dell'indagine e della ricerca storiografica. Ma la storiografia, o meglio la storiograficità, in quanto modo di essere dell'Esserci che ricerca, è possibile solo in quanto l'Esserci, nei fondamento del suo essere, è determinato dalla storicità. Se la storicità gli rimane nascosta, e fin che gli rimane tale, anche la possibilità della ricerca storiografica e dello scoprimento della storia gli rimane preclusa. L'assenza della storiografia non è una prova contro la storicità dell'Esserci; al contrario, costituendo un modo difettivo di questa costituzione d'essere, ne è una prova. Un periodo storico può essere non storiografico soltanto perché è «storico».

§6.3. Ma se, d'altra parte, l'Esserci ha afferrato la possibilità che si trova in esso non solo di rendersi trasparente la propria esistenza, ma di indagare il senso dell'esistenzialità stessa, cioè di indagare preliminarmente il senso dell'essere in generale, e se in questa ricerca ha aperto gli occhi sulla storicità essenziale dell'Esserci, non potrà non risultare chiaro che il problema dell'essere, quale fu indicato nella sua necessità ontico-ontologica, ha anch'esso il carattere della storicità. L'elaborazione della domanda dell'essere, in virtù del senso d'essere più proprio del domandare stesso in quanto storico, deve assumersi il compito di indagare la propria storia, cioè di farsi storiografica, per potere così, mediante l'appropriazione positiva del passato, entrare nel pieno possesso delle possibilità problematiche che le sono più proprie. Il problema del senso dell'essere, in conformità al modo di attuazione che lo caratterizza, cioè per il fatto di essere l'esplicazione preliminare dell'Esserci nella sua temporalità e nella sua storicità, è da se stesso condotto a comprendersi storiograficamente.

§6.4. Ma l'interpretazione preparatoria delle strutture fondamentali dell'Esserci, rispetto al suo modo di essere più prossimo e medio, in cui quindi egli è anche innanzi tutto storico, metterà in

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber – genauer Historizität – ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist,

chiaro quanto segue: l'Esserci, non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa [reluzent] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. Il che vale, non da ultimo, per quella comprensione e per il relativo svolgimento, che è più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.

§6.5. La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo occulta. Essa affida ciò che è tramandato alla ovvietà e ostruisce l'accesso alle «fonti» originarie a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa fa sì che non si abbia nemmeno bisogno di comprendere la necessità di un tale risalimento alle fonti. La tradizione sradica così ampiamente la storicità dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la varietà di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare, possibili nelle culture più esotiche e allogene, e tenti di occultare con questi interessi il proprio sradicamento. Ne consegue che l'Esserci, con tutti i suoi interessi storiografici e il suo zelo per una interpretazione filologicamente «oggettiva», non è più in grado di comprendere le condizioni più elementari che rendono possibile un risalimento positivo al passato nel senso di un'appropriazione produttiva di esso.

§6.6. All'inizio (§ 1), è stato mostrato che il problema del senso dell'essere, non solo non è stato risolto né adeguatamente formulato, ma è caduto nell'oblio, nonostante tutto l'interesse per la «metafisica». L'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal «mondo», e che l'ontologia così sorta cade schiava di una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel). Nel Medioevo l'ontologia greca, così sradicata, diviene un corpo fisso di dottrine. Comunque, la sua sistematica è tutt'altro che la riunione di frammenti tramandati in un unico edificio. Nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci,

wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für Hegel) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Stücke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen

questa sistematica contiene un gran lavoro di avanzamento non ancora posto in luce. Nella sua formulazione scolastica, l'ontologia greca ha percorso, nelle sue linee essenziali, il cammino che conduce dalle *Disputationes metaphysicae* di Suárez alla «metafisica» e alla filosofia trascendentale moderna, determinando anche i fondamenti e i fini della *Logica* di Hegel. Nel corso di questa storia, vengono in primo piano domini ontologici eminenti, assumendo per l'avvenire la guida primaria della problematica (l'ego cogito di Cartesio, il soggetto, l'io, la ragione, lo spirito, la persona); nel contempo, tali domini ontologici eminenti non sono indagati quanto all'essere e alla struttura del loro essere, e ciò in corrispondenza alla persistente trascuranza del problema dell'essere. In luogo di ciò, si estende a questo ente il contenuto categoriale dell'ontologia tradizionale, con le corrispondenti formalizzazioni e limitazioni semplicemente negative; oppure si ricorre all'aiuto della dialettica in vista di un'interpretazione ontologica della sostanzialità del soggetto.

§6.7. Se il problema dell'essere stesso deve divenire trasparente nella sua propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che gli occultamenti da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* (Destruktion) del patrimonio (*Bestand*) tradizionale dell'ontologia antica, da compiersi *seguendo il filo conduttore della domanda dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie (*Grunderfahrungen*) in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida.

§6.8. Questa esibizione dell'origine dei concetti ontologici fondamentali, intesa come esposizione indagante dei loro «certificati di nascita», non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici. Altrettanto poco questa decostruzione ha il senso *negativo* di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi limiti), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla predelineazione, che quest'ultima implica, del campo possibile di ricerca. L'atteggiamento negativo della decostruzione non riguarda il passato; il bersaglio della sua critica è l'«oggi» e il modo predominante di condurre la storia dell'ontologia, sia essa impostata

des Seins liegt in dieser Systematik noch viel unge- hobene weiterführende Arbeit. In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die *Disputationes metaphysicae* des *Suarez* in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« *Hegels*. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito *Descartes*', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seins- frage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit ent- sprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Ein- schränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substanziali- tät des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezei- tigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des über- lieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestim- mungen des Seins gewonnen wurden.

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbe- griffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologi- scher Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig den *negati- ven* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich

dossograficamente o come storia dello spirito o come storia dei problemi. La decostruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento positivo; la sua funzione negativa resta inesplícita e indiretta.

§6.9. Nel quadro del presente trattato, che mira a una elaborazione di fondo del problema dell'essere, la distruzione della storia dell'ontologia, che è essenzialmente legata all'impostazione del problema dell'essere ed è possibile soltanto dentro di essa, potrà esser compiuta soltanto per quanto concerne stazioni decisive e fondamentali di questa storia.

§6.10. In conformità alla tendenza positiva della distruzione, bisogna innanzi tutto chiedersi se ed entro quali limiti, nel corso della storia dell'ontologia in generale, l'interpretazione dell'essere è stata tematicamente connessa al fenomeno del tempo, e se la problematica della temporalità [Temporalität], qui indispensabile, è stata e poteva essere elaborata in modo fondamentale. Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità, o che si lasciò indurre a ciò dalla spinta dei fenomeni stessi, fu Kant. Solo se si è prima fissata la problematica della temporalità [Temporalität], si può riuscire poi a gettare luce sulla oscura dottrina dello schematismo. Ma per questa via si potrà anche far vedere perché questo territorio dovette restare precluso a Kant nelle sue dimensioni genuine e nella sua funzione ontologica centrale. Kant stesso si rese conto di inoltrarsi in un territorio sconosciuto: «Questo schematismo del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana e il cui vero uso potremo ben difficilmente strappare alla natura, per porlo scoperto dinanzi ai nostri occhi». <sup>2</sup> Ciò dinanzi a cui qui Kant, in certo modo, indietreggiò, deve esser posto in chiaro tematicamente e fondamentalmente, se almeno l'espressione «essere» deve avere un senso dimostrabile. In ultima analisi, sono proprio i fenomeni che nelle seguenti ricerche vengono esibiti sotto il titolo di «temporalità» quei più segreti giudizi della «ragione comune» la cui analitica è definita da Kant «il compito dei filosofi».

§6.11. Nel corso della distruzione, che segue il filo conduttore della problematica della temporalità [Temporalität], la presente trattazione tenta di fornire un'interpretazione dello schematismo e, a partire da esso,

anagelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesentlich gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, *warum* für *Kant* dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. *Kant* selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«<sup>1</sup> Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der Zeit zu interpretieren.

dell'intera dottrina kantiana del tempo. Contemporaneamente mostra perché Kant non poté capire la problematica della temporalità [Temporalität]. Due cose glielo impedirono: in primo luogo la omissione del problema dell'essere in generale, e in secondo luogo la conseguente mancanza di un'ontologia tematica dell'Esserci (in linguaggio kantiano: di una analitica ontologica preliminare della soggettività del soggetto). In mancanza di tale ontologia, Kant accetta dogmaticamente la posizione di Cartesio, pur introducendo in essa sviluppi essenziali. Inoltre l'analisi kantiana del tempo, nonostante la riconduzione di questo fenomeno al soggetto, rimane orientata nel senso della comprensione del tempo ordinaria e tradizionale, il che finisce per impedire a Kant di elaborare il fenomeno di una «determinazione trascendentale del tempo» nella struttura e nella funzione proprie di esso. Per effetto di questa duplice influenza della tradizione, la connessione decisiva fra tempo e io penso è rimasta avvolta nella più completa oscurità e non è neppure divenuta un problema.

§6.12. Per effetto dell'assunzione della posizione ontologica di Cartesio, Kant omette una cosa essenziale: l'ontologia dell'Esserci. Questa omissione è decisiva nel senso delle tendenze più proprie del pensiero di Cartesio. Col cogito sum Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio «radicale» lascia indeterminato è il modo di essere della res cogitans, più precisamente il senso dell'essere del sum. L'elaborazione dei fondamenti ontologici inespliciti del cogito sum costituisce la fermata nella seconda stazione sulla via del risalire indietro nella storia dell'ontologia mediante la distruzione. L'interpretazione che daremo non solo dimostrerà che Cartesio non poteva che omettere il problema dell'essere in generale, ma farà anche vedere perché egli si convinse che l'assoluto «esser certo» del cogito lo esonerava dal porre il problema del senso d'essere di questo ente.

§6.13. Tuttavia Cartesio non si ferma a questa omissione e alla conseguente completa indeterminatezza ontologica della res cogitans sive mens sive animus. Nelle Meditationes Cartesio conduce le sue indagini fondamentali nel senso di un'applicazione dell'ontologia medioevale a questo ente, che egli postula come fundamentum inconcussum. La res cogitans è determinata ontologicamente come ens, e il senso dell'essere dell'ens è quello stabilito dall'ontologia medioevale, che intende l'ens

Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt *Kant* bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position *Descartes'*. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was *Kant* letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende Zusammenhang zwischen der Zeit und dem »Ich denke« in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem.

Durch die Übernahme der ontologischen Position *Descartes'* macht *Kant* ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz *Descartes'* ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der *Seinssinn des »sum«*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruirenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß *Descartes* nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein.

Für *Descartes* bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Ver-

come ens creatum. Dio, in quanto ens infinitum, è l'ens increatum. Ma la creaturalità, nel senso lato di ciò che è prodotto, è un momento strutturale essenziale del concetto di essere degli antichi. Quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela dunque come l'innesto di un fatale pregiudizio, a causa del quale l'età successiva ometterà l'analitica ontologica tematica dell'«animo» da condursi alla luce del problema dell'essere e anche come discussione critica dell'ontologia antica tradizionale.

§6.14. Che Cartesio «dipenda» dalla scolastica medioevale e ne usi la terminologia, è cosa nota a ogni conoscitore del Medioevo. Ma questa «scoperta» non dice filosoficamente nulla finché non ci si rende conto dell'influenza fondamentale esercitata sull'età successiva dall'ontologia medioevale quanto alla determinazione, o alla non determinazione, della res cogitans. Questa influenza non può essere valutata fintanto che non sono stati posti in chiaro, alla luce del problema dell'essere, il senso e i limiti dell'ontologia antica. In altri termini, la distruzione si trova innanzi al compito dell'interpretazione delle basi dell'ontologia antica alla luce della problematica della temporalità [Temporalität]. Ma allora si fa chiaro che l'interpretazione antica dell'essere dell'ente trae il suo orientamento dal «mondo» e dalla «natura» nel senso più ampio e che, di fatto, essa ricava dal «tempo» la sua comprensione dell'essere. Ne è prova indiretta, benché certo soltanto indiretta, la determinazione del senso dell'essere come παρουσία o οὐσία, che ha il significato ontologico-temporale di «presenzialità». L'ente è concepito nel suo essere come «presenzialità», cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente.

§6.15. La problematica dell'ontologia greca, come del resto quella di ogni altra ontologia, deve desumere il proprio filo conduttore dall'Esserci stesso. L'Esserci, cioè l'essere dell'uomo, è determinato, sia nella «definizione» ordinaria sia in quella filosofica, come ζῶον λόγον ἔχον, come quel vivente il cui essere è costituito in linea essenziale dalla possibilità di discorrere. Il λέγειν (cfr. § 7, B) costituisce il filo conduttore per raggiungere le strutture d'essere dell'ente che si incontra nell'interpellare e nel -discutere. È a causa di ciò che l'ontologia antica, quale è elaborata da Platone, diviene «dialettica». Con la progressiva elaborazione del filo conduttore

ständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens *increatedum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Herge- stelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß *Descartes* von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der res cogitans für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Aus- legung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Ver- ständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich *nur* das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als parousîa, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal »Anwe- senheit« bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmo- dus, die »Gegenwart«, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als ζῶον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist. Das λόγειν (vgl. § 7, B) ist der Leitfa- den der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des λόγου, wächst die Möglich-

ontologico stesso, cioè con l'«ermeneutica» del λόγος, si accresce la possibilità di una comprensione più radicale del problema dell'essere. La «dialettica», che costituiva un'autentica aporia filosofica, diviene superflua. Aristotele non aveva «più alcuna comprensione» per essa, proprio perché l'aveva posta su basi più radicali, superandola. Lo stesso λέγειν, o il νοεῖν, la semplice percezione di qualcosa di presente nella sua pura presenza, che già Parmenide aveva assunto come guida nell'interpretazione dell'essere, ha la struttura temporale della pura «presentazione» di qualcosa. L'ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l'ente autentico, viene dunque interpretato in riferimento al presente, cioè viene concepito come presenzialità (οὐσία).

§6.16. Questa interpretazione greca dell'essere fu condotta senza alcuna consapevolezza esplicita del filo conduttore che la guida, senza notizia o anche senza comprensione della funzione ontologica fondamentale del tempo, senza penetrazione nel fondamento della possibilità di questa funzione. Al contrario: il tempo stesso è assunto come un ente fra altri enti, e si tenta di cogliere la struttura del suo essere nell'orizzonte di una comprensione dell'essere orientata in modo inesplorato e ingenuo sul tempo stesso.

§6.17. Nel quadro della seguente elaborazione fondamentale del problema dell'essere non è possibile esporre dettagliatamente l'interpretazione temporale [temporal] dei fondamenti dell'ontologia antica, soprattutto per quanto concerne Aristotele, col quale essa ha raggiunto il suo grado più alto e più puro. Al suo posto sarà data una interpretazione dell'analisi aristotelica del tempo, che può essere scelta a discriminare della base e dei limiti della scienza antica dell'essere.

§6.18. La trattazione aristotelica del tempo è la prima interpretazione dettagliata di questo fenomeno che ci sia stata tramandata. Essa ha determinato in modo essenziale ogni successiva concezione del tempo, compresa quella di Bergson. Dall'analisi del concetto aristotelico di tempo risulterà inoltre retrospettivamente chiaro che la concezione kantiana del tempo si muove all'interno delle strutture tratte in luce da Aristotele; il che equivale a dire che l'orientamento ontologico fondamentale di Kant è rimasto quello greco, nonostante tutte le differenze che la nuova ricerca porta con sé.

keit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. Deshalb hatte *Aristoteles* »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das *ἴδεῖν* selbst, bzw. das *νοεῖν* – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum Leitband der Auslegung des Seins genommen – hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegenwart, d. h. es ist als Anwesenheit (*οὐσία*) begriffen.

Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie – vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* – nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des *Aristoteles*<sup>1</sup>, die zum Diskriminieren der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

Die Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung – die *Bergsons* Inbegriffen – wesentlich bestimmt. Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von *Aristoteles* herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß *Kants* ontologische Grundorientierung – bei allen Unterschieden eines neuen Fragens – die griechische bleibt.

§6.19. Il problema dell'essere ottiene la sua concrezione genuina solo nell'attuazione della distruzione della tradizione ontologica. In essa si ha la prova completa della inevitabilità del problema nel senso dell'essere e si dimostra il senso di ciò che intendiamo per «ripetizione» di questo problema.

§6.20. Ogni ricerca in questo campo, in cui «la cosa stessa è avvolta in fitte tenebre»,<sup>11</sup> deve guardarsi dalla sopravvalutazione dei propri risultati. Infatti, una ricerca come questa sospinge costantemente se stessa dinanzi alla possibilità di dischiudere un orizzonte ancora più universale e originario da cui potrebbe venire la risposta al problema: che significa «essere»? Di questa possibilità si può discutere seriamente e con risultati positivi solo se si sia prima proceduto a ridestare il problema dell'essere e a raggiungere un campo controllabile di discussione.

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«<sup>2</sup>, wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«? geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

## § 7

### § 7 Il metodo fenomenologico della ricerca

§7.1. Con la caratterizzazione provvisoria dell'oggetto tematico della ricerca (essere dell'ente o senso dell'essere in generale) sembra anche già esser predelineato il suo metodo. Il distacco (*Abhebung*) dell'essere dall'ente e l'esplicazione dell'essere stesso è compito dell'ontologia. Il metodo dell'ontologia resta altamente problematico finché si prende consiglio dalle ontologie storicamente tramandate o da tentativi analoghi. Poiché nel corso di questa indagine il termine ontologia è usato in senso formalmente ampio, viene a chiudersi da se stessa la via di un chiarimento del metodo mediante l'esame della sua storia.

§7.2. Usando il termine ontologia non si vuole proporre una disciplina filosofica determinata, connessa alle altre. Non si tratta affatto di assolvere i compiti di una disciplina precostituita; al contrario, si tratta semmai di sviluppare una disciplina a partire dalle necessità oggettive di determinate domande e dal modo di trattazione richiesto dalle «cose stesse».

§7.3. Con la domanda direttiva circa il senso dell'essere, l'indagine si trova di fronte al problema fondamentale della filosofia come tale. Il modo di trattazione di questa domanda è quello *fenomenologico*. Ma con ciò il nostro

### § 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung

Mit der vorläufigen Charakteristik des thematischen Gegenstandes der Untersuchung (Sein des Seienden, bzw. Sinn des Seins überhaupt) scheint auch schon ihre Methode vorgezeichnet zu sein. Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«,

lavoro non si subordina né a un «punto di vista» né a una «corrente»; perché la fenomenologia non è né l'una né l'altra cosa, né può mai divenire tale, almeno finché comprenda se stessa. L'espressione «fenomenologia» significa primariamente un *concetto di metodo* [*Methodenbegriff*, lett.: «concetto-metodo»]. Essa non caratterizza il che-cosa reale [*sachhaltige Was*] degli oggetti della ricerca filosofica, ma il *come* [Wie] di quest'ultima. Quanto più genuinamente un concetto di metodo incide realmente, e quanto più ampiamente esso determina l'andamento fondamentale di una scienza, tanto più originariamente esso si radica nel confronto con le cose stesse, e tanto più si allontana da ciò che chiamiamo appigli tecnici, di cui ce ne sono molti anche nelle discipline teoriche.

§7.4. Il termine «fenomenologia» esprime una massima che può essere formulata così: «Alle cose stesse!» e ciò in contrapposizione ad astratte costruzioni, a casuali ritrovati, all'assunzione di concetti solo apparentemente giustificati, a false domande che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come «problemi». Si potrebbe tuttavia obiettare che si tratta di una massima affatto ovvia e che esprime soltanto il principio di ogni conoscenza scientifica: non si vede perché un'ovvietà come questa dovrebbe comparire espressamente nella qualificazione di una particolare ricerca. In realtà si tratta di un'«ovvietà» a cui vogliamo avvicinarci, nella misura in cui ciò è rilevante per il chiarimento del procedere di questo trattato. Esporremo soltanto il concetto provvisorio [*Vorbegriff*, lett.: „pre-concetto“] di fenomenologia.

§7.5. L'espressione è composta di due parti: fenomeno e logos. L'uno e l'altro derivano da termini greci: φαίνόμενον e λόγος. Preso superficialmente, il termine fenomenologia è composto in modo analogo a teologia, biologia, sociologia, che noi rendiamo solitamente con scienza di Dio, della vita, della società. In tal caso, fenomenologia verrebbe a significare *scienza dei fenomeni*. Il concetto provvisorio [*Vorbegriff*] di fenomenologia deve essere costruito attraverso la caratterizzazione di ciò che si intende coi due termini che lo compongono: «fenomeno» e «logos», e attraverso la fissazione del senso del nome da essi *composto*. La storia della parola stessa, che nasce presumibilmente nella scuola di Wolff, non ha qui importanza.

noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen. Diese Maxime ist aber doch – möchte man erwidern – reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Man sieht nicht ein, warum diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich in die Titelbezeichnung einer Forschung aufgenommen werden soll. Es geht in der Tat um eine »Selbstverständlichkeit«, die wir uns näher bringen wollen, soweit das für die Aufhellung des Vorgehens dieser Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

Der Ausdruck hat zwei Bestandteile: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαίνόμενον und λόγος. Äußerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die *Wissenschaft von den Phänomenen*. Der Vorbegriff der Phänomenologie soll herausgestellt werden durch die Charakteristik dessen, was mit den beiden Bestandteilen des Titels, »Phänomen« und »Logos«, gemeint ist und durch die Fixierung des Sinnes des aus ihnen *zusammengesetzten* Namens. Die Geschichte des Wortes selbst, das vermutlich in der Schule Wolffs entstand, ist hier nicht von Bedeutung.

§7.6. L'espressione greca φαίνόμενον, a cui risale il termine «fenomeno», deriva dal verbo φαίνεσθαι che significa manifestarsi [*sich zeigen*]; φαίνόμενον significa quindi ciò che si manifesta, il manifestantesi [*das Sichzeigende*], il manifesto [*das Offenbare*]; φαίνεσθαι stesso è una forma verbale *medio-passiva* di φαίνω, illuminare, porre in chiaro; φαίνω deriva dalla radice φα come φῶς, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, può rendersi visibile in se stesso. Quale significato dell'espressione «fenomeno», è da *tener fermo: ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso* [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*] il manifesto [*das Offenbare*]. I φαίνόμενα, i «fenomeni», sono dunque la totalità [*Gesamtheit*] di ciò che sta alla luce del giorno oppure che può essere portato alla luce, ciò che i greci a volte identificarono [*identifizierten*, lett.: “resero identico”] semplicemente con τὰ ὄντα (l'ente). L'ente può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda del rispettivo modo di accesso a esso. Si dà persino la possibilità che l'ente si manifesti come ciò che esso in se stesso *non* è. In questo manifestarsi l'ente «pare così come...». Tale manifestarsi noi lo chiamiamo *sembrare* [*Scheinen*, “parere”]. Così anche in greco l'espressione φαίνόμενον, fenomeno, ha il significato di ciò che sembra in un determinato modo, «il parvente» [*das »Scheinbare«*], la «parvenza» [*der »Schein«*]; φαίνόμενον ἀγαθόν vuol dire un bene che pare essere tale ma che, in «realtà», non è ciò per cui si spaccia. Per una più ampia comprensione del concetto di fenomeno tutto sta nel vedere come ciò che è nominato nei due significati di fenomeno («fenomeno» come ciò che si manifesta e «fenomeno» come parvenza) si connetta strutturalmente. Soltanto perché qualcosa, in base al suo senso, pretende di manifestarsi, cioè di esser fenomeno, esso può manifestarsi come qualcosa che esso non è, cioè può «solo sembrare così come...». In questo significato di φαίνόμενον («parvenza») è già incluso il significato originario (fenomeno: il manifesto) come fondante il secondo. All'espressione «fenomeno» assegniamo terminologicamente il significato positivo e originario di φαίνόμενον e distinguiamo fenomeno da parvenza, considerando la seconda come modificazione

Der griechische Ausdruck φαίνόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher *festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. Die φαίνόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus wie...«. Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen*. Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαίνόμενον, Phänomen, die Bedeutung, das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαίνόμενον ἐγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie – aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαίνόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es »nur so aussehen wie...«. In der Bedeutung φαίνόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαίνόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber *beide* Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

privativa del primo. *Entrambi* i termini esprimono però qualcosa [was] che, innanzi tutto, non ha nulla a che fare con ciò che si usa chiamare «apparizione» [Erscheinung] o addirittura «mera apparizione».

§7.7. In questo senso si parla dei «sintomi patologici» [»Krankheitserscheinungen«]. Si intendono eventi del corpo che si manifestano [sich zeigen] e che, nel manifestarsi come questi manifestanti, fanno da «indizi» di qualcosa che a sua volta *non* si manifesta. L'insorgere di tali eventi, il loro manifestarsi, è associata alla semplice presenza di disturbi che non si manifestano. Apparizione come apparizione «di qualcosa» *non* significa dunque affatto: manifestare se stesso, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L'apparire [Erscheinen] è <sup>160</sup> un *non-manifestarsi*. Ma questo «non» non deve assolutamente venir confuso col «non» privativo che come tale caratterizza la struttura della parvenza. Ciò che *non* si manifesta *in quel* modo, in cui l'apparente [das Erscheinende] non si manifesta, non può mai neppure sembrare [scheinen]. Indicazioni, presentazioni (Darstellungen), sintomi, simboli, per quanto molto diversi fra di loro, hanno tutti questa struttura formale fondamentale dell'apparire (Erscheinen).

§7.8. Benché l'«apparire» (»Erscheinen«) non sia mai un manifestarsi nel senso del fenomeno, esso è tuttavia possibile soltanto *sul fondamento* di un *manifestarsi* di qualcosa. Ma questo manifestarsi che assieme rende possibile l'apparire, non è l'apparire stesso. Apparire è: *annunciarsi* mediante qualcosa che si manifesta. Quando allora si dice: con la parola «apparizione» (Erscheinung) rinviamo a qualcosa in cui qualcosa appare senza essere esso stesso apparizione, con ciò non abbiamo delimitato (*umgrenzt*, «circoscritto») il concetto di fenomeno, lo abbiamo bensì *presupposto*; e tale presupposizione rimane però occultata [verdeckt], perché in questa determinazione di «apparizione» [»Erscheinung«] l'espressione «apparire» (»erscheinen«) è usata in duplice senso. Ciò in cui qualcosa «appare», significa ciò in cui qualcosa si annuncia, ovvero non si manifesta; mentre nel discorso [Rede]: «senza essere esso stesso 'apparizione'», la parola «apparizione» significa il *manifestarsi*. Ma questo manifestarsi appartiene in modo essenziale a quell'«in cui» (*Worin*) entro il quale qualcosa si annuncia. Dunque, i fenomeni non sono *mai*

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sich zeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst *nicht* zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*. Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich *in der Weise nicht* zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie schei- nen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wenngleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines *Sichzeigens* von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das *Sich-melden* durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phänomen umgrenzt, sondern *vorausgesetzt*, welche Vor- aussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst »Erscheinung« zu sein« bedeutet Erscheinung das *Sichzeigen*. Dieses Sichzeigen gehört aber wesenhaft zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

apparizioni, anche se ogni apparizione è dipendente da fenomeni. Se si definisce il fenomeno con l'ausilio di un concetto ancora oscuro di «apparizione», tutto è messo sottosopra e una «critica» della fenomenologia su queste basi diviene una impresa ben stramba.

§7.9. La stessa espressione «apparizione» può, di nuovo, avere un significato duplice: da un lato, [può significare] l'*apparire* nel senso dell'annunciarsi come non manifestarsi, e dall'altro l'annunciante stesso che, nel suo manifestarsi, indica [*anzeigt*] qualcosa di non manifestantesi. E, infine, il termine apparire può essere usato per significare il senso genuino di fenomeno come manifestarsi. Se si designano questi tre diversi stati di cose con il termine «apparizione», la confusione diventa allora inevitabile.

§7.10. Ma la confusione è in più aggravata in modo essenziale dal fatto che «apparizione» può assumere un altro significato ancora. Se l'annunciante che nel suo manifestarsi indica [*anzeigt*] il non-manifesto è inteso come qualcosa che sorge dal non-manifesto stesso, da questo si irradia, in modo tale che il non-manifesto sia concepito come non mai manifestabile per essenza, in questo caso apparizione significa produzione o prodotto, tale però da non esprimere l'essere autentico del produttore: apparizione nel senso di «semplice apparizione». L'annunciante così prodotto manifesta certamente se stesso, ma in modo tale che, in quanto irradiazione di ciò che annuncia, lo vela costantemente in se stesso. Ma questo velante non manifestare non è, di nuovo, parvenza. Kant usa il termine *Erscheinung* in questa combinazione di significati. *Erscheinungen* sono per lui, da un lato, gli «oggetti dell'intuizione empirica», ciò che in questa si manifesta. Questo manifestantesi (fenomeno nel senso genuino e originario) è, nel contempo, «apparizione» come annunciante irradiazione di qualcosa che nell'apparizione *si nasconde*.

§7.11. Poiché per l'«apparizione», nel significato dell'annunciarsi mediante un manifestantesi, è costitutivo un fenomeno, ma questo può però modificarsi in parvenza (*Schein*), anche l'apparizione può diventare una semplice parvenza. In una particolare illuminazione un individuo può parere tale da avere le guance rosse: questo rossore manifestantesi può esser preso per l'annuncio della presenza di febbre, la quale, a sua volta,

Der Ausdruck »Erscheinung« kann selber wieder ein Doppeltes bedeuten: einmal das *Erscheinen* im Sinne des Sichmeldens als Sich-nicht-zeigen und dann das Meldende selbst – das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-zeigendes anzeigt. Und schließlich kann man Erscheinen gebrauchen als Titel für den echten Sinn von Phänomen als Sichzeigen. Bezeichnet man diese drei verschiedenen Sachverhalte als »Erscheinung«, dann ist die Verwirrung unvermeidlich.

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann. Faßt man das Meldende, das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesenhaft *nie* Offenbare – dann besagt Erscheinung soviel als Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von »bloßer Erscheinung«. Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt. Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein. *Kant* gebraucht den Terminus *Erscheinung* in dieser Verkuppelung. Erscheinungen sind nach ihm einmal die »Gegenstände der empirischen Anschauung«, das, was sich in dieser zeigt. Dieses Sichzeigende (Phänomen im echten ursprünglichen Sinne) ist zugleich »Erscheinung« als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung *verbirgt*.

Sofern für »Erscheinung« in der Bedeutung von Sichmelden durch ein Sichzeigendes ein Phänomen konstitutiv ist, dieses aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.

indicherebbe, di nuovo, un'indisposizione dell'organismo.

§7.12. *Fenomeno*, il manifestarsi-in-se-stesso, significa un modo di incontro eminente (*ausgezeichnet*) di qualcosa. *Apparizione* [*Erscheinung*], invece, significa un essente rapporto di rimando nell'ente stesso, tale per cui il *rimandante* (l'annunciante) è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è «fenomeno». *Apparizione* (*Erscheinung*) e *parvenza* (*Schein*) sono essi stessi, in modo diverso, fondati nel fenomeno. La disorientante molteplicità di «fenomeni» che vanno sotto il nome di fenomeno, *parvenza*, *apparizione*, semplice *apparizione*, può essere riordinata solo se è fin dall'inizio compreso il concetto di fenomeno: ciò-che-in-se-stesso-si-mostra.

§7.13. Se, in questa accezione del concetto di fenomeno, resta indeterminato quale ente venga chiamato in causa come fenomeno, e se resta in generale indeciso se il manifestantesi è ogni volta un ente o un carattere d'essere dell'ente, allora non si è raggiunto che il concetto *formale* di fenomeno. Quando, però, si comprende il manifestantesi, come ad esempio in Kant, nel senso dell'ente a cui si accede mediante l'intuizione empirica, allora in questo caso il concetto formale di fenomeno giunge ad una applicazione legittima [*rechtmäßigen Anwendung*]. Fenomeno in questo uso soddisfa [*erfüllt*] il concetto *ordinario* di fenomeno. Tale concetto ordinario non è però il concetto fenomenologico di fenomeno. Nell'orizzonte della problematica kantiana, quel che si intende fenomenologicamente per fenomeno può essere illustrato (facendo riserva per altre differenze) dicendo: ciò che nelle apparizioni (*Erscheinungen*), nel fenomeno in senso ordinario, ogni volta si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente al manifestarsi: e questo in-se-stesso-così-manifestantesi (le «forme dell'intuizione») sono i fenomeni della fenomenologia. Giacché è evidente che spazio e tempo debbono potersi manifestare a questo modo, ossia debbono poter divenire fenomeni, se Kant, affermando che lo spazio è l'in-cui [*Worinnen*] apriori di un ordine, pretende di formulare una asserzione trascendentale fondata nella cosa stessa [*sachbegründete Aussage*].

§7.14. Ma se, ora, il concetto fenomenologico di fenomeno va compreso in quanto tale,

*Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine aus-gezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das *Verweisende* (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, »Phänomen« ist. Erscheinung und Schein sind selbst in verschiedener Weise im Phänomen fundiert. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der *formale* Phänomenbegriff gewonnen. Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne *Kants* durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des *vulgären* Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen. Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (»Formen der Anschauung«) sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn *Kant* eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung.

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie

prescindendo dal modo cui il manifestantesi possa più da vicino venir determinato, allora, indispensabile presupposto è il coglimento evidente [*Einsicht*] del senso del concetto formale di fenomeno e della sua applicazione legittima in un significato ordinario. Prima di poter fissare il concetto preliminare [*Vorbegriff*] di fenomenologia, occorre delimitare il significato di λόγος, affinché sia chiaro in quale senso la fenomenologia possa in generale essere una «scienza di» fenomeni.

das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung.– Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeutung von Ιὸγοι zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomen sein kann.

## § 7 B

### B - Il concetto di logos

§7.15. In Platone e Aristotele il concetto di λόγος è plurivoco, e precisamente in modo tale che i diversi significati vanno uno da una parte, uno dall'altra, senza essere guidati positivamente da un significato fondamentale [*Grundbedeutung*]. Questa è di fatto soltanto apparenza [*Schein*], che si mantiene finché l'interpretazione [*Interpretation*] è in grado di afferrare non adeguatamente il significato fondamentale nel suo contenuto primario. Se noi diciamo: il significato fondamentale [*Grundbedeutung*] di λόγος è discorso [*Rede*], allora questa traduzione letterale diventerà pienamente valida soltanto muovendo dalla determinazione di ciò che discorso stesso significa. La più tarda storia semantica [*Bedeutungsgeschichte*] della parola λόγος e, soprattutto, le diverse e arbitrarie interpretazioni della filosofia successiva occultano [*verdecken*] costantemente il significato autentico [*eigentliche Bedeutung*] di discorso, che è manifesto in modo abbastanza aperto. Λόγος è «tradotto», cioè sempre interpretato, come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione. Ma come può «discorso» modificarsi così che λόγος significhi tutto ciò che è stato enumerato, e per di più nell'ambito di un uso linguistico di carattere scientifico? Anche quando si intende λόγος nel senso di asserzione, l'asserzione, però, nel senso di «giudizio», con questa traduzione apparentemente legittima, il significato fondamentale [*Grundbedeutung*] può venir mancato [*verfehlt*], specialmente se giudizio è concepito nel senso di qualcuna delle attuali «teorie del giudizio». Λόγος non significa e comunque non significa primariamente giudizio, se si comprende con ciò un

Der Begriff des Ιὸγοι ist bei *Plato* und *Aristoteles* vieldeutig und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von Ιὸγοι ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes Ιὸγοι und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. Ιὸγοι wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß Ιὸγοι all das Aufgezählte bedeutet und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn Ιὸγοι im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urtheilstheorie« begriffen wird. Ιὸγοι besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen – Verwerfen) versteht.

«collegare» o un «prender posizione» (riconoscere o respingere).

§7.16. Λόγος, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come δηλοῦν, render manifesto ciò di cui, nel discorso, «il discorso» è. Aristotele ha esplicitato più precisamente questa funzione del discorso come ἀποφαίνεσθαι (cfr. *de interpretatione* cap. 1-6. Inoltre *Met. Z.* 4 e *Eth. Nic. Z.*) Il λόγος fa vedere (φαίνεσθαι) qualcosa, ovvero ciò su cui il discorso verte; e precisamente lo fa vedere *per* i discorrenti (forma verbale mediopassiva) ossia per coloro che discorrono fra di loro. Il discorso «lascia vedere» ἀπὸ..., a partire da ciò stesso di cui si discorre. Nel discorso (ἀπόφανσις), nella misura in cui esso è genuino, *ciò che* [was] è detto deve esser attinto *muovendo da* ciò intorno a cui si discorre, in modo che la comunicazione discorsiva, in ciò che è detto, renda manifesto e come tale accessibile agli altri ciò intorno a cui discorre. Questa è la struttura del λόγος in quanto ἀπόφανσις. *Questo* modo del render manifesto nel senso del far vedere esibendo. La preghiera (εὐχή), ad esempio, è anch'essa un render manifesto, ma in un altro modo.

§7.17. Nel compimento [Vollzug] concreto il discorrere (far vedere) ha il carattere del parlare, della verbalizzazione vocale in parole. Il λόγος è φωνή, e precisamente φωνή μετὰ φαντασίας, verbalizzazione vocale in cui qualcosa è ogni volta visto.

§7.18. Ed è soltanto *perché* la funzione del λόγος come ἀπόφανσις consiste nel far vedere qualcosa mostrando, che il λόγος può avere la forma strutturale della σύνθεσις. Sintesi non significa qui collegamento e connessione di rappresentazioni, manipolazione di eventi psichici, nei cui riguardi nasca poi il «problema» della concordanza di essi, in quanto interni, coi fatti fisici esterni. Qui il συν ha un significato prettamente apofantico e significa: lasciar vedere qualcosa nel suo *essere insieme* a qualcosa, lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa.

§7.19. E di nuovo, poiché il λόγος è un lasciar vedere, *per questo* esso può essere vero o falso. Anche qui tutto sta nel liberarsi da un concetto artificioso di verità nel senso di una «concordanza». Questa idea non è per nulla l'elemento primario del concetto di ἀλήθεια. L'«esser vero» del λόγος, in quanto ἀληθεύειν, significa: nel λέγειν, in quanto ἀποφαίνεσθαι, trarre fuori l'ente, di cui è il discorso, dal suo esser nascosto (*Verborgenheit*) e lasciarlo vedere come non nascosto [*Unverborgenes*]

Iðgoj als Rede besagt vielmehr soviel wie dhloàn, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. *Aristoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ερφαίνεσθαι.<sup>1</sup> Der Iðgoj läßt etwas sehen (fañnesqai), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ερῶ ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (ερῶfansi) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des Iðgoj als ερῶfansi. Nicht jeder »Rede« eignet *dieser* Modus des Offenbar-machens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (eÛc) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der Iðgoj ist fwn̄ und zwar fwn̄ met' fantasaj – stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

Und nur *weil* die Funktion des Iðgoj als ερῶfansi im aufweisen Sehenlassen von etwas liegt, kann der Iðgoj die Strukturform der sÛnesij haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen dann das »Prob-lem« entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das sun hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen.

Und wiederum, weil der Iðgoj ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ελ̄qeia. Das »Wahrsein« des Iðgoj als ελ̄hqeÛein besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im Iðgein als ερφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ελ̄hqoj) sehen lassen, *entdecken*. Im gleichen besagt das »Falschsein« yeÛdesqai soviel wie Tauschen im Sinne von

(ἀληθείς), *scoprirlo* [entdecken, lett.: “disoccultarlo”]. Corrispondentemente l’«esser falso», ψεύδασθαι, vuol dire ingannare nel senso di *occultare* [*verdecken*]: porre (nel modo del lasciar vedere) qualcosa dinanzi a qualcosa e spacciarla *in quanto* qualcosa che essa *non* è.

§7.20. Poiché però «verità» ha questo senso e il λόγος è un modo determinato del lasciar vedere, il λόγος *non* può affatto esser considerato il «luogo» primario della verità. Quando, come oggi ormai tutti fanno, la verità è definita come ciò che appartiene «propriamente» al giudizio, facendo per di più risalire questa tesi ad Aristotele, si cade in un duplice errore: perché il richiamo ad Aristotele è infondato e perché, soprattutto, il concetto greco di verità è franteso. «Vero» in senso greco, certo più originariamente del λόγος suddetto, è la αἴσθησις, la diretta apprensione sensibile di qualcosa. Poiché una αἴσθησις mira ogni volta ai propri ἴδια, cioè all’ente genuinamente accessibile solo *mediante* essa e *per* essa (ad esempio, il vedere ai colori), l’apprensione è sempre vera. Il che significa: il vedere scopre sempre colori, l’udire scopre sempre suoni. «Vero», nel senso più puro e originario, cioè esclusivamente scoprente, cosicché non possa mai occultare, è il puro νοεῖν, l’apprendere, direttamente osservante, delle più semplici determinazioni d’essere dell’ente come tale. Questo νοεῖν non può mai occultare, non può mai esser falso; potrà, tutt’al più, restare un non apprendere, un ἀγνοεῖν, non essere sufficiente all’accesso diretto, adeguato.

§7.21. Ciò che non ha più la forma di attuazione [*Vollzugsform*] del puro lasciar vedere, ma che, nel mostrare, ricorre di volta in volta a qualcos’altro e fa così vedere qualcosa *in quanto* qualcosa, assume, con questa struttura sintetica, la possibilità dell’occultare [*Verdecken*]. La «verità del giudizio», comunque, non è che il contrario di questo occultare [*Verdecken*], cioè un fenomeno di verità *fondato per più aspetti*. Realismo e idealismo, con pari fundamentalità, mancano il senso del concetto greco di verità, in base al quale soltanto è possibile comprendere la possibilità di qualcosa come una «dottrina delle idee» quale conoscenza *filosofica*.

§7.22. Proprio perché la funzione del λόγος sta nel diretto lasciar vedere qualcosa, nel *lasciar apprendere* l’ente, il λόγος può significare *ragione*. E proprio perché, di nuovo, λόγος viene usato non soltanto nel significato di

*verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehen- lassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der Ιὸγοι ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der Ιὸγοι gerade *nicht* als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zu- kommt, und sich mit dieser These überdies auf *Aristoteles* beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Wahrheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im grie- chischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte Ιὸγοι die a||sqhsij, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine a||sqhsij je auf ihre ||dia zielt, das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Töne. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine noe√n, das schlicht hinse- hende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seien- den als solchen. Dieses noe√n kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, εgnoe√n, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.

Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehenlassens hat, sondern je im Aufweisen auf ein anderes rekuriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthe- sisstruktur die Möglichkeit des Verdeckens. Die »Urteilswahr- heit« aber ist nur der Gegenfall zu diesem Verdecken – d. h. ein *mehrfach fundiertes* Phänomen von Wahrheit. Realismus und Idealismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegrif- fes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer »Ideenlehre« als philosophischer *Erkenntnis* verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.

Und weil die Funktion des Ιὸγοι im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann Ιὸγοι *Ver- nunft* bedeuten. Und weil wiederum Ιὸγοι gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von Ιὸγειν, sondern zugleich in der von

λέγειν ma ugualmente in quello di λεγόμενον (il mostrato [*das Aufgezeigte*] come tale), e poiché questo è null'altro che ἡ ὑποκείμενον (ciò che in ogni interpellare e discutere sta già ogni volta, come semplicemente presente, a *fondamento*), il λόγος, in quanto λεγόμενον, significa fondamento [*Grund*], *ratio*. E infine, poiché λόγος in quanto λεγόμενον può anche significare ciò che è chiamato in questione in quanto qualcosa che diviene visibile mediante la sua relazione a qualcosa, mediante la sua «relazionalità», λόγος assume il significato di *relazione e rapporto*.

§7.23. Questa interpretazione del «discorso apofantico» può bastare per il chiarimento della funzione primaria del λόγος.

legòmenon, das Aufgezeigte als solches, und weil dieses nichts anderes ist als das ὄποκεῖμενον, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum *Grunde* liegt, besagt Ἰὸγοι qua legòmenon Grund, ratio. Und weil schließlich Ἰὸγοι qua legòmenon auch bedeuten kann: das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner »Bezogenheit«, erhält Ἰὸγοι die Bedeutung von *Beziehung* und *Verhältnis*,

Diese Interpretation der »apophantischen Rede« mag für die Verdeutlichung der primären Funktion des Ἰὸγοι zureichen.

## § 7 C

### C - Il concetto preliminare [*Vorbegriff*] di fenomenologia

### C - Der Vorbegriff der Phänomenologie

§7.24. Tenendo concretamente presente il prodotto dell'interpretazione di «fenomeno» e di «logos», salta subito agli occhi l'intima connessione tra ciò che è inteso con questi due termini. L'espressione fenomenologia può essere formulata greicamente: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν però significa ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia significa allora ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell'indagine che si dà il nome di fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata più sopra: «Alle cose stesse!»

§7.25. Quanto al suo senso, perciò, il termine fenomenologia è diverso da designazioni come teologia e simili. Queste denotano gli oggetti della relativa scienza nel loro rispettivo contenuto reale [*Sachhaltigkeit*]. «Fenomenologia» non denota l'oggetto delle sue ricerche, né il termine caratterizza il contenuto reale di tali ricerche. La parola informa esclusivamente sul *come* [Wie] della esibizione e della trattazione del *che cosa* [Was] deve venir trattato in questa scienza. Scienza «dei» fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti *tale* che tutto ciò che di essi è in discussione sia trattato in esibizione [*Aufweisung*] diretta ed in giustificazione [*Ausweisung*] diretta. Il medesimo significato ha l'espressione, sostanzialmente tautologica, «fenomenologia

Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: Ἰὸγεῖν τὰ φαινόμενα; Ἰὸγεῖν besagt aber ἐποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἐποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: »Zu den Sachen selbst!«

Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein anderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde theologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription bedeutet hier nicht

descrittiva». Qui descrizione non ha affatto il significato di un procedimento del genere di quello impiegato, ad esempio, dalla morfologia botanica. L'espressione ha di nuovo un senso proibitivo: tener lontano ogni determinare non giustificante [*nicht ausweisendes Bestimmen*]. Il carattere della descrizione stessa, il senso specifico del λόγος, potrà esser fissato prima di tutto soltanto muovendo dalla «realtà» [*Sachheit*, lett.: "cosità"] di ciò che deve essere «descritto», che deve cioè essere condotto a determinatezza scientifica nel modo di incontro di fenomeni. Formalmente, il significato del concetto formale e ordinario di fenomeno autorizza a chiamare fenomenologia ogni esibizione dell'ente così com'esso si manifesta in se stesso.

§7.26. In riferimento a che cosa il concetto formale di fenomeno deve ora essere deformalizzato in concetto fenomenologico, e come questo si distingue dal concetto ordinario? Che cos'è [*Was*] ciò che la fenomenologia deve «lasciar vedere»? Che cos'è [*Was*] ciò che, in un senso eminente [*in einem ausgezeichneten Sinne*], deve venir chiamato «fenomeno»? Che cosa [*Was*], per sua essenza, è *necessariamente* tema di una esibizione *esplicita* [*ausdrueckliche Aufweisung*]? Manifestamente, ciò che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, ciò che, rispetto a ciò che innanzi tutto e per lo più si manifesta, è *nascosto* [*verborgen*], ma è al contempo ciò che appartiene essenzialmente a ciò che innanzitutto e per lo più si manifesta, in modo tale da costituirne il senso o fondamento.<sup>17a</sup>

§7.27. Ma ciò che [*Was*], in un senso eccellente [*in einem ausnehmenden Sinne*], resta *nascosto* [*verborgen*] o ricade di nuovo nell'*occultamento* [*Verdeckung*] o si manifesta solo in modo «*distorto*» [*»verstellt«*], non è questo o quell'ente, ma, come le considerazioni precedenti hanno mostrato, l'*essere* dell'ente. Esso può essere occultato così ampiamente che esso cade nell'oblio e la domanda su di lui e sul suo senso viene a mancare. Pertanto, ciò che [*Was*], in un senso eminente [*in einem ausgezeichneten Sinne*] esige per il suo più proprio contenuto reale [*Sachgehalt*] di diventare fenomeno, la fenomenologia lo ha tematicamente «afferrato» quale oggetto.

§7.28. Fenomenologia è modo di accesso a, modo di determinazione giustificante di, ciò che [*Was*] deve costituire il tema dell'ontologia. *Ontologia è possibile soltanto*

ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie – der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann al-lererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, was »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.

Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden und wie unterscheidet sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdruecklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänome-

come fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende, come manifestantesi, l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. E il manifestarsi [*das Sichzeigen*] non è un casuale manifestarsi, e nient'affatto qualcosa come apparire [*Erscheinen*]. L'essere dell'ente non può assolutamente essere qualcosa «dietro» cui stia ancora qualcosa «che non appare».

§7.29. «Dietro» i fenomeni della fenomenologia non c'è essenzialmente nient'altro, ma ciò che deve divenire fenomeno può ben essere nascosto. È proprio perché i fenomeni, innanzi tutto e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia. Esser-occultato [*Verdecktheit*] è il controconcetto [*Gegenbegriff*] di «fenomeno».

§7.30. I modi del possibile esser-occultato dei fenomeni sono diversi. In primo luogo il fenomeno può esser occultato nel senso che esso è come tale ancora *non scoperto*. Della sua sussistenza non si ha né conoscenza né ignoranza.<sup>13</sup> Ma un fenomeno può essere anche *ricoperto* [*verschüttet*]. Sta in ciò: esso era un tempo scoperto, ma ricadde successivamente nell'occultamento. Quest'ultimo può diventare totale; di regola però accade che quel che era prima scoperto risulta ancora visibile, benché solo come parvenza [*Schein*]. Senonché, quanta parvenza, altrettanto «essere» [*Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«*]. Questo occultamento nel senso di «distorsione» è il più frequente e il più pericoloso, perché qui le possibilità dell'inganno e dello sviamento sono particolarmente ostinate. Strutture d'essere (e relativi concetti) disponibili, ma velate quanto al loro suolo d'origine [*Bodenständigkeit*], possono rivendicare il proprio diritto forse all'interno di un «sistema». Grazie alla loro esser costruttivamente agganciate ad un sistema, esse possono spacciarsi per qualcosa di «chiaro», che non ha bisogno di ulteriore giustificazione, e può perciò servire come punto di avvio di un processo deduttivo progrediente.

§7.31. Comunque inteso — nel senso di nascondimento [*Verborgenheit*], ricoprimento [*Verschüttung*] o distorsione [*Verstellung*] — l'occultamento [*Verdeckung*] ha di nuovo una duplice possibilità. Ci sono occultamenti casuali e occultamenti necessari, cioè tali da radicarsi nel modo di sussistere di ciò che è scoperto. Ogni concetto e principio fenomenologico attinto originariamente è esposto, in quanto asserzione comunicata, alla possibilità della degenerazione [*Entartung*].

nologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

»Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«.

Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wengleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«. Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind. Die verfügbaren, aber in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen und deren Begriffe beanspruchen vielleicht innerhalb eines »Systems« ihr Recht. Sie geben sich auf Grund der konstruktiven Verklammerung in einem System als etwas, was weiterer Rechtfertigung unbedürftig und »klar« ist und daher einer fortschreitenden Deduktion als Ausgang dienen kann.

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden

Viene trasmesso in una comprensione vuota, perde il proprio suolo d'origine [*Bodenständigkeit*] e diventa una tesi astratta [*freischwebend*, lett.: «sospesa per aria»]. La possibilità dello sclerotizzarsi e del perdere di «presa» di ciò che originariamente l'aveva è insita anche nel lavoro concreto della fenomenologia. E la difficoltà di questa ricerca sta proprio nel renderla critica verso se stessa in un senso positivo.

§7.32. Agli oggetti della fenomenologia, il modo di incontro dell'essere e delle strutture d'essere nel *modus* del fenomeno deve in primo luogo essere *strappato*. Perciò, il *punto di partenza* [Ausgang] dell'analisi, così come l'*accesso* [Zugang] al fenomeno, e il *passaggio* [Durchgang] attraverso gli occultamenti predominanti richiedono una peculiare assicurazione metodologica. Nell'idea dell'afferramento e della esplicazione «originari» ed «intuitivi» dei fenomeni c'è proprio il contrario dell'ingenuità di un casuale, «immediato» e pacifico «star a guardare».

§7.33. Sulla base del concetto preliminare [*Vorbegriff*] di fenomenologia che abbiamo delimitato, possono ora esser fissati nel loro significato anche i termini «fenomenico» e «fenomenologico». «Fenomenico» è detto ciò che [*was*] nel modo di incontro del fenomeno è dato ed esplicabile; perciò si parla di strutture fenomeniche. Per «fenomenologico» si intende invece tutto ciò che appartiene al modo di esibizione [*Aufweisung*] e di esplicazione, e ciò che costituisce la concettualità richiesta da questa ricerca.

§7.34. Poiché fenomeno, in senso fenomenologico, è sempre e soltanto ciò che [*was*] costituisce essere, ma essere è ogni volta essere dell'ente, per giungere a mettere lo scoperto l'essere, c'è prima bisogno di una corretta presentazione dell'ente. Questo si deve parimenti manifestare nella modalità di accesso che è genuinamente propria di esso. In tal modo, diviene fenomenologicamente rilevante il concetto ordinario di fenomeno. Il compito preliminare [*Voraufgabe*] di un'assicurazione «fenomenologica» dell'ente esemplare come punto di partenza per l'analitica autentica è già sempre predelineato muovendo dal fine di questa analitica stessa.

§7.35. Considerata materialmente [*sachhaltig genommen*], la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente: ontologia. Nel corso dei chiarimenti che abbiamo dati circa i compiti dell'ontologia, risultò la necessità di una

These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der Idee der »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, »unmittelbaren« und unbedachten »Schauens«.

Auf dem Boden des umgrenzten Vorbegriffes der Phänomenologie können nun auch die Termini »phänomenal« und »phänomenologisch«, in ihrer Bedeutung fixiert werden. »Phänomenal« wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist; daher die Rede von phänomenalen Strukturen. »Phänomenologisch« heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begrifflichkeit ausmacht.

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch

ontologia fondamentale [Fundamentalontologie], che ha a tema l'ente ontologico-onticamente eminente, l'Esserci, in modo da portarsi di fronte al problema cardinale, la domanda sul senso dell'essere in generale.<sup>18n</sup> Dall'indagine stessa risulterà: il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione [Auslegung]. Il λόγος (*logos*) della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'ἑρμηνεύειν (*ermenèuein*), per il tramite del quale l'autentico senso d'essere e le strutture fondamentali del suo proprio essere vengono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è *ermeneutica* nel significato originario della parola, secondo il quale essa designa il lavoro di interpretazione. Poiché però, attraverso lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale, viene prodotto l'orizzonte di ogni indagine ontologica ulteriore concernente l'ente difforme dall'Esserci, questa ermeneutica è «ermeneutica» anche nel senso della elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica. E infine, poiché l'Esserci vanta il primato ontologico rispetto ad ogni essente (in quanto ente avente la possibilità dell'esistenza), l'ermeneutica, nella sua qualità di interpretazione dell'essere dell'Esserci, acquista un terzo senso specifico (che, filosoficamente parlando, è *primario*), quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza. Pertanto in questa ermeneutica, che elabora ontologicamente la storicità dell'Esserci quale condizione ontica della possibilità della storiografia, getta le sue radici ciò che può esser detto «ermeneutica» solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito.

§7.36. L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua «universalità» è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice.*<sup>19n</sup> La trascendenza dell'essere dell'Esserci è eminente perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* più radicale. Ogni aprimento dell'essere in quanto transcendens è conoscenza *trascendentale*. *La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è veritas transcendentalis.*

ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der IÒgoj der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἑρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleitetweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.* Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individualisation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*

§7.37. L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia stessa nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*,<sup>20n</sup> ha fissato il capo del filo conduttore di ogni domandare filosofico nel punto da cui tale domandare *salta fuori* ed in cui è *risospinto*.

§7.38. Le ricerche che seguono sono state possibili solo sulla base posta da Edmund Husserl, con le cui *Ricerche logiche* la fenomenologia fece irruzione. Le discussioni del concetto preliminare [*Vorbegriff*] di fenomenologia indicano che l'essenziale per essa non sta nell'esser realmente effettiva come «corrente» filosofica.<sup>21n</sup> Più in alto della realtà effettiva sta la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità.<sup>14</sup>

§7.39. Per quanto concerne la goffaggine e la «ineleganza» di espressione delle analisi che seguono, si può aggiungere che un conto è informare sull'*ente* raccontando, e un altro è cogliere l'ente nel suo *essere*. Per questa seconda impresa mancano non solo la maggior parte delle parole, ma, prima di tutto, la «grammatica». Se ci è lecito richiamare precedenti analisi sull'essere, impareggiabili quanto al loro livello, si paragonino le sezioni ontologiche del Parmenide di Platone o il quarto capitolo del settimo libro della *Metafisica* di Aristotele con qualche passo narrativo di Tuciddide, e si vedrà quale sforzo inaudito fu richiesto ai greci dai loro filosofi in fatto di formulazioni linguistiche. Quando le forze siano essenzialmente inferiori e, per di più, l'ambito ontologico da esplorare assai più arduo di quello che fu pre-dato ai greci, è inevitabile che crescano anche la prolissità della elaborazione concettuale e la durezza dell'espressione.

Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

## § 8

### § 8 Schema dell'opera

Il problema del senso dell'essere è il più universale e il più vuoto; ma esso, nel contempo, porta con sé la possibilità della propria più radicale individuazione in ogni singolo Esserci.<sup>22n</sup> Il raggiungimento del concetto fondamentale di «essere» e lo schizzo dell'apparato concettuale che esso richiede in sede ontologica con le sue necessarie varianti abbisognano di un filo conduttore concreto. L'universalità del concetto di essere non contrasta con il carattere «specifico» della ricerca, cioè non impedisce di raggiungere tale concetto lungo la via dell'interpretazione specifica di un determinato ente, l'Esserci, in cui dev'essere reperito l'orizzonte della

comprensione e dell'interpretazione possibile dell'essere. Ma questo ente stesso è in sé «storico», cosicché l'illuminazione ontologica più propria di questo ente diviene necessariamente un'interpretazione «storiografica».

L'elaborazione del problema dell'essere si ripartisce così in due compiti a cui corrisponde l'articolazione del trattato in due parti:

Prima parte L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità [Zeitlichkeit] e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere.

Seconda parte Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità [Temporalität].

La prima parte si suddivide in tre sezioni:

1 – L'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio.

2 – Esserci e temporalità [Zeitlichkeit].

3 – Tempo e essere.<sup>23n</sup>

La seconda parte è a sua volta tripartita:

1 – La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità [Temporalität].

2 – Il fondamento ontologico del cogito sum di Cartesio e l'assunzione dell'ontologia medioevale nella problematica della res cogitans.

3 – La trattazione di Aristotele sul tempo come discriminazione della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica.

## PRIMA PARTE

### L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità<sup>24n</sup> e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere<sup>25n</sup>

## PRIMA SEZIONE

### LA ANALISI FONDAMENTALE PREPARATORIA DELL'ESSERCI

L'ente interrogato per primo nel problema del senso dell'essere è l'ente che ha il carattere dell'Esserci. L'analitica esistenziale preparatoria (*vorbereitende*) richiede, per il suo particolare carattere, un'esposizione preliminare e una delimitazione rigorosa rispetto a ricerche apparentemente parallele ad essa (capitolo I). Tenendo ferma l'impostazione della ricerca già stabilita, bisogna chiarire una struttura fondamentale dell'Esserci: l'essere-nel-mondo (capitolo II). Questo «a priori» dell'interpretazione dell'Esserci non è una determinazione ottenuta mediante l'aggiunta di singoli momenti, è bensì una struttura originariamente e costantemente intera. Essa permette tuttavia prospettive diverse di analisi dei momenti che la costituiscono. Tali momenti sono da distinguere fenomenicamente avendo costantemente lo sguardo rivolto all'intero ogni volta antecedente di questa struttura: Il mondo nella sua mondità (capitolo III); l'essere-nel-mondo come con-essere ed esser-se-stesso (capitolo IV); l'in-essere come tale (capitolo V). Sulla base dell'analisi di questa struttura fondamentale sarà possibile una indicazione provvisoria (*vorläufige Anzeige*) dell'essere dell'Esserci. Il suo senso esistenziale è la Cura (capitolo VI).

## CAPITOLO PRIMO

### ESPOSIZIONE DEL COMPITO DI UNA ANALISI PREPARATORIA (*VORBEREITENDE ANALYSE*) DELL'ESSERCI

#### § 9

##### § 9 Il tema dell'analitica dell'Esserci

##### § 9. Das Thema der Analytik des Daseins

§9.1. L'ente che ci siamo proposti di analizzare lo siamo ogni volta noi stessi;<sup>26n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: ogni volta "io". L'essere di questo ente è *ogni volta mio*. Nell'essere che è proprio di esso, questo ente stesso si rapporta al proprio essere.<sup>27n</sup> Come ente di questo essere, esso è rimesso (*überantwortet*, "affidato") al suo aver-da-essere.<sup>15</sup> L'essere<sup>28n</sup> è ciò che, per questo ente, è ogni volta in gioco (*es geht um...*, "si tratta", "ne va"). Da questa caratterizzazione dell'Esserci derivano due ordini di conseguenze:

§9.2. 1) L'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere.<sup>29n</sup> Il "che cosa" [*Was-sein*] (*essentia*) di questo ente, ammesso che se ne possa parlare, dev'essere inteso a partire dal suo essere (*existentia*). Ma il compito ontologico è

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des Daseins ergibt sich ein Doppelpes:

1) Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade

proprio quello di mostrare che, se noi scegliamo per l'essere di questo ente la denominazione "esistenza", questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia*. Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come *essersimplicemente-presente* (Vorhandensein), modo di essere, questo, non spetta per essenza ad un ente che ha il carattere dell'Esserci. Eviteremo confusioni, usando al posto di *existentia* sempre l'espressione interpretativa "semplice-presenza", ed attribuendo invece l'esistenza, come determinazione d'essere, esclusivamente all'Esserci.

§9. 3. L'«essenza» dell'Esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri evidenziabili in questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, «avente l'aspetto» di essere così o così, ma sono ogni volta soltanto modi d'essere per esso possibili, e null'altro. Ogni esser-così-e-così determinato, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò il termine «Esserci», con cui designiamo tale ente, esprime, non già il che-cosa (come espressioni quali "tavolo", "albero", "casa") bensì l'essere<sup>30n</sup>

§9. 4. 2) L'Essere di cui si tratta (darum es geht, "di cui ne va") per questo ente nel suo essere, è ogni volta mio. L'Esserci non è perciò afferrabile ontologicamente come un caso particolare o un esemplare di un genere dell'ente in quanto semplicemente-presente. Per un ente siffatto il suo essere è «indifferente»; esso, più precisamente, «è» tale che, per esso, il suo essere non può risultare né indifferente né non indifferente. Il discorso che chiama in causa l'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-ogni-volta-mio (*Jemeinigkeit*), propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale*: «io sono», «tu sei». <sup>31n</sup>

§9. 5. E, di nuovo, l'Esserci è mio ogni volta in questa o quella maniera di essere. L'Esserci ha già sempre (*schon immer*) in qualche modo deciso in quale maniera sia ogni volta mio. L'ente per il quale nel suo essere si tratta di questo essere stesso, si rapporta al suo essere in quanto sua più propria possibilità. L'Esserci è ogni volta la sua possibilità, ed esso non la «ha» soltanto nel modo di una proprietà (*eigenschaftlich*) alla stregua di un ente semplicemente-presente. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente ogni volta la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o «scegliersi», possedersi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o possedersi solo «apparentemente». Ma esso, in tanto può

die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann; *existentia* besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel *existentia* immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an die- sem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vor- handenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeich- nen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.

2) Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein »gleichgültig«, genau besehen, es »ist« so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: »ich bin«, »du bist«

Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in wel- cher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich

aver perduto se stesso o non essersi ancora posseduto, in quanto è per essenza la possibilità dell'esser *autentico* (*eigentliches*, "proprio"), cioè di diventare proprio (*zueigen*). Entrambi i modi di essere della *autenticità* (*Eigentlichkeit*) e della *inautenticità* (*Uneigentlichkeit*) – queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto – si fondano nel fatto che l'Esserci è come tale determinato dall'esser-ogni-volta-mio. L'inautenticità dell'Esserci non importa però un «minor» essere o un grado «inferiore» di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, secondo la sua forma concreta più piena, nella sua operosità e vivacità, e nella sua capacità di interessarsi e di godere.

§9. 6. Questi due caratteri dell'Esserci, il primato dell'«*existentia*» sull'essentia e l'esser-ogni-volta-mio, indicano (*zeigen...an*) già che un'analitica di questo ente si trova innanzi a un campo fenomenale del tutto particolare. Questo ente non ha e non può mai avere il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente-presente nel mondo. Perciò non può nemmeno essere presentato tematicamente nel modo in cui è dato qualcosa di semplicemente presente. La corretta presentazione (*die rechte Vorgabe*) di esso è un'operazione così poco ovvia, che la sua determinazione costituisce una parte essenziale dell'analitica ontologica di questo ente. Dall'attuazione sicura della giusta presentazione di questo ente dipende la possibilità di arrivare o no alla comprensione dell'essere che gli è proprio. Per quanto l'analisi sia provvisoria, essa esige l'assicurazione della giusta impostazione.

§9. 7. L'Esserci si determina come ente ogni volta a partire da una possibilità che egli stesso è e che, nel suo essere, in qualche modo comprende. Questo è il senso formale della costituzione dell'esistenza dell'Esserci. E qui sta, per l'interpretazione *ontologica* di questo ente, l'indicazione a svolgere la problematica del suo essere<sup>32n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: meglio: della sua comprensione dell'essere partendo dall'esistenzialità della sua esistenza. Ma ciò non può significare: costruire l'Esserci in base a una possibile idea concreta di esistenza. L'interpretazione dell'Esserci non deve prendere le mosse da ciò che differenzia un modo di esistere particolare, ma deve svelare l'Esserci nel suo indifferente innanzi tutto e per lo più. Questa indifferenza della quotidianità dell'Esserci *non è un nulla*, ma è un carattere fenomenico positivo di questo ente. Ogni esistere è quello che è a partire da questo modo di essere e ritornando ad esso. A

zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.

Die beiden skizzierten Charaktere des Daseins: einmal der Vor-rang der »*existentia*« vor der essentia und dann die Jemeinigkeit zeigen schon an, daß eine Analytik dieses Seienden vor einen eigenartigen phänomenalen Bezirk gestellt wird. Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vor-handenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht. Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes.

Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins. Darin liegt aber für die *ontologische* Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferente-n Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*.

- questa indifferenza quotidiana dell'Esserci diamo il nome di *medietà*.
- §9. 8. Ora, proprio perché la quotidianità media costituisce la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzi tutto, essa fu ed è di continuo *trascurata* nell'esplicazione dell'Esserci. Ciò che è onticamente il più vicino e noto, è ontologicamente il più remoto, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico. Quando Agostino chiede: «Quid autem propinquius meipso mihi?» («che cosa mi è più prossimo di me stesso») e deve rispondere: «Ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii» («Certamente mi sforzo qui e mi sforzo dentro di me: sono diventato per me stesso una terra di difficoltà e di immenso fatica») <sup>16</sup>, ciò non vale solo per l'opacità ontica e preontologica dell'Esserci, ma anche, e in misura ben maggiore, per il compito ontologico non solo di non lasciarsi sfuggire questo ente nel suo modo di essere fenomenicamente più vicino, ma di renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi.
- §9. 9. La quotidianità media dell'Esserci non può però essere presa come un suo semplice «aspetto». Anche in essa, e perfino nel modo della inautenticità, sta a priori la struttura dell'esistenzialità. Anche in essa per l'Esserci si tratta in un determinato modo del suo essere, essere al quale esso si rapporta nel modo della quotidianità media, sia pure soltanto nel modo della fuga *dinanzi* a se stesso dell'*oblio* di sé.
- §9. 10. L'esplicazione dell'Esserci nella sua quotidianità media non offre però solo strutture medie nel senso di approssimative e vaghe. Ciò che è onticamente nel modo della medietà può essere compreso ontologicamente in strutture pregnanti, che non sono strutturalmente diverse dalle determinazioni ontologiche proprie dell'essere *autentico* dell'Esserci.
- §9. 11. Tutti gli esplicati che scaturiscono dall'analitica dell'Esserci sono ottenuti guardando alla sua struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base alla esistenzialità, diamo ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di *esistenziali*. Essi vanno tenuti rigorosamente distinti dalle *categorie*, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci. L'espressione «categoria» è qui assunta e mantenuta nel suo significato ontologico primario. L'ontologia antica ha come terreno esemplare della sua interpretazione dell'essere l'ente che si incontra all'interno del mondo. Quale modo di accesso a
- Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen*. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene. Wenn *Augustinus* fragt: Quid autem propinquius meipso mihi? und antworten muß: ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii<sup>1</sup>, dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlen, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.
- Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.
- Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit *ist*, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigentlichen* Seins des Daseins nicht unterscheiden.
- Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das noe/n bzw. der Iōgoj. Darin begegnet das

questo ente vige il νοεῖν (*noein*, “pensare”) o il λόγος (*logos*, “discorso”). È in questi che l’ente si fa incontro. Ma l’essere di questo ente deve rendersi accessibile in un λέγειν [*leghein*, “discorrere”] (lasciar vedere) eminente (*ausgezeichnet*), in modo che questo essere si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è, e in come è, già in ogni ente. Il κατηγορεῖσθαι (*kategorèisthai*) è il preliminare chiamare in causa l’essere nel discorrere (λόγος) dell’ente. Esso significa in senso ordinario: accusare pubblicamente, dire qualcosa in faccia a qualcuno davanti a tutti. Impiegato ontologicamente, il termine significa: dire in faccia all’ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere. Ciò che in questo vedere è visto e visibile sono le κατηγορίαι (*kategoríai*). Esse abbracciano le determinazioni a priori dell’ente che nel λόγος è interpellato e discusso in modi diversi. Esistenziali e categorie sono le due possibilità fondamentali dei caratteri d’essere. L’ente ad esse rispettivamente corrispondente richiede un modo rispettivamente diverso di interrogazione: l’ente è un *chi* (esistenza) o un *che cosa* (semplice-presenza nel significato più lato). L’esame della connessione fra queste due modalità dei caratteri d’essere è possibile solo a partire dalla delucidazione dell’orizzonte del problema dell’essere.

- §9. 12. Nell’introduzione abbiamo già accennato a come l’analitica esistenziale dell’Esserci implichi anche un compito la cui urgenza è a malapena inferiore a quella della stessa domanda dell’essere: il disoccultamento di *quell’* a priori che deve essere reso visibile, rende possibile la discussione filosofica del seguente problema: «Che cos’è l’uomo?» L’analitica esistenziale dell’Esserci precede ogni psicologia, ogni antropologia, e soprattutto ogni biologia. Nella sua delimitazione rispetto a queste ricerche possibili intorno all’Esserci, il tema dell’analitica non potrà che acquistare una definizione ancora più precisa. Con ciò la sua necessità risulterà ancora più rigorosamente dimostrata.

Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten  $\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$  (sehen lassen) faßbar werden so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) des Seienden ist das  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\sigma\kappa\alpha\iota$ . Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\iota$ . Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden.

In der Einleitung wurde schon angedeutet, daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muß, soll die Frage, »was der Mensch sei«, philosophisch erörtert werden können. Die existenziale Analytik des Daseins liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit läßt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen

## § 10

### § 10 Delimitazione dell’analitica esistenziale rispetto all’antropologia, alla psicologia e alla biologia

Dopo un primo schizzo positivo del tema di una ricerca, è sempre di grande importanza la sua determinazione negativa, anche se le discussioni intorno a ciò che non deve esser fatto divengono facilmente infruttuose. Ci proponiamo ora di mostrare che le ricerche e le indagini che sono state finora condotte mirando all’Esserci,<sup>33n</sup> a prescindere dalla loro fruttuosità materiale, hanno fallito l’autentico problema *filosofico* e che, quindi, fin che persistono in questo errore, non *possono*, in linea generale, pretendere di raggiungere ciò a cui

in fondo mirano. Le delimitazioni dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia non vanno oltre la questione fondamentale ontologica. In sede «epistemologica» queste delimitazioni risultano necessariamente insufficienti, non foss'altro perché la struttura scientifica di queste discipline (non però la «scientificità» di coloro che ne promuovono il progresso) oggi si è fatta sempre più problematica e abbisogna di nuovi impulsi che debbono scaturire dalla problematica ontologica.

In prospettiva storica, l'intento dell'analitica esistenziale può essere chiarito così: Cartesio, a cui si attribuisce con la scoperta del cogito sum l'avvio della problematica filosofica moderna, indagò entro certi limiti il cogitare dell'ego. Per contro lasciò del tutto indiscusso il *sum*, benché lo presenti come non meno originario del cogito. L'analitica pone il problema ontologico dell'essere del *sum*. Solo quando questo sarà determinato, risulterà comprensibile anche il modo di essere delle *cogitationes*.

Senonché, questa esemplificazione storica che illustra l'intento dell'analitica è fuorviante. Uno dei primi compiti dell'analitica sarà dimostrare che, se si muove da un io o da un soggetto già dati, non si coglie affatto il contenuto fenomenico dell'Esserci. Ogni idea di «soggetto», quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare di fondo, è ancora *ontologicamente* partecipe del principio del *subjectum* (ὄποκειμένον), anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria dell'«anima come sostanza» e la «reificazione della coscienza». Affinché sia possibile chiedersi che cosa si intenda positivamente quando si parla di un essere del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzi tutto aver mostrato la provenienza ontologica della cosità come tale. Quelle espressioni denotano infatti altrettante cerchie determinate di fenomeni suscettibili di «elaborazione», mentre il loro uso va di pari passo con una singolare indifferenza rispetto alla questione dell'essere dell'ente così designato. Non è quindi per un capriccio terminologico che evitiamo questi termini (come, del resto, le espressioni «vita» e «uomo») quando vogliamo denotare l'ente che noi stessi siamo.

D'altra parte, la tendenza genuina di ogni seria «filosofia della vita» scientifica (dire «filosofia della vita» è come dire «botanica delle piante») implica la tendenza a una comprensione dell'essere dell'Esserci.<sup>34n</sup> Bisogna però notare che in essa manca, e qui sta la sua radicale insufficienza, la problematizzazione ontologica della «vita» stessa in quanto modo di essere.

Le indagini di W. Dilthey sono costantemente animate dal problema della «vita». Egli cerca di comprendere le «esperienze vissute» di questa «vita» nella loro connessione di struttura e di sviluppo a partire dalla totalità di questa vita stessa. Ciò che la sua «psicologia intesa come scienza dello spirito» contiene di filosoficamente rilevante non va cercato nel fatto che essa non è più fondata su elementi o atomi psichici e non tende più a costruire la vita psichica mediante un processo compositivo, e mira invece al «tutto della vita» e alle «forme», ma piuttosto nel fatto che in tutto ciò egli stava andando prima di ogni altra cosa al problema della «vita». Certamente proprio qui si rivelano nel modo più netto anche i limiti della sua problematica e dell'apparato concettuale in cui il suo pensiero dovette esprimersi. Questi limiti sono propri, oltre che di Dilthey e di Bergson, di tutte le correnti del «personalismo» da loro derivanti e di tutte le tendenze orientate nel senso di una antropologia filosofica. Anche l'interpretazione fenomenologica della personalità, benché decisamente più radicale e perspicua, non si porta nella dimensione del problema dell'essere dell'Esserci. Nonostante la diversità di impostazione, di procedimento e di orientamento ideologico (*weltanschaulich*), le interpretazioni della personalità di Husserl e di Scheler concordano in ciò che hanno di negativo. Esse non pongono più il problema dell'«essere della persona» stesso. Come esempio scegliamo l'interpretazione di Scheler, non soltanto perché essa è editorialmente accessibile, ma anche perché Scheler pone esplicitamente l'accento sull'essere della persona come tale e tenta di determinarlo delimitando l'essere specifico dell'atto rispetto ad ogni entità «psichica». Secondo Scheler, la persona non può mai esser concepita come cosa o sostanza; essa «è piuttosto l'unità immediatamente convissuta delle esperienze vissute e non una cosa semplicemente pensata come retrostante ed esteriore all'immediatamente vissuto».<sup>19</sup> La persona non ha un essere affine a quello delle cose e delle sostanze. Inoltre l'essere della persona non può risolversi nell'esser un soggetto di atti razionali aventi certe leggi.

La persona non è né cosa né sostanza né oggetto. Viene così posto l'accento sulla stessa questione cui Husserl<sup>20</sup> allude quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quella delle cose naturali. Scheler attribuisce agli atti le medesime caratteristiche della persona. «Un atto non è mai anche oggetto, perché appartiene all'essenza dell'essere degli atti di esser esperiti solo nel loro compimento e di esser dati solo nella riflessione.»<sup>21</sup> Gli atti sono qualcosa di non psichico. L'essenza della persona implica che essa esista soltanto nel compimento degli atti intenzionali, dunque per essenza essa non è mai oggetto. Ogni oggettivazione psichica e quindi ogni concezione degli atti come qualcosa di psichico equivalgono a una spersonalizzazione. La persona è data in ogni caso come esecutrice di atti intenzionali, raccolti in una unità di senso. L'essere psichico non ha dunque nulla a che fare con l'essere della persona. Gli

atti vengono compiuti; la persona è compittrice di atti. Ma qual è il senso ontologico del «compiere»? Come dev'essere determinato, in termini ontologicamente positivi, il modo di essere della persona? La disamina critica non può però arrestarsi a questo punto. Il problema investe l'essere totale dell'uomo, essere che è solitamente inteso come unità di corpo-anima-spirito. A loro volta corpo, anima, spirito possono denotare ambiti di fenomeni tematicamente disgiungibili in vista di determinate ricerche. Entro certi limiti la loro determinazione ontologica può esser trascurata. Ma quando si pone il problema dell'essere dell'uomo, non è possibile determinare questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima, lo spirito, che, oltre tutto, debbono ancora essere a loro volta determinati. E anche un tentativo di indagine ontologica del genere sarebbe costretto a presupporre un'idea dell'essere del rispettivo tutto. In realtà ciò che deforma o svia il problema fondamentale dell'essere dell'Esserci è il costante predominio dell'antropologia antica e cristiana, i cui insufficienti fondamenti ontologici sono sfuggiti anche al personalismo e alla filosofia della vita. L'antropologia tradizionale implica:

1) La definizione dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον, nel senso di animal rationale, animale razionale. Il modo di essere dello ζῷον è qui inteso nel senso di semplice-presenza e di accadimento; il λόγος è inteso come una dotazione più elevata il cui modo di essere è non meno oscuro di quello dell'ente così composto.

2) L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere e dell'essenza dell'uomo è di ordine teologico: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.<sup>22</sup> L'antropologia teologico-cristiana ricava da qui, e dalla contemporanea accettazione della definizione antica, una interpretazione di quell'essere che noi diciamo uomo. Non diversamente dall'essere di Dio, anche l'essere dell'ens finitum è interpretato ontologicamente coi mezzi offerti dall'ontologia antica. Nel corso dell'età moderna la definizione cristiana fu deteologizzata. Ma l'idea della «trascendenza», secondo cui l'uomo è qualcosa che tende al di là di sé, ha le sue radici nella dogmatica cristiana della quale non si vorrà certo dire che abbia sempre posto il problema ontologico dell'essere dell'uomo. Questa idea di trascendenza, per cui l'uomo è qualcosa di più di un essere intelligente, ha esercitato la sua influenza sotto forme diverse. La sua origine può esser documentata da queste citazioni: «His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetent, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem».<sup>23</sup> «Che l'uomo guardi verso l'alto, verso Dio e la sua parola, dimostra chiaramente che per la sua natura è nato vicino a Dio, che gli assomiglia e può rapportarsi a lui; il che, senza dubbio, deriva dal fatto che egli è stato creato a immagine di Dio.»<sup>24</sup>

Le origini principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, indicano che nel definire l'essenza dell'ente «uomo» si è dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente-presente comune a tutte le altre cose create. Questi due fili conduttori si intrecciano nell'antropologia moderna con la impostazione metodica che prende le mosse dalla res cogitans, dalla coscienza, dal complesso delle esperienze vissute. Ma poiché anche le cogitationes restano ontologicamente indeterminate, e cioè, di nuovo, sono assunte in modo implicitamente «ovvio» come qualcosa di «dato», il cui «essere» non suscita problema alcuno, la problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi.

Lo stesso dicasi della psicologia, le cui tendenze antropologiche sono oggi innegabili. La mancanza di fondamento ontologico non può esser surrogata dall'inserimento dell'antropologia e della psicologia in una biologia generale. Per quanto concerne le sue possibilità di comprensione e di interpretazione, la biologia, in quanto «scienza della vita», è fondata nell'ontologia dell'Esserci, anche se non esclusivamente in essa. La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci. L'ontologia della vita si compie solo in base a un'interpretazione privativa. Essa determina ciò che dev'essere in modo che qualcosa come il solo-vivere possa essere. Il vivere non è né semplice-presenza pura né Esserci. Da parte sua, l'Esserci non può mai esser definito ontologicamente come un vivere (ontologicamente indeterminato) a cui si aggiunga, oltre al vivere, qualcos'altro ancora.

Ponendo in evidenza il fatto che antropologia, psicologia e biologia non danno una risposta precisa e ontologicamente fondata al problema del modo di essere di quell'ente che noi stessi siamo, non si intende giudicare il lavoro concreto di queste discipline. D'altra parte, deve essere costantemente tenuta viva la consapevolezza che questi fondamenti ontologici non possono essere ricavati successivamente dal materiale empirico per via ipotetica, perché essi «ci» sono già anche quando il materiale empirico è in via di raccoglimento. Che l'indagine positiva non veda questi fondamenti e li assuma come ovvii, non prova che essi non fungano da base e che non siano problematici in un senso più radicale di quello proprio di qualsivoglia tesi della scienza positiva.

## § 11

§ 11 *L'analitica esistenziale e l'interpretazione dell'Esserci primitivo. Le difficoltà di raggiungere un «concetto naturale del mondo»*

L'interpretazione dell'Esserci nella sua quotidianità non coincide però con la descrizione di uno stadio primitivo dell'Esserci le cui nozioni ci siano fornite empiricamente dall'antropologia. La quotidianità non coincide con la primitività. La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'Esserci che gli è proprio anche quando, e soprattutto quando, si muove nelle culture più evolute e differenziate. D'altra parte, anche l'Esserci primitivo ha le sue possibilità di essere non quotidiano, così come ha la sua specifica quotidianità. L'orientamento dell'analisi dell'Esserci sulla «vita dei popoli primitivi» può avere un significato metodologico positivo nella misura in cui i «fenomeni primitivi» sono spesso meno coperti e complicati da un'autointerpretazione già ampia dell'Esserci in questione. L'Esserci primitivo parla spesso più direttamente perché è immedesimato originariamente nei «fenomeni» (presi in senso prefenomenologico). Un'attrezzatura concettuale che a noi appare forse non scaltrita e rozza può dare un contributo positivo alla enucleazione genuina delle strutture ontologiche dei fenomeni.

Ma finora le informazioni sui primitivi ci sono state fornite dall'etnologia. E questa, già nel «reperimento» iniziale del materiale, nella cernita e nella elaborazione di esso, si muove entro determinati concetti precostituiti e determinate interpretazioni dell'Esserci umano in generale. Resta indeciso se debba essere la psicologia comune, oppure la psicologia scientifica e la sociologia che l'etnologo porta con sé, a offrire la garanzia scientifica della adeguata possibilità di accesso, di interpretazione e di comunicazione dei fenomeni in questione. Troviamo anche qui la stessa situazione riscontrata nelle precedenti discipline. Anche l'etnologia presuppone già il filo conduttore di una sufficiente analitica dell'Esserci. Ma poiché le scienze positive non «possono» né debbono attendere il lavoro ontologico della filosofia, lo svolgimento dell'indagine non si compirà nella forma del «progresso», bensì in quella della ripetizione e della purificazione, ontologicamente più trasparente, di quanto è stato scoperto onticamente.<sup>26</sup>

Per facile che sia la distinzione formale della problematica ontologica dalla ricerca ontica, l'esecuzione e soprattutto l'impostazione dell'analitica esistenziale dell'Esserci non sono prive di difficoltà. Nel suo compito è presente un'aspirazione che tormenta<sup>37a</sup> da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: l'elaborazione dell'idea di un «concetto naturale del mondo». Ad affrontare con successo un compito del genere sembra favorevole la ricchezza oggi disponibile di notizie intorno alle più disparate e remote civiltà e forme dell'Esserci. Ma tutto ciò non è che apparenza. In realtà questa ricchezza di notizie favorisce il disconoscimento del vero problema. Il raffronto sincretistico di tutto con tutto e la tipizzazione non danno di per sé la conoscenza genuina dell'essenziale. La disposizione del molteplice dentro uno schema non garantisce sufficientemente la reale comprensione del contenuto in esso ordinato. Un genuino principio ordinativo ha un suo contenuto reale, che non è reperito mediante le operazioni di ordinamento, ma che è da esse presupposto. Così l'ordinamento delle concezioni del mondo richiede un'idea esplicita del mondo in generale. E se il «mondo» anch'esso è un costitutivo dell'Esserci, l'elaborazione concettuale del fenomeno del mondo richiederà una penetrazione delle strutture fondamentali dell'Esserci.

Le caratterizzazioni positive e le considerazioni negative contenute in questo capitolo miravano a favorire l'esatta comprensione della tendenza e dell'atteggiamento problematico dell'interpretazione che seguirà. L'ontologia può dare solo un contributo indiretto alla promozione delle discipline positive sussistenti. Essa ha per se stessa un fine autonomo, se è vero che, al di là della presa di cognizione dell'ente, è il problema dell'essere il pungolo di ogni ricerca scientifica.

## CAPITOLO SECONDO

### L'ESSERE-NEL-MONDO IN GENERALE COME COSTITUZIONE FONDAMENTALE DELL'ESSERCI

## § 12

§ 12 *Linee fondamentali dell'essere-nel-mondo a partire dall'in-essere come tale*

§ 12. *Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem*

§12.1. Nelle discussioni preliminari (§ 9) abbiamo già messo in evidenza alcuni caratteri ontologici che offriranno una guida sicura all'indagine successiva, ma che solo nel corso della ricerca raggiungeranno la loro concretezza strutturale. L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere. Con ciò è indicato (*angezeigt*) il concetto formale di esistenza. L'Esserci è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'esser-semprè-mio appartiene all'Esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'Esserci esiste sempre in uno di questi modi o nell'indifferenza modale rispetto a essi.

§12.2. Ma queste determinazioni d'essere dell'Esserci debbono ora essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi denominiamo *essere-nel-mondo*. La giusta impostazione dell'analitica dell'Esserci consiste nell'interpretazione di questa costituzione.

§12.3. L'espressione composita «essere-nel-mondo» rivela, già nel suo conio, che ci si riferisce a un fenomeno *unitario*. Questo reperto primario dev'essere visto nell'insieme. Ma la non dissociabilità di elementi componibili non esclude la molteplicità di momenti strutturali che formano questa costituzione. L'analisi del reperto fenomenico indicato (*angezeigt*) con questa espressione consente tre punti di vista. Se lo esaminiamo tenendo preliminarmente ben ferma la totalità del fenomeno, essi possono esser fissati come segue:

- 1) Il «*nel mondo*»; in ordine a questo momento si pone il compito di interrogarsi sulla struttura ontologica del «mondo» e di determinare l'idea della *mondità* come tale (capitolo III di questa sezione).
- 1) L'*ente* che è di volta in volta nel modo dell'essere-nel-mondo. Con esso si cerca ciò che noi chiediamo con la domanda «Chi?». Attraverso una dimostrazione<sup>27</sup> fenomenologica si deve determinare Chi è nel modo della quotidianità media dell'Esserci (capitolo IV di questa sezione).
- 1) L'*in-essere* come tale; bisogna far vedere la costituzione ontologica dell'inessenza (*Inheit*) come tale (capitolo V di questa sezione). La considerazione di ognuno di questi momenti implica nello stesso tempo la

In den vorbereitenden Erörterungen (§ 9) brachten wir schon Seinscharaktere zur Abhebung, die für die weitere Untersuchung ein sicheres Licht bieten sollen, die aber selbst zugleich in dieser Untersuchung ihre strukturelle Konkretion erhalten. Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.

Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung.

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muß im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus. Der mit diesem Ausdruck angezeigte phänomenale Befund gewährt in der Tat eine dreifache Hinbliknahme. Wenn wir ihm unter vorgängiger Festhaltung des ganzen Phänomens nachgehen, lassen sich herausheben:

§12.4. Das »*in der Welt*«; in bezug auf dieses Moment erwächst die Aufgabe, der ontologischen Struktur von »Welt« nachzufragen und die Idee der *Weltlichkeit* als solcher zu bestimmen (vgl. Kap. 3 d. Abschn.).

§12.5. Das *Seiende*, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist. Gesucht wird mit ihm das, dem wir im »Wer?« nachfragen. In phänomenologischer Aufweisung soll zur Bestimmung kommen, wer im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins ist (vgl. Kap. 4 d. Abschn.).

§12.6. Das *In-Sein* als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.). Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein

considerazione di tutti gli altri, ovvero: vedere ogni volta l'intero fenomeno. L'essere-nel-mondo è certamente una costituzione dell'Esserci necessaria a priori, ma è tutt'altro che sufficiente a determinarne esaurientemente l'essere. Prima dell'analisi tematica dei singoli tre fenomeni evidenziati, dobbiamo tentare una caratterizzazione orientativa dell'ultimo di essi.

§12.7. Che cosa significa *in-essere*?

L'espressione in-essere, di primo acchito noi la completiamo con: «nel mondo», e siamo inclini a comprendere siffatto in-essere come un «esser dentro...». Con questo termine si denota il modo d'essere di un ente che è «dentro» un altro, come l'acqua è «dentro» il bicchiere o il vestito «dentro» l'armadio. Con tale «dentro» intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi «nello» spazio rispetto al loro luogo in questo spazio. Acqua e bicchiere, vestito e armadio, sono tutti allo stesso modo «nello» spazio e «in» un luogo. Questo rapporto d'essere può venire esteso; ad esempio: il banco è nell'aula, l'aula è nell'università, l'università è nella città, e così via fino a: il banco è «nello spazio universale». Questi enti, di cui si può così determinare l'esser-l'uno-dentro-l'altro, hanno tutti il modo di essere delle semplici-presenze in quanto sono cose-presenti «all'interno» del mondo. L'esser-presente «in» una cosa-presente, l'esser-compresente con qualcosa che ha il medesimo modo di essere (inteso come un determinato rapporto di luogo) sono caratteri ontologici che noi diciamo categoriali, in quanto propri di enti aventi un modo di essere non conforme all'Esserci.

§12.8. L'in-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) «dentro» un altro ente semplicemente-presente. L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto.<sup>28</sup> «In» deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l'ente che io di volta in volta sono. L'espressione «*bin*», «sono», è connessa a «*bei*», «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo,

Sehen des ganzen Phänomens. Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.

Was besagt *In-Sein*? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein »in der Welt« und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als »Sein in...«. Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das »in« einem anderen ist wie das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank. Wir meinen mit dem »in« das Seinsverhältnis zweier »im« Raum ausgedehnter Seienden zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise »im« Raum »an« einem Ort. Dieses Seinsverhältnis läßt sich erweitern, z. B.: Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zu: Die Bank »im Weltraum«. Diese Seienden, deren »In«-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als »innerhalb« der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein »in« einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet<sup>1</sup>; »in« stammt von *innan-*, wohnen, *habitare*, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »*bin*« hängt zusammen mit »*bei*«; »ich bin« besagt widerum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so

come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere»<sup>38n</sup> come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con... *L'in-essere è perciò l'espressione esistenziale formale dell'essere dell'Esserci*<sup>39n</sup> *che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo.*

§12.9. L'«esser presso» il mondo, nel senso dell'immedesimazione col mondo, senso da chiarire ulteriormente, è un esistenziale fondato nell'in-essere. Poiché in queste analisi ne va della visione di una struttura originaria dell'essere dell'Esserci, struttura secondo il cui contenuto fenomenico debbono essere articolati i concetti ontologici, e poiché questa struttura non è fundamentalmente comprensibile mediante le categorie ontologiche tradizionali, il fenomeno dell'«esser presso» richiede ulteriori chiarimenti. Scegliamo ancora una volta la via della contrapposizione a un rapporto d'essere del tutto diverso, cioè categoriale, che viene però espresso coi medesimi strumenti verbali. Queste chiarificazioni fenomeniche di distinzioni ontologiche, fondamentali ma facilmente confondibili, devono essere *esplicitamente* compiute, anche se si corre il rischio di chiarire ciò che è «ovvio». Lo stato attuale dell'analitica ontologica attesta infatti che noi siamo ancora ben lontani dall'aver sufficientemente «in pugno» queste ovvietà, e tanto più dall'averle interpretate nel loro senso d'essere, lontanissimi poi dal possedere gli adeguati concetti strutturali formulati con sicurezza.

§12.10. L'«esser-presso» il mondo, come esistenziale, non può mai significare qualcosa come l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo. Non c'è qualcosa come un «essere l'uno accanto all'altro» di un ente detto «Esserci» e di un altro detto «mondo». È vero che a volte cerchiamo di esprimere la vicinanza di due semplici-presenze, dicendo, ad esempio: «La tavola sta 'presso' la porta...» «La seggiola 'tocca' la parete». Ma non si può, a rigor di termini, parlare di «toccare»; e non certo perché in fondo un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio fra la sedia e la parete, ma perché la sedia non può toccare la parete per principio, anche nel caso che l'interspazio sia nullo. Il «toccare» presuppone che la parete possa essere incontrata «dalla» sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al

Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Da-seins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*

Das »Sein bei« der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial. Weil es in diesen Analysen um das *Sehen* einer ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins geht, deren phänomenalem Gehalt gemäß die Seinsbegriffe artikuliert werden müssen, und weil diese Struktur durch die überkommenen ontologischen Kategorien grundsätzlich nicht faßbar ist, soll auch dieses »Sein bei« noch näher gebracht werden. Wir wählen wieder den Weg der Abhebung gegen ein ontologisch wesentlich anderes – d. h. kategoriales Seinsverhältnis, das wir sprachlich mit denselben Mitteln ausdrücken. Solche phänomenalen Vergegenwärtigungen leicht verwischbarer fundamentaler ontologischer Unterschiede müssen *ausdrücklich* vollzogen werden, selbst auf die Gefahr hin, »Selbstverständliches« zu erörtern. Der Stand der ontologischen Analytik zeigt jedoch, daß wir diese Selbstverständlichkeiten längst nicht zureichend »im Griff« und noch seltener in ihrem Seinsinn ausgelegt haben und noch weniger die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen.

Das »Sein bei« der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das »Nebeneinander« eines Seienden, genannt »Dasein«, mit anderem Seienden, genannt »Welt«. Das Beisammen zweier Vorhandener pflegen wir allerdings sprachlich zuweilen z. B. so auszudrücken: »Der Tisch steht »bei« der Tür«, »der Stuhl »berührt« die Wand«. Von einem »Berühren« kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand »für« den Stuhl *begegnen* könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so

quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente-presente. Due enti che siano semplicemente-presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi senza-mondo, non si possono mai «toccare», e nessuno dei due può essere presso l'altro. L'aggiunta: «e siano inoltre in se stessi senza mondo» non poteva mancare, perché anche un ente come l'Esserci stesso, che non è senza-mondo, è tuttavia semplicemente-presente «nel» mondo; o, per essere esatti: con un certo diritto ed entro certi limiti, può esser considerato come soltanto semplicemente-presente. A tal fine è necessario prescindere completamente da, o non avere visto, la costituzione esistenziale dell'in-essere. Non bisogna però confondere questa considerazione possibile del-l'«Esserci» come semplice-presenza, o solo come semplice-presenza, con una modalità della «semplice-presenza» propria esclusivamente dell'Esserci. A questo tipo di «semplice-presenza» non si accede prescindendo dalle strutture specifiche dell'Esserci, ma solo attraverso una preliminare comprensione di esse. L'Esserci comprende il suo essere più proprio nel senso di un certo «esser semplicemente-presente di fatto». <sup>29</sup> Ma la «fatticità» del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fundamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un minerale. La fatticità di quel fatto che è l'Esserci, fatto che ogni Esserci rispettivamente è, noi la chiamiamo effettività. L'aggrovigliata struttura di questa determinazione d'essere è accessibile, già -come problema, soltanto alla luce degli elementi esistenziali apparsi finora come costitutivi fondamentali dell'Esserci. Il concetto di effettività implica: l'essere-nel-mondo di un ente «intramondano» tale da poter comprendersi come legato, nel suo «destino», all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo.

§12.11. Per ora si tratta soltanto di vedere la distinzione ontologica tra l'in-essere come esistenziale e l'«esser dentro» come categoria propria delle semplici-presenze. Determinando a questo modo l'in-essere, non vogliamo negare all'Esserci ogni sorta di «spazialità». Al contrario, anche l'Esserci ha un suo proprio «essere nello spazio», che è però possibile solo sul fondamento dell'essere-nel-mondo in generale. Perciò l'in-essere non può essere chiarito ontologicamente nemmeno in base a una caratterizzazione ontica che su per giù dica: l'in-essere in un mondo è una qualità spirituale e la «spazialità» dell'uomo è una proprietà della

etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie »berühren«, keines kann »bei« dem andern »sein«. Der Zusatz: »die überdies weltlos sind«, darf nicht fehlen, weil auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z. B. das Dasein selbst, »in« der Welt vorhanden ist, genauer gesprochen: mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes *aufgefaßt* werden *kann*. Hierzu ist ein völliges Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenzialen Verfassung des In-Seins notwendig. Mit dieser möglichen Auffassung des »Daseins« als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein *eigene* Weise von »Vorhandenheit« zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer. Dasein versteht sein eigenstes Sein im Sinne eines gewissen »tatsächlichen Vorhandenseins«. <sup>1</sup> Und doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst *als Problem* nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.

Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der »Inwendigkeit« von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. Wenn wir so das In-Sein abgrenzen, dann wird damit nicht jede Art von »Räumlichkeit« dem Dasein abgesprochen. Im Gegenteil: Das Dasein hat selbst ein eigenes »Im-Raum-sein«, das aber seinerseits nur möglich ist *auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt*. Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine

sua corporeità specifica, «fodata» sempre nella sua corporeità materiale. Infatti, in questo caso, si è di nuovo dinanzi all'esser-semplicemente-presenti-insieme di una cosa qualificata come spirituale e di una corporea, lasciando daccapo nell'oscuro l'essere dell'ente risultante dalla composizione. Solo la comprensione dell'essere-nel-mondo come struttura essenziale dell'Esserci rende possibile la comprensione della spazialità esistenziale dell'Esserci. Questa comprensione ci garantisce dalla cecità e dalla negazione preventiva nei riguardi della struttura dell'essere-nel-mondo, negazione che è motivata non ontologicamente ma «metafisicamente» con l'ingenua convinzione che l'uomo sia innanzi tutto una cosa spirituale, la quale successivamente è posta «in» uno spazio.

§12.12. L'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci, in conseguenza della sua effettività, si è già sempre distratto o addirittura disperso nelle varie maniere dell'in-essere. Ecco qualche esempio di queste maniere di in-essere: avere a che fare con qualcosa, approntare qualcosa, ordinare o curare qualcosa, impiegare qualcosa, abbandonare o lasciar perdere qualcosa, intraprendere, imporre, ricercare, interrogare, considerare, discutere, determinare... Queste modificazioni dell'in-essere hanno il modo di essere (da caratterizzarsi, più avanti, con precisione) del prendersi cura. Modi di prendersi cura sono anche i modi difettivi dell'omettere, trascurare, rinunciare, riposare, tutti i modi dell'«ormai soltanto» rispetto alle possibilità del prendersi cura. Il termine «prendersi cura» ha in primo luogo un significato prescientifico e può voler dire: condurre a termine, concludere, «venire a capo» di qualcosa. L'espressione può anche significare: prendersi cura di qualcosa nel senso di «procurarsi qualcosa». L'espressione viene usata anche in una locuzione caratteristica: preoccuparsi che un'impresa fallisca. «Prendersi cura» significa qui qualcosa come temere. In contrapposizione a questi significati prescientifici e ontici, l'espressione «prendersi cura» è usata, nelle presenti indagini, come termine ontologico (esistenziale) indicante l'essere di un possibile essere-nel-mondo. Il termine non è stato scelto perché l'Esserci sia innanzi tutto e prevalentemente economico e «pratico», ma perché l'essere dell'Esserci dev'essere reso visibile come Cura. Questo termine è, a sua volta, da assumersi come concetto strutturale ontologico (cfr. il capitolo

geistige Eigenschaft, und die »Räumlichkeit« des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel. Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins. Sie bewahrt vor einem Nichtsehen bzw. vorgängigen Wegstreichen dieser Struktur, welches Wegstreichen nicht ontologisch, wohl aber »metaphysisch« motiviert ist in der naiven Meinung, der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich »in« einen Raum versetzt wird.

Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zer-splittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen ... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*. Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten* Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des »Nur noch« in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens. Der Titel »Besorgen« hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledigen, »ins Reine bringen«. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von »sich etwas verschaffen«. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. »Besorgen« meint hier so etwas wie befürchten. Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck »Besorgen« in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins. Der Titel ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll. Dieser Ausdruck ist wiederum als ontologischer Struktur-begriff zu fassen (vgl. Kap. 6 d. Abschn.).

VI di questa sezione). Esso non ha nulla a che fare con la «tribolazione», la «tristezza», le «preoccupazioni» della vita, quali si trovano onticamente in ogni Esserci. Al contrario, queste cose sono onticamente possibili, come del resto la «sere-nità» e la «gaiezza», proprio perché l'Esserci, ontologicamente inteso, è Cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura.

§12.13. L'in-essere non è quindi una «proprietà» che l'Esserci abbia talvolta sì e talvolta no, e senza la quale egli potrebbe essere com'è né più né meno che avendola. Non è che l'uomo «sia» e, oltre a ciò, abbia un rapporto col «mondo», che occasionalmente assegna a se stesso. L'Esserci non è «innanzi tutto» per così dire un ente senza in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una «relazione» col mondo. Questo assumere relazioni col mondo è possibile soltanto perché l'Esserci è ciò che è in quanto essere-nel-mondo. Questa costituzione d'essere non sorge soltanto perché, oltre all'ente avente il carattere dell'Esserci, è presente anche l'ente difforme dall'Esserci e l'Esserci lo incontra. Quest'altro ente può «incontrarsi con» l'Esserci solo perché è tale da poter manifestarsi da se stesso all'interno di un mondo.

§12.14. L'affermazione, oggi molto in uso, che «l'uomo ha il suo mondo-ambiente», non significa nulla ontologicamente finché questo «avere» rimane indeterminato. Quanto alla sua stessa possibilità, l'«avere» è fondato nella costituzione esistenziale dell'in-essere. Soltanto perché in possesso di questa essenziale costituzione, l'Esserci può scoprire esplicitamente l'ente che incontra nel mondo-ambiente, saperne qualcosa, disporne e avere un «mondo». L'affermazione antica e comune che l'uomo «ha un mondo-ambiente» costituisce, dal punto di vista ontologico, un problema. La sua soluzione richiede che sia prima determinato in modo ontologicamente sufficiente l'essere dell'Esserci. Il fatto che anche la biologia (di nuovo, soprattutto dopo K. E. von Baer) faccia uso di questa costituzione ontologica non significa che il suo uso filosofico comporti un «biologismo». La biologia, in quanto scienza positiva, non può mai trovare né determinare questa struttura; essa non può che presupporla e farne costantemente uso.<sup>41a</sup> Questa struttura può però essere filosoficamente esplicitata come l'a priori dell'oggetto tematico della biologia solo

Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebenssorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen

Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine »Eigenschaft«, die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. »Zusammentreffen« kann dieses andere Seiende »mit« dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag

Die heute vielgebrauchte Rede »der Mensch hat seine Umwelt« besagt ontologisch solange nichts, als dieses »Haben« unbestimmt bleibt. Das »Haben« ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzialen Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die »Welt« *haben*. Die ontisch triviale Rede vom »Haben einer Umwelt« ist ontologisch ein Problem. Es lösen, verlangt nichts anderes, als zuvor das Sein des Daseins ontologisch zureichend bestimmen. Wenn in der Biologie – vor allem wieder seit *K. E. v. Baer* – von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen. Denn auch Biologie kann als positive Wissenschaft diese Struktur nie finden und bestimmen – sie muß sie voraussetzen und ständig von ihr Gebrauch machen. Die Struktur selbst kann aber auch als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie philosophisch nur expliziert werden, wenn sie zuvor als Daseinsstruktur begriffen ist. Aus der Orientierung an der so begriffenen



altro ente (l'anima), e poiché l'essere viene innanzi tutto inteso attenendosi ontologicamente all'ente come ente intramondano, si tenta di concepire questa relazione fra enti sul fondamento di tale ente e nel senso del suo essere, cioè come un esser-semplimente-presente. L'essere-nel-mondo, benché preferenomenologicamente esperito e noto, si rende così completamente *invisibile* in conseguenza di un'interpretazione ontologicamente inadeguata. La costituzione dell'Esserci è colta ormai soltanto nella forma di un'interpretazione inadeguata e come qualcosa di ovvio. Essa funge allora da punto di partenza «evidente» per i problemi della dottrina della conoscenza o della «metafisica del conoscere». Che cosa c'è infatti di più evidente dell'affermazione che un «soggetto» si rapporta a un «oggetto» e viceversa? Questa «relazione fra soggetto e oggetto» diviene un presupposto necessario. Ma tutto ciò, anche se incontestabile nella sua effettività, anzi proprio per questo, resta un presupposto fatale se la sua necessità ontologica e, prima ancora, il suo senso ontologico sono lasciati nell'oscurità

§12.17. Poiché la conoscenza del mondo è assunta per lo più ed esclusivamente come la forma esemplare di in-essere (e non soltanto nella teoria della conoscenza, visto che il comportamento pratico è inteso come il comportamento «non» teoretico e «ateoretico»), e poiché questo primato del conoscere impedisce la comprensione del suo modo d'essere più proprio, l'essere-nel-mondo deve essere ulteriormente analizzato in vista della conoscenza del mondo, e deve essere reso visibile come «modalità» esistenziale dell'in-essere.

### § 13

§ 13 *Esemplificazione dell'in-essere mediante un modo fondato. La conoscenza mondana*

§13.1. Se l'essere-nel-mondo è una costituzione fondamentale dell'Esserci, in cui esso per eccellenza si muove non soltanto in generale ma nel modo della quotidianità, esso dev'essere già da sempre esperito onticamente. Un suo coprimimento totale sarebbe incomprensibile, tanto più che l'Esserci dispone di una comprensione di sé, per indeterminata che sia. Non appena però il «fenomeno della conoscenza mondana» stesso fu colto, esso

verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d. h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Weltsein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch – und zwar als etwas Selbstverständliches – in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt? Diese »Subjekt-Objekt-Beziehung« muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine – obzwar in ihrer Faktizität unantastbare – doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.

Weil das Welterkennen zumeist und ausschließlich das Phänomen des In-Seins exemplarisch vertritt und nicht nur für die Erkenntnistheorie – denn das praktische Verhalten ist verstanden als das »nicht«- und »atheoretische« Verhalten –, weil durch diesen Vorrang des Erkennens das Verständnis seiner eigensten Seinsart mißleitet wird, soll das In-der-Weltsein im Hinblick auf das Welterkennen noch schärfer herausgestellt und es selbst als existenziale »Modalität« des In-Seins sichtbar gemacht werden.

§ 13. *Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen*

Wenn das In-der-Weltsein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, zumal das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren. Sobald aber das »Phänomen des Welterkennens« selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine »äußerliche«, formale Auslegung. Der Index dafür ist die heute noch übliche

cadde in un'interpretazione formale, «estriore». Lo prova il fatto che ancor oggi il conoscere è assunto come una «relazione tra soggetto e oggetto», il che è tanto «vero» quanto vuoto. Soggetto e oggetto non coincidono con Esserci e mondo.<sup>44n...</sup>

§13.2. Anche nel caso in cui si trattasse di determinare ontologicamente l'in-essere primariamente in base all'essere-nel-mondo *conoscitivo*, il compito che s'imporrebbe immediatamente sarebbe pur sempre quello della caratterizzazione fenomenica del conoscere in quanto essere nel mondo e in rapporto al mondo. Quando si riflette su questo rapporto d'essere, risulta dato in primo luogo un ente, detto 'natura', come ciò che viene conosciuto. In un ente di questo genere non si incontra il conoscere stesso. Se il conoscere in generale «è», lo sarà unicamente in quanto appartenente all'ente che conosce. Ma anche in questo ente, nella cosa-uomo, il conoscere non è riscontrabile come semplicemente-presente. Non è comunque riscontrabile esteriormente come ad esempio le proprietà corporee. Siccome, dunque, il conoscere è proprio di questo ente, non però come sua qualità esteriore, esso sarà necessariamente «interiore». Quanto più univocamente si afferma che il conoscere è innanzi tutto e propriamente «dentro», e quindi non ha in sé nulla del modo di essere di un ente psichico o fisico, tanto più si crede di procedere senza presupposti nella domanda circa l'essenza del conoscere e nella chiarificazione del rapporto fra soggetto e oggetto. Solo allora può sorgere quel problema in cui si domanda: come può il soggetto conoscente uscire dalla sua «sfera» interna ed entrare in un'altra, «diversa ed esterna»? Come può il conoscere avere un oggetto? Come dev'essere pensato l'oggetto stesso affinché il soggetto possa conoscerlo senza aver bisogno di tentare il salto in un'altra sfera? Quali che siano le diverse forme che questa impostazione può assumere, rimane comunque costantemente lasciata da parte la domanda sul modo di essere del soggetto conoscente; modo d'essere che, tuttavia, si ha già sempre implicitamente a tema quando si sta trattando della sua attività conoscitiva. È vero che ogni volta si ribadisce che il «dentro» e la «sfera interiore» del soggetto non sono intesi come una «scatola» o un «guscio». Che cosa, però, positivamente significhi il «dentro» dell'immanenza (in cui l'attività conoscitiva è innanzi tutto confinata), e come il carattere d'essere di questo «esser dentro» della

Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«, die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.

Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt wird. An diesem Seienden ist das Erkennen selbst nicht anzutreffen. Wenn es überhaupt »ist«, dann gehört es einzig dem Seienden zu, das erkennt. Aber auch an diesem Seienden, dem Menschending, ist das Erkennen nicht vorhanden. In jedem Falle ist es nicht so äußerlich feststellbar wie etwa leibliche Eigenschaften. Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »innen« sein. Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich »drinnen« ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen. Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht? Bei diesem vielfach variierenden Ansatz unterbleibt aber durchgängig die Frage nach der Seinsart dieses erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn über sein Erkennen gehandelt wird. Zwar hört man jeweils die Versicherung, das Innen und die »innere Sphäre« des Subjekts sei gewiß nicht gedacht wie ein »Kasten« oder ein »Gehäuse«. Was das »Innen« der Immanenz aber positiv bedeutet, darin das Erkennen zunächst eingeschlossen ist, und wie der Seinscharakter dieses »Innenseins« des Erkennens in der Seinsart des Subjekts gründet, darüber herrscht Schweigen. Wie immer aber auch diese Innensphäre ausgelegt werden mag, sofern nur die Frage gestellt wird, wie das Erkennen aus ihr »hinaus« gelange und eine »Transzendenz« gewinne, kommt an den Tag, daß man das Erkennen problematisch findet, ohne zuvor geklärt zu haben, wie und was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt.

conoscenza si «fondi» nel modo d'essere del soggetto – su tutto ciò regna il silenzio. Comunque si interpreti questa sfera interna, già solo il fatto di porre la questione del modo in cui l'attività conoscitiva esca da essa e raggiunga una «trascendenza», fa emergere che si riconosce il carattere problematico della conoscenza, senza aver prima chiarito che cosa e come sia in generale questa conoscenza che suscita siffatti enigmi.

§13.3. In questa impostazione si rimane ciechi dinanzi a ciò che viene implicitamente detto anche nella più provvisoria tematizzazione del fenomeno del conoscere, e cioè che il conoscere è un modo di essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo e che ha la sua fondazione ontica in questa costituzione d'essere. A questo rinvio al reperto fenomenico - il *conoscere è un modo di essere dell'essere-nel-mondo* - si potrebbe obiettare che si tratta di un'interpretazione del conoscere che finisce per annullare il problema della conoscenza. Infatti, quale problema resta ancora da porre se si *presuppone* che il conoscere è già presso quel mondo che può invece essere raggiunto solo nel trascendimento del soggetto? Ma anche a prescindere dal fatto che, nella formulazione di quest'ultima obiezione, si fa di nuovo innanzi, senza giustificazione fenomenologica, il «punto di vista» costruttivo, qual è l'istanza che può decidere *se e in che senso* un problema della conoscenza debba sussistere, se non l'istanza costituita dal fenomeno stesso della conoscenza e dal modo di essere del conoscente?

§13.4. Se ora ci chiediamo che cosa si manifesta nel dato fenomenico del conoscere, risulta chiaro che il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che come tale costituisce per essenza l'essere dell'Esserci. Questo *esser-già-presso* non è innanzi tutto solamente un inerte stare a guardare una pura semplice-presenza. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è *coinvolto* nel mondo di cui si prende cura. Affinché il conoscere, in quanto determinazione osservativa di semplici-presenze sia possibile, occorre prima una *deficienza* dell'aver-a-che-fare col mondo prendendosene cura. Nell'astenersi da ogni produrre, manipolare, eccetera, il prendersi cura si pone nell'ultima modalità di in-essere che ancora rimanga: l'ormai soltanto soffermarsi presso... È *sulla base* di questo modo di essere in rapporto col mondo, il quale fa incontrare l'ente intramondano ormai soltanto nel suo puro *aspetto* (εἶδος, *èidos*), è in

In diesem Ansatz bleibt man blind gegenüber dem, was mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens schon unausdrücklich mitgesagt wird: Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund – *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins* – möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voraussetzt*, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, daß in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal unausgewiesene, konstruktive »Standpunkt« zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, *ob* und *in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das inner weltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (*efdoj*) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein aus-drückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein

quanto modificazione di questo modo di essere, che diviene possibile possibile un esplicito guardare a ciò che così si incontra.<sup>45n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: dal fare- astrazione-da...non nasce il guardare- a... Quest'ultimo ha una sua propria origine ed ha come sua conseguenza necessaria quel fare-astrazione-da...; il contemplare ha una sua propria originarietà. Lo sguardo verso l'eidos richiede altro. Questo guardare-a... è di volta in volta un determinato orientarsi-verso..., un mirare a ciò che è semplicemente-presente. Esso ricava anticipatamente dall'ente che viene incontro un particolare «punto di vista». Tale guardare-a... è esso stesso un modo particolare di soffermarsi presso l'ente intramondano. In questo *soffermarsi*, in quanto astenersi da ogni manipolazione e utilizzazione, ha luogo l'*apprensione* di ciò che è semplicemente-presente. L'*apprensione* ha il modo di compimento dell'*interpellare* e del *discutere* intorno a qualcosa in quanto qualcosa. Sulla base di questo *interpretare* [*auslegen*] nel senso più ampio, l'apprendere diviene un *determinare*. Ciò che è percepito e determinato può essere espresso in proposizioni, nonché contenuto e custodito in quanto così *asserito*. Questa contenere, che apprende, in un'asserzione su... è esso stesso un modo di essere-nel-mondo e non deve esser interpretato come un «processo» in virtù del quale un soggetto si procura immagini di qualcosa, che, così acquisite, sarebbero tenute in custodia «dentro», facendo sorgere a volte il problema della loro «concordanza» con la realtà esterna.

§13.5. Nel dirigersi verso... e nel cogliere, l'Esserci non esce da una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo primario di essere, è già sempre «fuori» presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. E il determinante soffermarsi presso un ente da conoscere non è un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo «esser fuori» presso l'oggetto, l'Esserci è, a bene intendere, «dentro»: cioè esiste come essere-nel-mondo che conosce. E, di nuovo, l'apprensione del conosciuto non è un ritorno nel «recinto» della coscienza con la preda conquistata, poiché anche nell'apprendere, nel custodire e nel contenere l'Esserci conoscente, *in quanto Esserci, rimane fuori*. Nella «semplice» conoscenza di una connessione d'essere dell'ente, nella «pura» rappresentazione di sé, nel «semplice pensare a...» io sono fuori, nel mondo e presso l'ente, non meno che in un afferrare *originario*. Perfino l'oblio di qualcosa, in cui sembra che

einen »Gesichtspunkt«. Solches *Hinsehen* kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden. In sogartetem »*Aufenthalt*« – als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung – vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhandenen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Ausle-gens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-Seins und darf nicht als ein »Vorgang« interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete »drinnen« aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen«.

Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeck- ten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu er- kennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt- sein, das erkennt. Und wiederum, das Verneh- men des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behal- ten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*. Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormalis Erkannten ausge-

- sia rotto ogni rapporto con ciò che prima era conosciuto, deve esser concepito *come una modificazione dell'in-essere originario*; lo stesso dicasi dell'inganno e dell'errore.
- §13.6. L'indicata connessione fondativa dei modi di essere-nel-mondo, costitutivi della conoscenza mondana, rende chiaro ciò che segue: conoscendo, l'Esserci assume un nuovo *atteggiamento d'essere* rispetto a quel mondo che è già ogni volta scoperto nell'Esserci. Questa nuova possibilità di essere può organizzarsi autonomamente, divenire un compito preciso e, in quanto scienza, valere come guida dell'essere-nel-mondo. Ma il conoscere non *instaura* un *commercium* fra un soggetto e un mondo, e neppure *sorge* da una incidenza del mondo su un soggetto. Il conoscere è un modo dell'Esserci fondato nell'essere-nel-mondo. Perciò l'essere-nel-mondo, in quanto costituzione fondamentale, richiede un'interpretazione *preliminare*.
- löscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.
- Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welt-erkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein »com-mercium« des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation.

## CAPITOLO TERZO LA MONDITÀ DEL MONDO

### § 14

#### § 14 L'idea della mondità del mondo in generale

- §14.1. L'essere-nel-mondo deve in primo luogo esser chiarito rispetto al momento strutturale «mondo». L'esecuzione di questo compito può sembrare così banale da incoraggiare la convinzione di poter continuare a sottrarvisi. Che cosa può significare una descrizione del «mondo» come fenomeno? Far vedere ciò che si manifesta con l'«ente» intramondano. Il primo passo consiste allora nella enumerazione di tutto ciò che c'è «nel» mondo: case, alberi, uomini, montagne, astri. Possiamo descrivere l'«aspetto» di questi enti e raccontarne le modificazioni. Ma tutto ciò rimane manifestamente un «affare» prefenomenologico, privo di ogni rilievo fenomenologico. La descrizione resta appiccicata all'ente. È ontica, mentre ciò che si cerca è l'essere. «Fenomeno», in senso fenomenologico, è stato formalmente definito come ciò che si manifesta in quanto essere e struttura d'essere.
- §14.2. Descrivere fenomenologicamente il «mondo» significherà allora: svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali. L'ente che è nel mondo sono le cose, le cose naturali e le cose «fornite di valore». Sorge così il problema dell'essenza delle cose. E siccome l'essenza delle cose è in generale determinata sul fondamento delle cose naturali, il tema primario diviene l'essere delle cose naturali, la natura come tale. Il carattere d'essere fondante delle cose naturali, delle sostanze, assunto come fondamento di ogni altro, è la sostanzialità. Qual è il suo senso ontologico? Abbiamo così avviato la ricerca in una direzione problematica precisa.
- §14.3. Ma si tratta di una ricerca ontologica intorno al «mondo»? La problematica delineata è senza dubbio ontologica. Ma anche se si raggiungesse la più trasparente esplicazione dell'essere della natura in base ai principi fondamentali che la scienza matematica della natura fornisce su tale ente, questa ontologia non coglierebbe affatto il fenomeno «mondo». La natura è essa stessa un ente che si incontra nel mondo, ed è scopribile in modi e gradi diversi.
- §14.4. Dovremo allora prendere le mosse dall'ente presso cui l'Esserci si sofferma innanzi tutto e per lo più, cioè dalle cose «fornite di valore»? Non sono forse queste a rivelare «propriamente» il mondo in cui viviamo? Può darsi che esse rivelino più efficacemente qualcosa come il «mondo», ma sono pur sempre cose essenti «dentro» il mondo.

- §14.5. *Né la descrizione ontica dell'ente intramondano né l'interpretazione ontologica dell'essere di questo ente investono come tali il fenomeno del «mondo».* In ambedue questi approcci all'«essere obiettivo», il fenomeno del «mondo», se pur in modi diversi, è già «presupposto».
- §14.6. Il «mondo» allora non può affatto essere detto una determinazione di questi enti? Eppure noi diciamo che questi enti sono intramondani. Il «mondo» sarà forse un carattere d'essere dell'Esserci? E ogni Esserci non ha forse, «innanzi tutto», un suo mondo? Ma il «mondo» non diviene in tal caso qualcosa di «sogettivo»? Come sarà allora possibile quel mondo «comune» «in» cui, in realtà, *siamo*? Quando si pone il problema del «mondo», a quale «mondo» ci si riferisce? Non a questo o a quello, ma alla *mondità del mondo in generale*. Per quale via incontriamo questo fenomeno?
- §14.7. La «mondità» è un concetto ontologico e intende la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Ma questo ci è apparso come una determinazione esistenziale dell'Esserci. La mondità è quindi essa stessa un'esistenziale. Quando indaghiamo ontologicamente il «mondo», non abbandoniamo per nulla il campo tematico dell'analitica dell'Esserci. Ontologicamente il «mondo» *non* è affatto una determinazione dell'ente difforme dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso. Ciò non esclude però che la via della ricerca intorno al fenomeno del «mondo» debba passare attraverso l'ente intramondano e il suo essere. Il compito della «descrizione» fenomenologica del mondo è così poco facile e piano che già una sua sufficiente determinazione richiede chiarimenti ontologici essenziali.
- §14.8. Dalle considerazioni finora fatte e dal frequente impiego del termine «mondo», risulta evidente la sua polisemia. Sciogliere questa polisemia può equivalere a indicare i fenomeni a cui si riferisce nei diversi significati e la loro connessione.
- 1) Mondo può essere impiegato come concetto ontico e significa allora la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo.
  - 2) Mondo funge anche da termine ontologico e significa allora l'essere dell'ente di cui si parla in 1). «Mondo» può anche significare una regione comprendente rispettivamente una molteplicità di enti. Ad esempio, «mondo» nel linguaggio matematico significa la regione degli oggetti possibili della matematica.
  - 3) Mondo può essere inteso anche in un altro significato ontico per denotare però ora non l'ente che l'Esserci essenzialmente non è e che si incontra nel mondo, ma ciò in cui un Esserci effettivo «vive» come tale. Mondo ha qui un significato preontologicamente esistente, e si hanno, di nuovo, diverse possibilità: il mondo come mondo comune «pubblico» o il mondo-ambiente «proprio» e più vicino (privato).
  - 4) Mondo designa infine il concetto ontologico-esistenziale della mondità. La mondità come tale è modificabile nelle rispettive totalità strutturali dei particolari «mondi», ma include in sé l'a priori della mondità in generale. Noi assumiamo il termine mondo nel significato stabilito in 3). Quando venga assunto nel primo significato lo poniamo fra virgolette.
- §14.9. L'espressione «mondano», di conseguenza, significa sempre un modo di essere dell'Esserci e mai un modo di essere dell'ente semplicemente-presente «nel» mondo. Per designare quest'ultimo usiamo le espressioni: «appartenente al mondo» o «intramondano». <sup>46n</sup>
- §14.10. Un semplice colpo d'occhio sulle ontologie finora apparse mostra che la mancata comprensione della costituzione dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo fa tutt'uno col salto del fenomeno della mondità. Si cerca allora di interpretare il mondo a partire dall'essere dell'ente intramondano (per di più non scoperto come tale), cioè a partire dalla natura.
- §14.11. La natura, intesa in senso ontologico categoriale, è un caso-limite dell'essere dell'ente intramondano possibile. L'Esserci può scoprire l'ente come natura solo in un determinato modo del suo esser-nel-mondo. Questo conoscere ha il carattere di una determinata demondificazione del mondo. La «natura», come insieme categoriale delle strutture ontologiche di un determinato ente incontrato come intramondano, non può mai rendere comprensibile la mondità. <sup>48n</sup> Anche il fenomeno «natura», ad esempio nel senso del concetto romantico della natura, è comprensibile ontologicamente solo a partire dal concetto di mondo, e cioè dall'analitica dell'Esserci.
- §14.12. Quanto al problema dell'analisi ontologica della mondità del mondo, l'ontologia tradizionale, se mai vede il problema, si muove in un vicolo cieco. D'altra parte un'interpretazione della mondità dell'Esserci, delle possibilità e dei modi della sua mondificazione dovrà mostrare perché l'Esserci, nel modo di essere della conoscenza del mondo, salta onticamente e ontologicamente il fenomeno della mondità. Dalla constatazione di un tale salto deriva la necessità di particolari precauzioni al fine di

raggiungere un'impostazione fenomenicamente adeguata per l'accesso al fenomeno della mondità, impedendo che lo si salti.

§14.13. Abbiamo già dato l'indicazione metodica al riguardo. L'essere-nel-mondo e, quindi, anche il mondo debbono assurgere a temi dell'analitica nell'orizzonte della quotidianità media quale modo di essere più prossimo dell'Esserci. Bisogna esaminare l'essere-nel-mondo quotidiano e, attenendosi fenomenicamente a esso, guardare al mondo.

§14.14. Il mondo più prossimo all'Esserci quotidiano è il mondo-ambiente. La ricerca prende l'avvio da questo carattere essenziale dell'essere-nel-mondo medio, per giungere all'idea della mondità in generale. La mondità del mondo-ambiente (la mondità ambientale) è il termine finale di una ricerca che passa attraverso l'interpretazione ontologica dell'ente che viene incontro per primo dentro il mondo-ambiente. L'espressione mondo-ambiente porta implicito nel suo riferimento all'ambientalità un rimando alla spazialità. L'«intorno» costitutivo del mondo-ambiente non ha però un senso primariamente «spaziale». Il carattere spaziale, incontestabilmente proprio del mondo-ambiente, è da chiarire piuttosto a partire dalla struttura della mondità. Su questa base è resa visibile fenomenicamente la spazialità dell'Esserci indicata nel § 12. Ma l'ontologia ha tentato di basarsi sulla spazialità per interpretare l'essere del «mondo» come *res extensa*. La tendenza più radicale nel senso di una ontologia del «mondo» di questo genere, costruita invece sulla *res cogitans* (la quale non si identifica né onticamente né ontologicamente con l'Esserci), è rappresentata da Cartesio. Cercheremo di chiarire il senso della analisi qui tentata della mondità contrapponendola a questa tendenza ontologica. Ecco le tre tappe della ricerca: A) Analisi della mondità ambientale e della mondità in generale. B) Contrapposizione dell'analisi della mondità all'ontologia del «mondo» di Cartesio. C) L'ambientalità del mondo-ambiente e la «spazialità» dell'Esserci.

**A - Analisi della mondità ambientale della mondità in generale**

§ 15

§ 15 L'essere dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente

§15.1. L'esibizione fenomenologica dell'essere dell'ente che si incontra per primo avviene seguendo il filo conduttore di quel modo quotidiano di essere-nel-mondo che indichiamo anche con l'espressione *aver-a-che fare* (Umgang) nel mondo con gli enti intramondani. L'aver-a-che-fare intramondano si è già da sempre disperso in una molteplicità di modi del prendersi cura. Come fu mostrato, il modo più immediato dell'aver-a-che-fare intramondano non è il conoscere che meramente apprende, ma il prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria «conoscenza». L'indagine fenomenologica deve quindi dirigersi, prima di tutto, verso l'essere dell'ente che si incontra in questo prendersi cura. Ma per assicurare il vedere che qui si richiede c'è bisogno di un'osservazione metodica preliminare.

§15.2. Nell'aprimiento e nell'esplicazione dell'essere, l'ente è di volta in volta pre-tematico e contemmatico: il tema vero e proprio è sempre l'essere. Nell'ambito della presente analisi, l'ente pre-tematico è quello che si manifesta nel prendersi cura. Questo ente non è oggetto di una conoscenza teoretica del «mondo», ma è ciò che viene usato, prodotto, e così via. In quanto ente che viene incontro in questo modo, esso cade pre-tematicamente sotto lo sguardo di un «conoscere» che, in quanto fenomenologico, mira primariamente all'essere e che, a partire da questa tematizzazione dell'essere, contematizza il rispettivo ente. Questo interpretare [*Auslegen*] fenomenologico non è quindi un conoscere qualità essenti di un ente; è bensì un determinare la struttura del suo essere. In quanto ricerca dell'essere, l'interpretare fenomenologico diventa l'attuazione a sé stante ed esplicita di quella comprensione dell'essere che ogni volta già appartiene all'Esserci, e che è «viva» in ogni aver-a-che-fare con l'ente. L'ente fenomenologicamente pre-tematico (in questo caso, quindi, ciò che è usato, ciò che si trova in produzione) diventa accessibile mettendosi nella situazione di siffatto modo del prendersi cura. A rigor di termini, però, parlare qui di un 'mettersi nella situazione' è

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit dem innerweltlichen Seienden* nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umganges brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise, z.B.: die Tür öffnend,

fuorviante. Infatti non c'è alcun bisogno di mettersi nella situazione dell'aver-a-che-fare prendente cura. L'Esserci quotidiano è già sempre in questo modo di essere; ad esempio: aprendo la porta, uso la maniglia. Il raggiungimento dell'accesso fenomenologico all'ente che viene incontro in questo modo consiste piuttosto nel tenere a bada tendenze interpretative gregarie che si impongono, le quali occultano il fenomeno del «prendersi cura» come tale e tanto più, assieme ad esso, occultano anche l'ente così *come* esso da se stesso viene incontro *nel* prendersi cura. Ci rendiamo conto di questa esiziale equivocazione domandandoci ora: quale ente deve svolgere questo ruolo pre-tematico e deve valere come terreno pre-fenomenico?

§15.3. Si risponde: le cose. Ma con questa ovvia risposta si è forse già perso il terreno pre-fenomenico di cui si va alla ricerca. Infatti, questo chiamare in causa l'ente come «cosa» (*res*), suppone implicitamente una caratterizzazione ontologica anticipatrice. L'analisi che, partendo da un tale ente, muove domandando verso l'essere finisce così con il mettere capo alla cosità e alla realtà. Lungo questa via, l'esplicazione ontologica incontra caratteri d'essere come la sostanzialità, la materialità, l'estensione, l'uno-accanto-all'altro... Ma, in questo essere, l'ente che si incontra nel prendersi cura, anche preontologicamente, rimane anzitutto nascosto. Chiamando 'cose' l'essente «dato innanzi tutto», si va ontologicamente fuori strada, anche se onticamente si ha in mente altro. Ciò che propriamente si ha in mente, rimane indeterminato. Oppure si caratterizza queste «cose» come cose «dotate di valore». Ma che significa ontologicamente 'valore'? Come è da intendersi categorialmente questo «esser dotato», questa inerenza? Anche a prescindere dall'oscurità di questa struttura di inerenza del valore, cogliamo forse con essa il carattere d'essere fenomenico proprio di ciò che viene incontro nell'aver-a-che-fare prendente cura?

§15.4. I greci avevano un termine appropriato per designare le «cose»: *πράγματα* (*prāgmata*), ciò con cui si ha a che fare nel prender cura (*πρᾶξις*, *praxis*). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere «pragmatico» specifico dei *πράγματα*, determinandoli, «innanzi tutto», come «semplici cose». <sup>49n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: ma perché? *èidos* *morphé* – *ve* certo della *techné*, quindi una interpretazione "artigianale"! Se *morphé* non come *èidos*, *idèa*! Noi chiamiamo *roba* (*Zeug*, "aggeggio", "coso", "affare", "arnese");

mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, *wie* es von ihm selbst her *im* Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorhema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (*res*) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehtheit, Nebeneinander... Aber das im Besorgen begegnende Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint. Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt. Oder aber man charakterisiert diese »Dinge« als »wertbehaftete« Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses »Haften« und Behaftetsein kategorial zu fassen? Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: *prāgmata*, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*praxis*) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch »pragmatischen« Charakter der *prāgmata* im Dunkeln und bestimmten sie »zunächst« als »bloße Dinge«. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von *Zeug* ist herauszustellen. Das geschieht am Leitfaden der vorherigen

traduzione CHIODI: “mezzo”) l’ente che viene incontro nel prendersi cura. Nell’aver-a-che-fare si incontra roba per scrivere, per cucire, per lavorare, per muoversi, per misurare. Il modo di essere della *roba* dev’essere tirato fuori. Ciò avviene seguendo il filo conduttore di una delimitazione preliminare di ciò che rende roba la roba: il carattere-di-roba (*Zeughaftigkeit*).

§15.5. A rigor di termini, *una* roba isolata non «c’è». L’essere della roba appartiene sempre alla totalità dei roba, all’interno della quale una roba può essere ciò che è. Una roba è essenzialmente «qualcosa per...». Le diverse maniere del «per», come l’idoneità, l’impiegabilità, la maneggevolezza, costituiscono una totalità della roba. Nella struttura del «per» è implicito un *rimando* da qualcosa a qualcosa. Il fenomeno indicato con questo termine sarà chiarito nella sua genesi ontologica solo nel corso delle successive indagini. In via provvisoria bisogna far vedere fenomenologicamente un complesso di rimandi. La roba, per la sua stessa natura, è sempre tale *a partire* dalla sua appartenenza ad altra roba: roba per scrivere, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste «cose» non si manifestano mai innanzi tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di entità reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non colto tematicamente, è la camera, e questa, di nuovo, non come «ciò che è racchiuso fra quattro pareti» in senso spaziale e geometrico, ma come roba per abitare. È a partire da essa che si rivela l’«arredamento» e in questo, a sua volta, la «singola» roba. *Prima* della singola roba, è già sempre scoperta una totalità di roba.

§15.6. L’aver-a-che-fare volta a volta appropriato alla roba, aver-a-che-fare in cui unicamente la roba può manifestarsi nel suo essere genuino (ad esempio, il martello nel martellare), non *coglie* tematicamente questo ente come cosa che si presenta, allo stesso modo che l’uso non ne sa nulla della struttura della roba in quanto tale. Il martellare non si risolve nel semplice sapere riguardo al carattere di roba del martello, ma si è invece già appropriato di questo mezzo come più adeguatamente non sarebbe possibile. In questo aver-a-che-fare adoperante, il prendersi cura sottostà al «per» costitutivo di ciascuna roba. Quanto meno la cosa-martello è solo oggetto di uno stare a guardare, quanto più adeguatamente viene adoperata, e tanto più originario si fa il rapporto ad essa e maggiore il disvelamento in cui essa

Umgrenzung dessen, was ein Zeug zu Zeug macht, der Zeughaftigkeit.

*Ein* Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesentlich »etwas, um zu...«. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas. Das mit diesem Titel angezeigte Phänomen kann erst in den folgenden Analysen in seiner ontologischen Genesis sichtbar gemacht werden. Vorläufig gilt es, eine Verweisungsmannigfaltigkeit phänomenal in den Blick zu bekommen. Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die »Einrichtung«, in dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. *Vor* diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vor-kommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart,

ci viene incontro in ciò che è, cioè come roba. È il martellare a scoprire la specifica «usabilità» del martello. Il modo di essere della roba, in cui questa si manifesta da se stessa, lo chiamiamo *esser-a-portata-di-mano* (Zuhandenheit, “esser raggiungibile”, “esser disponibile”; traduzione CHIODI: “esser utilizzabile”). Solo perché la roba possiede *questo* «essere in sé», e non è semplicemente qualcosa che sussiste, essa è adoperabile nel senso più largo e disponibile. Il solo *guardare alle* cose nel loro rispettivo «aspetto», anche se acutissimo, non può scoprire ciò-che-è-a-portata-di-mano. Lo sguardo solamente “teorico” rivolto a cose è privo della comprensione dell’*esser-a-portata-di-mano*. Ma l’*aver-a-che-fare* adoperante-maneggiante non è cieco, ha bensì una sua peculiare modalità di visione che guida il maneggiare, conferendogli la sua specifica adeguatezza alle cose. L’*aver-a-che-fare* con la roba soggiace alla molteplicità dei rimandi costitutivi del «per». La visione connessa ad un siffatto soggiacere è la *attenzione circospetta* (Umsicht).

- §15.7. Il comportamento «pratico» non è «privo di teoria» nel senso della mancanza di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teorico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l’*agire*, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teorico; al contrario, il contemplare è così originariamente un prendersi cura, altrettanto quanto l’*agire* ha una *sua propria* visione. Il comportamento teorico è un soltanto-guardare a... senza attenzione circospetta. Proprio perché privo di attenzione circospetta, il guardare a... si dà un canone nel *metodo*.
- §15.8. Ciò-che-è-a-portata-di-mano non è né in generale colto teoricamente, né è anzitutto tematico per l’attenzione circospetta. La peculiarità di ciò che è innanzi tutto a-portata-di-mano sta, per così dire, nel ‘ritrarsi’ nel proprio *esser-a-portata-di-mano*, onde poter propriamente *esser-a-portata-di-mano*. Ciò presso cui l’*aver-a-che-fare* quotidiano innanzi tutto si sofferma non è nemmeno la roba stessa. Ciò di cui primariamente ci si prende cura e risulta quindi a-portata-di-mano è bensì l’opera, quel che di volta in volta è da realizzare. L’opera raccoglie la totalità dei rimandi entro cui si incontra la roba.
- §15.9. L’opera da realizzare, essendo l’*a-che* del martello, della pialla, dell’ago, ha a sua volta il modo d’*esser* della roba. La scarpa da realizzare

nennen wir die Zuhandenheit. Nur weil Zeug *die-ses* »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur- noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*.

Das Zuhandene ist weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch. Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.

Das herzustellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen

è fatta per calzarla (è roba per camminare), l'orologio è approntato per leggersi l'ora. L'opera si incontra prevalentemente nell'aver-a-che-fare prendente cura (ossia ciò che si trova in lavorazione) è tale che, in virtù della possibilità di impiego che appartiene ad essa in linea essenziale, lascia già ogni volta incontrare l'a-che del suo impiego. L'opera ordinata, da parte sua, è tale solo sul fondamento del suo uso e della connessione di rimandi dell'ente in esso scoperti.

§15.10. L'opera da fare non è solo impiegabile per... Il fare stesso è sempre un impiego *di* qualcosa per qualcosa. Nell'opera è quindi anche implicito il rimando a «materiali». C'è in essa un rimando al cuoio, al filo, all'ago e così via. Ma il cuoio, a sua volta, è ricavato dalle pelli. Queste sono ricavate da animali allevati da qualcunaltro. Nel mondo si incontrano anche animali cresciuti senza bisogno di allevamento, e anche nell'allevamento l'animale è in certo modo un prodotto di se stesso. Nel mondo-ambiente sono quindi accessibili anche enti che non hanno bisogno di esser prodotti, enti già sempre a-portata-di-mano. Martello, tenaglie, ago, rimandano in se stessi a ciò di cui sono fatti, cioè all'acciaio, al ferro, al bronzo, alle pietre, al legno. Nella roba usato è con-scoperta, attraverso l'uso, la «natura»: la «natura» alla luce dei prodotti naturali.

§15.11. Ma qui la natura non può essere intesa come semplice-presenza e neppure come *forza naturale*. La foresta è legname, la montagna è cava di pietra, il fiume è energia idraulica, il vento è vento «in poppa». Insieme al «mondo ambiente» scoperto viene incontro la «natura» così scoperta. Si può però fare astrazione dal suo esser-a-portata-di-mano, scoprire e determinare la natura in se stessa nella sua pura semplice-presenza. Ma a questa scoperta della natura rimane anche nascosta la natura intesa come ciò che «tesse disegni ed aspira a scopi», come natura che ci assale, come paesaggio che ci affascina. Le piante del botanico non sono i fiori di campo, le «sorgenti» di un fiume, stabilite geograficamente, non sono la «polla nel terreno».

§15.1. L'opera realizzata non rimanda soltanto all'a-che della sua impiegabilità e al di-che del suo esser fatta: nelle condizioni più semplici della sua fabbricazione sta in essa anche il rimando a colui che la impiega e la usa. L'opera è costruita su misura del corpo del fruitore; anche costui «è» nella nascita dell'opera. Anche nella produzione in serie non manca questo rimando costitutivo: esso è però indeterminato e rinvia a

(Schuhzeug), die gefertigte Uhr zur Zeit-ablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesentlich zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das Wozu *seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhangs von Seiendem.

Das herzustellende Werk ist aber nicht allein verwendbar für..., das Herstellen selbst ist je ein Verwenden *von* etwas für etwas. Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf »Materialien«. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird dem- nach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsun- bedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf – sie bestehen aus – Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der Naturpro- dukte.

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene ver- standen werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur«. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit ent- deckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was »webt und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botani- kers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Ent- springen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«.

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt.

chiunque, alla media. L'opera non ci fa dunque incontrare soltanto l'essente a-portata-di-mano, ma anche l'essente che ha il modo di essere dell'Esserci, al cui prendersi cura il prodotto viene incontro in quanto a-portata-di-mano. Si incontra allo stesso tempo il mondo in cui vivono portatori e consumatori, che è anche nostro. L'opera di cui di volta in volta ci si prende cura è a-portata-di-mano non solo nel mondo domestico dell'officina, ma anche nel *mondo pubblico*. In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la *natura come mondo-ambiente*. Nelle vie, nelle strade, nei ponti, nei fabbricati il prendersi cura scopre la natura secondo particolari direzioni. Una pensilina alla fermata dell'autobus tiene conto delle intemperie, la disposizione della pubblica illuminazione dell'oscurità, della presenza o dell'assenza della luce diurna, cioè delle «posizioni del sole». Negli orologi si tiene ogni volta conto di una determinata costellazione del sistema siderale. Quando guardiamo l'ora facciamo implicitamente uso della «posizione del sole» che regola la misurazione astronomica ufficiale del tempo. Nell'uso dell'orologio, una delle robe a-portata-di-mano meno appariscenti, è con-a-portata-di-mano (*mit-zuhanden*) la natura come mondo ambiente. Ogni volta, il prendersi cura si immedesima nel suo mondo di opere più prossimo, ed è essenziale alla funzione scoprente di questa immedesimazione che, secondo la modalità che assume ogni volta, l'ente intramondano coinvolto nel lavoro - cioè nei rimandi che lo costituiscono - rimanga scopribile secondo vari gradi di esplicitazione e secondo la profondità con cui l'attenzione circospetta lo penetra.

§15.2. Il modo di essere di questo ente è l'esser-a-portata-di-mano. Questo però non deve essere inteso come un mero carattere dal nostro modo di coglierlo (*Auffassungscharakter*),<sup>50n</sup> annotazione manoscritta di Heidegger: ma è certamente un carattere di incontro (*Begegnischarakter*) quasi venisse attribuito un tale «aspetto» all'«ente» che viene anzitutto incontro, oppure venisse in tal modo «colorita soggettivamente» una materia mondana in sé anzitutto semplicemente-presente. Un'interpretazione così orientata si lascia sfuggire che, se così fosse, l'ente dovrebbe essere prima compreso e scoperto puramente come semplicemente-presente, e che questo dovrebbe di conseguenza avere preminenza e guida anche nello scoprente e appropriante aver-a-che-fare col «mondo». Ma ciò contrasta già con il senso ontologico del conoscere, che noi abbiamo dimostrato quale modo *fondato* di

Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart das Daseins, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umweltnatur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.

Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden »Seienden« solche »Aspekte« aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise »subjektiv gefärbt«. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der »Welt« Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als *fundierten* Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.* Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt

essere-nel-mondo. Il conoscere procede *aldilà* di ciò-che-è-a-portata-mano nel prendersi cura verso il disoccultamento di ciò che è soltanto semplicemente-presente. *L'esser-a-portata-di-mano è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è «in sé»*. Senonché, ciò-che-è-a-portata-di-mano «c'è» (*“es gibt”*) solo sul terreno di ciò che è semplicemente-presente. Ma, una volta ammessa questa tesi, non ne segue, allora, l'esser-a-portata-di-mano è ontologicamente fondato nell'esser-semplimente presente?

§15.3. Ma ammettiamo pure che il progredire dell'interpretazione ontologica riuscisse a provare che l'esser-a-portata-di-mano è il modo di essere dell'ente anzitutto scoperto intramondanamente, o addirittura a dimostrarne l'originarietà rispetto al puro esser-semplimente-presente: con ciò, avremo forse raggiunto qualcosa per la comprensione ontologica del mondo in quanto fenomeno (*Weltphänomen*)? In verità, nel corso dell'interpretazione dell'ente intramondano il mondo è sempre stato «presupposto». La somma dell'essente intramondano non dà come risultato qualcosa come il «mondo». C'è una via che dall'essere di questo ente conduca alla esibizione del mondo in quanto fenomeno (*Weltphänomen*)?<sup>20</sup>

## § 16

§ 16 *La conformità al mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano*

§ 16.1. Il mondo non è esso stesso un ente intramondano; tuttavia esso determina questo ente in modo tale da far sì che questo possa farsi incontro, e che l'ente scoperto possa mostrarsi nel suo essere solo in quanto «c'è» il mondo. Ma in che modo «c'è» il mondo? Se l'Esserci è costituito onticamente dall'essere-nel-mondo, e se al suo essere appartiene altrettanto essenzialmente anche una comprensione d'essere, sia pure indeterminata, del proprio se stesso, l'Esserci non sarà allora in possesso di una comprensione preontologica del mondo, la quale sia priva e e possa fare a meno di esplicite cognizioni ontologiche? All'essere-nel-mondo prendente cura, non si manifesta, assieme all'ente che si incontra nel mondo, assieme cioè alla sua intramondanità, anche qualcosa come il mondo? Questo fenomeno non perviene ad uno sguardo pre-fenomenologico? E non sta già

aber – diese These einmal zugestanden – hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist?

Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit sich erweisen lassen – ist denn mit dem bislang Explizierten das Geringste für das ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?<sup>1</sup>

§ 16. *Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt*

Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt »gibt«. Aber wie »gibt es« Welt? Wenn das Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist und zu seinem Sein ebenso wesentlich ein Seinsverständnis seines Selbst gehört, mag es noch so unbestimmt sein, hat es dann nicht ein Verständnis von Welt, ein vorontologisches Verständnis, das zwar expliziter ontologischer Einsichten entbehrt und entbehren kann? Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d. h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt? Kommt dieses Phänomen nicht in einen vorphänomenologischen Blick, steht es nicht schon immer in einem solchen, ohne eine thematisch ontologische Interpretation zu

sempre in un siffatto sguardo, senza esigere una interpretazione tematicamente ontologica? L'Esserci stesso, nella cerchia del suo prendentesi cura immedesimarsi con la roba a-portata-di-mano, non ha forse una possibilità d'essere in virtù della quale, *assieme* all'ente intramondano di cui si prende cura, riluce anche la sua mondità?

§ 16.2. Se all'interno dell'aver-a-che-fare prendente cura si lasciassero esibire siffatte possibilità d'essere dell'Esserci, si aprirebbe allora una via per pedinare il fenomeno che riluce in questo modo, e tentare, se così si può dire, di «fermarlo» e interrogarlo a proposito delle strutture in esso manifestantesi.

§ 16.3. Alla quotidianità dell'essere-nel-mondo appartengono modi del prendersi cura tali da far sì che l'ente di cui ci si prende cura venga incontro in modo che appaia la conformità al mondo propria di ciò che è intramondano. L'ente immediatamente a-portata-di-mano nel prendersi cura può risultare inutilizzabile, tale da non esser pronto per il suo specifico uso. È il caso in cui un utensile risulta rotto, o il materiale inadatto. La *roba* resta qui comunque a-portata-di-mano. Ma ciò che ne scopre l'inutilizzabilità non è una constatazione osservativa di questa o quella qualità, è bensì l'attenzione circospetta propria dell'aver-a-che-fare adoperante. In questa scoperta della inutilizzabilità la roba diventa vistosa. La *vistosità* dà la roba a-portata-di-mano in un certo non-essere-a-portata-di-mano. In ciò è però insito: ora il non-adoperabile sta solo lì, si manifesta come roba-cosa (*Zeugding*) che ha questo o quell'aspetto, e che, già nel suo essere-a-portata-di-mano, era costantemente semplicemente presente come dotata di quegli aspetti. Il puro essere-semplicemente-presente si annuncia nella roba, per ritirarsi però di nuovo nell'essere-a-portata-di-mano di ciò di cui ci si prende cura, ovvero di ciò che viene nuovamente ripristinato. Questo essere-semplicemente-presente del non adoperabile non è ancora del tutto privo di ogni essere-a-portata-di-mano; la roba che è *in questo modo* semplicemente presente non è ancora soltanto una cosa sussistente in qualche luogo. Il rompersi della roba non è un semplice mutamento di una cosa, cioè il puro e semplice avvicinarsi di una proprietà ad un'altra proprietà in qualcosa di semplicemente presente.

§ 16.4. L'aver-a-che-fare prendente cura non urta però solo in mezzi inutilizzabili *all'interno* di ciò che è già di volta in volta a-portata-di-

fordern? Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm *mit* dem besorgten innerweltlichen Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?

Wenn sich solche Seinsmöglichkeiten des Daseins innerhalb des besorgenden Umgangs aufzeigen lassen, dann öffnet sich ein Weg, dem so aufleuchtenden Phänomen nachzugehen und zu versuchen, es gleichsam zu »stellen« und auf seine an ihm sich zeigenden Strukturen zu befragen.

Zur Alltäglichkeit des In-der-Welt-seins gehören Modi des Besorgens, die das besorgte Seiende so begegnen lassen, daß dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt. Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zugerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet. *Zeug* ist hierbei in jedem Falle zuhanden. Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs. In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das *Zeug* auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene *Zeug* in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da –, es zeigt sich als *Zeugding*, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am *Zeug*, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen. Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das *so* vorhandene *Zeug* ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. Die Beschädigung des *Zeugs* ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen.

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht

mano; esso scopre anche ciò che manca, ciò che non è soltanto non «maneggevole», ma non è per niente «a portata di mano». Questo genere di avvertire una mancanza, essendo un trovare qualcosa non-a-portata-di-mano, scopre ciò-che-è-a-portata-di-mano in un certo esser-soltanto-semplicemente-presente.

Nell'accorgersi di ciò che non è a-portata-di-mano, ciò-che-è-a-portata-di-mano assume il modo della *insistenza*. Quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più propriamente ciò che manca viene incontro nel suo non-esser-a-portata-di-mano, tanto più ciò-che-è-a-portata-di-mano diviene insistente, al punto che sembra perdere il carattere dell'essere-a-portata-di-mano. Esso si rivela ormai soltanto come semplicemente-presente, come qualcosa con cui, senza ciò che manca, non c'è più niente da fare. Il restare interdetto, quale modo difettivo del prendersi cura, scopre l'essere-ormai-solo-semplicemente-presente di un ente a-portata-di-mano.

§ 16.5. Nell'aver-a-che-fare col mondo di cui ci si prende cura, il non-a-portata-di-mano può venir incontro non solo nel senso dell'inutilizzabile o del puro e semplice mancante; può bensì venir incontro anche come ciò-che-è-a-portata-di-mano che *non* manca e che *non* è inutilizzabile, e che tuttavia, rispetto al prendersi cura, sta «fra i piedi». Ciò a cui l'Esserci non può attendere, ciò per cui «non ha tempo», è *non-a-portata-di-mano* nella modalità del fuori-posto, del non-sbrigato. Questo non-a-portata-di-mano disturba e rende visibile l'*ostinatezza* di ciò di cui ci si deve innanzi tutto e in primo luogo prender cura. In questa ostinatezza, l'esser-semplicemente-presente di ciò-che-è-a-portata-di-mano si annuncia in una nuova modalità, ossia in quanto essere di ciò che è ancor sempre presente e chiede che si risolva il suo caso.

§ 16.6. I modi della vistosità, dell'insistenza e dell'ostinatezza hanno la funzione di far emergere in ciò-che-è-a-portata-di-mano il carattere dell'esser-semplicemente-presente. Con ciò, però, l'a-portata-di-mano non è ancora meramente considerato e fissato con lo sguardo in quanto ente semplicemente-presente. L'esser-semplicemente-presente, che qui si annuncia, è ancora legato all'esser-a-portata-di-mano della roba. La roba non si traveste ancora da semplici cose. La roba diviene «cianfrusaglia» nel senso di ciò che si vorrebbe togliere di mezzo; in questa tendenza a togliere-di-mezzo, però, ciò-che-è-a-portata-di-mano si manifesta come ancor sempre a-portata-di-

»handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissten von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.

Im Umgang mit der besorgten Welt kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen »im Wege liegt«. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es »keine Zeit« hat, ist *Unzuhandenes* in der Weise des Nichthergehörigen, des Unerledigten. Dieses Unzuhandene stört und macht die Aufsässigkeit des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar. Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft.

Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen. Dabei wird aber das Zuhandene noch nicht lediglich als Vorhandenes betrachtet und begafft, die sich kundgebende Vorhandenheit ist noch gebunden in der Zuhandenheit des Zeugs. Dieses verhüllt sich noch nicht zu bloßen Dingen. Das Zeug wird zu »Zeug« im Sinne dessen, was man abstoßen möchte; in solcher Abstoßendenz aber zeigt sich das Zuhandene als immer noch Zuhandenes in seiner unentwegten Vorhandenheit.

mano nel suo imperterrito esser-  
semplicemente-presente.

§ 16.7. Ma quale contributo può dare alla  
chiarificazione del mondo in quanto fenomeno  
(*Weltphänomen*) il richiamo a questa  
modificazione dell'incontro dell'a-portata-di-  
mano, nella quale si svela il suo esser-  
semplicemente-presente? Nell'analisi di questa  
modificazione siamo ancora fermi all'essere  
dell'ente intramondano e non siamo ancora  
giunti più vicini al mondo in quanto fenomeno  
(*Weltphänomen*). Certo, il fenomeno non è  
ancora stato colto; tuttavia ci siamo messi nella  
condizione di vederlo.

§ 16.8. Nella vistosità, nell'insistenza e  
nell'ostinatezza, ciò-che-è-a-portata-di-mano  
perde in certo modo il suo esser-a-portata-di-  
mano. Questo, però, è esso stesso compreso,  
benché non tematicamente, nell'aver-a-che-fare  
con ciò-che-è-a-portata-di-mano. L'esser-a-  
portata-di-mano, non è che semplicemente  
scompaia; bensì, nella vistosità  
dell'inutilizzabile, per così dire, 'prende  
congedo'. L'esser-a-portata-di-mano ancora  
una volta si manifesta, e proprio in ciò mostra  
anche la conformità al mondo propria di ciò-  
che-è-a-portata-di-mano.

§ 16.9. La struttura dell'essere di ciò-che-è-a-  
portata-di-mano in quanto roba è determinata  
dai rimandi. Il peculiare e ovvio «in sé» delle  
«cose» più vicine viene incontro nel prendersi  
cura che le adopera e che non le osserva  
esplicitamente: tale prendersi cura può urtare  
nel non adoperabile. Che una roba non sia  
utilizzabile significa: il rimando costitutivo del  
«per» a un a-che è disturbato. I rimandi stessi  
non sono osservati, ma «ci» sono nel sottoporsi  
a essi prendendo cura. Nel *disturbo del rimando*  
- nella inidoneità a... - il rimando si fa però  
esplicito. Si fa esplicito, certo, non ancora nella  
sua struttura ontologica, ma a livello ontico per  
la attenzione circospetta che va ad urtare contro  
il guastarsi dell'utensile (*Werkzeug*). Con  
questo risvegliarsi, nell'attenzione circospetta,  
del rimando ad un rispettivo a-che, questo  
stesso, e con esso il contesto dell'opera, l'intera  
«officina», si rendono visibili allo sguardo, e  
precisamente in quanto ciò in cui il prendersi  
cura già da sempre soggiorna. Il complesso dei  
mezzi non riluce come qualcosa di mai visto  
finora, bensì come un tutto già costantemente  
visto sin dal principio nel corso dell'attenzione  
circospetta. Con questo tutto, il mondo si  
annuncia.

§ 16.10. Il mancare di qualcosa-a-portata-di-  
mano, la cui disponibilità quotidiana era

Was soll aber dieser Hinweis auf das  
modifizierte Begegnen des Zuhandenen, darin  
sich seine Vorhandenheit enthüllt, für die  
Aufklärung des Weltphänomens? Auch mit der  
Analyse dieser Modifikation stehen wir noch beim  
Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen  
sind wir noch nicht näher gekommen. Gefaßt ist  
es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die  
Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick  
zu bringen.

In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und  
Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser  
Weise seiner Zuhandenheit verlustig. Diese ist  
aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen,  
obzwar unthematisch, verstanden. Sie  
verschwindet nicht einfach, son- dern in der  
Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet  
sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch  
einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die  
Weltmäßigkeit des Zuhandenen.

Die Struktur des Seins von Zuhandenenem als Zeug ist  
durch die Verweisungen bestimmt. Das  
eigentümliche und selbstverständ- liche »An-sich«  
der nächsten »Dinge« begegnet in dem sie  
gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich  
beachtenden Besor- gen, das auf Unbrauchbares  
stoßen kann. Ein Zeug ist unver- wendbar – darin  
liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein  
Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht  
betrach- tet, sondern »da« in dem besorgenden  
Sichstellen unter sie. In einer Störung der  
Verweisung – in der Unverwendbarkeit für... wird  
aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt  
noch nicht als ontologische Struktur, sondern  
ontisch für die Umsicht, die sich an der  
Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem  
umsichtigen Wecken der Verweisung auf das  
jeweilige Dazu kommt dieses selbst und mit ihm  
der Werkzusammenhang, die ganze  
»Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das  
Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der  
Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein  
noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht  
ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes.  
Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen,

talmente ovvia da passare inosservata, è al contempo una frattura nell'insieme dei rimandi scoperti dalla attenzione circospetta. L'attenzione circospetta annaspa nel vuoto e comincia a rendersi conto del per-che e del conche il mancante era a-portata-di-mano. È il mondo-ambiente che si annuncia di nuovo. Ciò che in tal modo riluce non è qualcosa-a-portata-di-mano fra altri, e meno ancora è un semplicemente-presente che stia alla base della roba a-portata-di-mano. E esso «ci» è anteriormente a ogni constatazione e a ogni osservazione. E esso è inaccessibile alla attenzione circospetta stessa, nella misura in cui questa si dirige sempre verso l'ente; tuttavia le è già sempre aperto. «Aprire» e apertura» verranno qui usati in senso terminologico con il significato di «schiudere» e «esser-dischiuso». «Aprire», quindi, non significa mai qualcosa come «raggiungere indirettamente mediante una sequenza logica».

§ 16.11. Che il mondo non «consista» di ciò-che-è a-portata-di-mano si vede, tra l'altro, dal fatto che, con il rilucere del mondo nei modi del prendersi cura che abbiamo testé interpretato, va di pari passo una demondificazione di ciò-che-è-a-portata-di-mano in virtù della quale emerge, in quest'ultimo, il solo-esser-semplimente-presente. Affinché nel prendersi cura quotidiano del «mondo-ambiente» la roba a-portata-di-mano possa essere incontrata nel suo «essere in sé», i rimandi e i complessi di rimandi, in cui l'attenzione circospetta si «immedesima», debbono restare non tematici, sia per l'attenzione circospetta, sia, a maggior ragione, per un'eventuale coglimento «tematico» privo di attenzione circospetta. Il non-annunciarsi-del-mondo è condizione di possibilità del fatto che l'ente a-portata-di-mano non salti fuori dalla sua non-vistosità. E proprio qui si costituisce la struttura fenomenica dell'essere-in-sé di questo ente.

§ 16.12. Le espressioni privative come non-vistosità, non-insistenza, non-ostinatezza esprimono un carattere fenomenico positivo dell'essere di ciò-che-è-anzitutto-a-portata-di-mano. Questi «non» esprimono il carattere del «mantenersi in se stesso» di ciò-che-è-a-portata-di-mano. Esprimono ciò a cui miriamo con l'essere-in-sé, il quale però, in modo caratteristico, «innanzi tutto» lo attribuiamo al semplicemente-presente in quanto tematicamente constatabile. Finché ci si orienta primariamente ed esclusivamente sul semplicemente presente, l'«in-sé» non è

dessen alltägliches Zu-gegensein so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein Bruch der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, wofür und womit das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein Vorhandenes, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen. »Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« – »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »indirekt durch einen Schluß gewinnen«.

Daß die Welt nicht aus dem Zuhandenen besteht«, zeigt sich daran, daß mit dem Aufleuchten der Welt in den interpretierten Modi des Besorgens eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammengeht, so daß an ihm das Nurvorhandensein zum Vorschein kommt. Damit im alltäglichen Besorgen der »Umwelt« das zuhandene Zeug in seinem »An-sich-sein« soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, darinnen die Umsicht »aufgeht«, für diese sowohl wie erst recht für ein unumsichtiges, »thematisches« Erfassen unthematisch bleiben. Das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden

Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un« meinen den Charakter des An-sich-haltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben, das wir charakteristischerweise aber »zunächst« dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben. In der primären und ausschließlichen Orientierung am Vorhandenen ist das »An-sich« ontologisch gar nicht aufzuklären. Eine Auslegung jedoch muß

ontologicamente chiarificabile. Se però, il discorrere di un «in-sé» pretende assumere portata ontologica, allora una interpretazione si rende necessaria. Onticamente, ci si appella per lo più, in modo enfatico, a questo in-sé dell'essere, e ciò con buon diritto fenomenico. Ma questo appello ontico non è sufficiente a giustificare la pretesa dell'asserzione ontologica che si presume data con un tale appello. L'analisi finora condotta ha chiarito che l'esser-in-sé dell'ente intramondano è comprensibile ontologicamente solo sul fondamento del mondo in quanto fenomeno (*Weltphänomen*).

§ 16.13. Ma perché il mondo possa in qualche modo rilucere, occorre che in generale sia già aperto. Con l'accessibilità dell'ente intramondano a-portata-di-mano per il prendersi cura dell'attenzione circospetta, il mondo è già ogni volta pre-aperto. Esso è quindi qualcosa «in-cui» l'Esserci, in quanto ente, già ogni volta era, ed al quale, in qualsiasi andare-avanti in qualche modo esplicito, non può far altro che tornare-indietro.

§ 16.14. In base all'interpretazione finora data, essere-nel-mondo significa: immedesimarsi, in modo non tematico e con attenzione circospetta, nei rimandi che costituiscono l'esser-a-portata-di-mano della totalità della roba. È sul fondamento di una familiarità col mondo, che il prendersi cura è ogni volta già nel modo in cui esso è. In questa familiarità l'Esserci può perdersi in ciò che incontra intramondanamente e venirse assorbito. Che cos'è ciò con cui l'Esserci è familiare? Perché la conformità al mondo di ciò che è intramondano può rilucere? Come dev'essere intesa, in modo ancor più preciso, la totalità di rimandi in cui «si muove» l'attenzione circospetta, le cui possibili rotture sospingono in avanti l'esser-a-portata-di-mano<sup>31</sup> dell'ente?

§ 16.15. Per rispondere a queste domande, che mirano a una elaborazione del fenomeno e del problema della mondità, si rende necessaria un'analisi più concreta delle strutture al cui complesso mirano le questioni poste.

verlangt werden, soll die Rede von »An-sich« eine ontologisch belangvolle sein. Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomenalem Recht. Aber diese ontische Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher Berufung vermeintlich gegebenen ontologischen Aussage. Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.

Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein. Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorerschlossen. Sie ist demnach etwas, »worin« das Dasein als Seiendes je schon war, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.

In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. Was ist es, womit das Dasein vertraut ist, warum kann die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen aufleuchten? Wie ist näherhin die Verweisungsganzheit zu verstehen, darin die Umsicht sich »bewegt«, und deren mögliche Brüche die Vorhandenheit des Seienden vordrängen?

Für die Beantwortung dieser Fragen, die auf eine Herausarbeitung des Phänomens und Problems der Weltlichkeit zielen, ist eine konkretere Analyse der Strukturen gefordert, in deren Aufbauzusammenhang die gestellten Fragen hineinfragen.

## CAPITOLO QUINTO L'IN-ESSERE COME TALE

### §28

#### *§ 28 Il compito di un'analisi tematica dell'in-essere*

Nel suo stadio preparatorio, l'analitica esistenziale dell'Esserci ha come suo tema conduttore la costituzione fondamentale di questo ente, l'essere-nel-mondo. Il suo obiettivo immediato è la scoperta fenomenica della struttura unitaria e originaria dell'essere dell'Esserci, in base alla quale si determinano ontologicamente le sue possibilità e le sue maniere «di essere». Finora la caratterizzazione fenomenica dell'essere-nel-mondo ha preso in esame il momento strutturale del mondo e il problema del Chi di questo ente nella sua quotidianità. Ma già nel primo schizzo dei compiti dell'analisi fondamentale preparatoria dell'Esserci fu anticipato qualche cenno orientativo sull'in-essere come tale,<sup>55</sup> esemplificato concretamente da quel suo modo che è la conoscenza del mondo.<sup>56</sup>

L'anticipazione di questo importante momento strutturale aveva il preciso intento di impostare sin dall'inizio l'analisi dei singoli momenti mirando costantemente alla totalità della struttura e di evitare ogni rottura e ogni disarticolazione del fenomeno unitario. Si tratta ora di riprendere l'interpretazione del fenomeno dell'in-essere tenendo presenti i risultati delle analisi particolareggiate intorno al mondo e al Chi. Questo esame più approfondito dell'in-essere non ha solo lo scopo di una rinnovata e più sicura ispezione fenomenologica della totalità delle strutture dell'essere-nel-mondo, ma anche quello di aprire la via per cogliere l'essere originario dell'Esserci stesso, la Cura.

Ma l'analisi dell'essere-nel-mondo che cosa mai può aggiungere a quanto fu già detto a proposito dei rapporti essenziali dell'esser-presso il mondo (prendersi cura), del con-essere (aver cura) e dell'esser se-Stesso (Chi)? Resta semmai la possibilità di perfezionare e allargare l'analisi mediante la caratterizzazione comparativa delle modificazioni del prendersi cura e della sua visione ambientale preveggenza, dell'aver cura e del rispettivo «riguardo»; resta inoltre la possibilità di porre in maggior risalto la diversità fra l'Esserci e l'ente non conforme all'Esserci mediante una esplicazione più precisa dell'essere di ogni ente intramondano possibile. In questa direzione restano indubbiamente ancora molte cose da fare. Per vari aspetti ciò che è stato detto finora è certamente ancor bisognoso di integrazione in vista di una trattazione esauriente dell'a priori esistenziale di un'antropologia filosofica. Ma la presente indagine non si propone questi compiti. Il suo intento è ontologico-fondamentale. Se a tal fine sottoponiamo a una ricerca tematica l'in-essere, non miriamo affatto ad annullare l'originarietà del fenomeno facendolo derivare da altri, cioè dissolvendolo in un'analisi inadeguata di tipo scompositivo. Tuttavia l'ineducibilità di un fenomeno originario non esclude una molteplicità di caratteri costitutivi del suo essere. Se questi caratteri sussistono, saranno esistenzialmente cooriginari. Il fenomeno della cooriginarietà dei momenti costitutivi è stato sovente sconosciuto dall'ontologia in seguito a una tendenza metodologicamente incontrollata alla deduzione di ogni molteplice dalla semplicità di una «causa prima».

In quale direzione deve mirare la caratterizzazione fenomenica dell'in-essere come tale? La risposta potrà esser trovata solo ricordando ciò che nell'indicazione del fenomeno fu affidato allo sguardo fenomenologico: l'in-essere è diverso dall'esser-semplicemente-dentro di una semplice presenza «in» un'altra; l'in-essere non è una qualità di un soggetto semplicemente-presente, prodotta o soltanto provocata in esso dalla semplice-presenza del «mondo»; l'in-essere è piuttosto un modo di essere essenziale di questo ente stesso. Che sarà allora questo fenomeno se non l'incontro fra un soggetto e un oggetto semplicemente-presenti? Questa interpretazione si avvicinerrebbe già di più al fenomeno se intendesse l'Esserci come l'essere di questo «fra». Tuttavia un'impostazione imperniata sul «fra» condurrebbe ugualmente fuori strada. Essa infatti inavvertitamente mantiene l'indeterminatezza ontologica degli enti tra i quali c'«è» questo rapporto di «fra». Il «fra» è già concepito come risultato della convenienza fra due semplici-presenze. Questa impostazione sbriciola fin da principio il fenomeno e poi tenta di ricostruirne l'unità senza successo. E ciò perché, non solo manca il «cemento», ma è stato infranto, anzi mai scoperto, il «modello» in base al quale la ricostruzione dovrebbe aver luogo. Decisivo per l'ontologia è il proposito di non infrangere il fenomeno e di conservarne integro il contenuto fenomenico. La necessità di tante e tanto minuziose precisazioni dipende dal fatto che un dato ontico evidente è stato ontologicamente contraffatto fino a renderlo irricognoscibile a opera dell'impostazione tradizionale del «problema della conoscenza».

L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo «Ci». Nel suo significato più familiare, il «Ci» indica un «qui» o un «là». Il «qui» di un «io qui» è sempre compreso a partire da un «là» utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il «posto», si fonda anch'essa nell'essere-nel-mondo. Il «là» è la determinazione di un ente che è incontrato come intra mondano. «Qui» e «là» sono possibili solo in un «Ci», cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del «Ci», ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione «Ci» significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) «Ci» è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo.

La metafora ontica di un lumen naturale nell'uomo indica null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, ossia che esso è in modo da essere il proprio Ci. Che esso sia «illuminato» significa che è in se stesso aperto nella radura<sup>77n</sup> in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è<sup>78n</sup> la radura. Solo per un ente aperto esistenzialmente in questo modo come radura ciò che è semplicemente-presente può venire in luce o restare nell'ombra. L'Esserci comporta il suo Ci in modo originario; senza di esso non solo non esisterebbe di fatto, ma non potrebbe essere l'ente di questa essenza. L'Esserci è<sup>79n</sup> la sua apertura.

Ci proponiamo ora di chiarire la costituzione di questo essere. Poiché l'essenza di questo ente è l'esistenza, la tesi esistenziale: «l'Esserci è la sua apertura», significa anche: l'essere in virtù del quale per questo ente ne va del suo essere è l'aver-da-essere il suo «Ci». Oltre alla caratterizzazione della costituzione primaria dell'essere dell'apertura, alla nostra indagine è richiesto anche di fornire un'interpretazione del modo di essere in cui questo ente è quotidianamente il suo Ci.

Il capitolo che tratta l'esplicazione dell'in-essere come tale, e cioè dell'essere del Ci, si divide in due parti: A) La costituzione esistenziale del Ci. B) L'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci.

I due modi cooriginariamente costitutivi in cui l'Esserci ha da essere il suo Ci sono la situazione emotiva e la comprensione. Situazione emotiva e comprensione sono cooriginariamente determinate dal discorso.

La parte A (la costituzione esistenziale del Ci) è quindi suddivisa in: l'Esser-ci come situazione emotiva (§ 29); la paura come modo della situazione emotiva (§ 30); l'Esser-ci come comprensione (§ 31); comprensione e interpretazione (§ 32); l'asserzione come modo derivato dell'interpretazione (§ 33); Esser-ci, discorso e linguaggio (§ 34).

L'analisi dei caratteri dell'essere dell'Esser-ci è esistenziale. Ciò significa che questi caratteri non sono proprietà di una semplice-presenza, ma modi essenzialmente esistenziali di essere. La loro modalità d'essere quotidiana richiede quindi di essere chiarita.

La parte B (l'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci) prende in esame la chiacchiera (§ 35), la curiosità (§ 36) e l'equivoco (§ 37), quali modalità esistenziali dell'essere quotidiano del Ci, considerandoli in corrispondenza ai fenomeni costitutivi del discorso e della visione che ha luogo nella comprensione, e in conformità all'interpretazione (spiegazione) che le è propria. In questi fenomeni si fa chiaro un modo fondamentale dell'essere del Ci che interpretiamo come deiezione; questa forma di «caduta» rivela un «movimento» che è esistenzialmente proprio dell'Esserci (§ 38).

## A - La costituzione esistenziale del Ci

### § 29

#### § 29 *L'Esser-ci come situazione emotiva*

Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione «situazione emotiva» è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva, l'umore. Ci proponiamo ora di esaminare questo fenomeno come esistenziale fondamentale e di fissarlo nella sua struttura al di fuori di ogni elaborazione psicologica, che del resto manca del tutto.

L'equanimità serena e il malumore inibente del prendersi cura quotidiano, il loro alternarsi, il cedimento a indisposizioni non sono ontologicamente insignificanti, anche se questi fenomeni passano inosservati perché ritenuti qualcosa di estremamente indifferente e labile nell'Esserci. Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi significa solo che l'Esserci è sempre in uno stato emotivo. L'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile con l'indisposizione, è così poco un niente che proprio in essa l'Esserci è di tedio a se stesso. L'essere del Ci si è rivelato in tale indisposizione come un peso.<sup>80n</sup> Perché? Non si sa. E l'Esserci non può sapere queste cose perché le possibilità rivelatrici del conoscere

sono di gran lunga inadeguate rispetto all'apertura originaria delle tonalità emotive in cui l'Esserci è posto innanzi al suo essere in quanto Ci. Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell'essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela, sia pure liberandocene, il carattere di peso dell'Esserci. La tonalità emotiva rivela «come va e come andrà»; mediante questo «come va» lo stato emotivo insedia l'essere nel suo «Ci».

Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere. «Aperto» non significa però riconosciuto come tale. È proprio nella quotidianità più indifferente e anodina che l'essere dell'Esserci può rivelarsi improvvisamente come un nudo «che c'è e ha da essere». Il puro «che c'è» si manifesta; il donde e il dove restano invece nascosti. Che l'Esserci non «si ceda» quotidianamente a queste tonalità emotive, cioè non le segua in ciò che esse aprono e non si lasci condurre in cospetto di ciò che è in tal modo aperto, non costituisce una prova contro il dato fenomenico dell'apertura emotiva dell'essere del Ci nel suo «che» (c'è), ma ne è piuttosto una conferma. Per lo più l'Esserci ontico-esistivo evita l'essere aperto nella tonalità emotiva. Sul piano ontologico-esistenziale ciò significa che quello che in siffatta tonalità emotiva si cerca di evitare rivela l'Esserci nel suo esser rimesso al Ci. Il Ci è aperto anche nell'evasione.

Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in se stesso, questo «che c'è» noi lo chiamiamo l'esser-gettato di questo ente nel suo Ci: così l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo Ci. L'espressione esser-gettato sta a significare l'effettività dell'esser-rimesso. Il «che c'è e ha da essere», aperto dalla situazione emotiva dell'Esserci, non è quel «che» il quale, sul piano ontologico-categoriale, esprime la fattualità propria della semplice-presenza. Tale fattualità è accessibile solo alla constatazione osservativa. Al contrario, il «che» aperto nello stato emotivo dev'essere inteso come determinazione esistenziale dell'ente esistente nel modo dell'essere-nel-mondo. L'effettività non è la fattualità, il factum brutum della semplice-presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza, anche se, innanzi tutto, rimosso. Il «che» dell'effettività non è mai riscontrabile in un semplice osservare.

L'ente che ha il carattere dell'Esserci è il suo Ci nel modo in cui, esplicitamente o meno, si sente emotivamente situato nel suo esser-gettato. Nella situazione emotiva l'Esserci è già sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre «trovato», non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale. In quanto ente rimesso al suo essere, l'Esserci è sempre rimesso anche al fatto che deve essersi già sempre trovato, e precisamente in un trovare che scaturisce più da una fuga che da una ricerca diretta. La tonalità emotiva non apre l'esser-gettato limitandosi a esibirlo, ma rivolgendovisi e distogliendosene. Per lo più la tonalità emotiva non si rivolge al peso dell'Esserci che in essa si manifesta, tanto meno quando prende la forma di liberazione dal peso dell'esistenza nella tonalità emotiva di sollievo. Questo distoglimento è ciò che è, sempre nel modo della situazione emotiva.

Si disconoscerebbe completamente che cosa e come la tonalità emotiva apre, se si ponesse ciò che da essa viene aperto sullo stesso piano di ciò che l'Esserci emotivamente situato «nel contempo» conosce, sa e crede. Anche se l'Esserci si ritiene per fede «sicuro» del suo «verso dove» o se, per conoscenza razionale, reputa di conoscere il suo «dove», nulla di ciò può contestare il dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi al «che» del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma inesorabile. Sul piano ontologico-esistenziale non si ha alcun diritto di screditare l'«evidenza» della situazione emotiva mediante il confronto con la certezza apodittica che caratterizza la conoscenza teoretica delle semplici-presenze. Non minore è la falsificazione del fenomeno quando lo si confina nell'irrazionale. L'irrazionalismo, come controparte del razionalismo, discorre semplicemente da orbo di ciò rispetto a cui questo è cieco.

Che l'Esserci, di fatto, possa, debba e non possa non padroneggiare le proprie emozioni mediante il sapere e la volontà, può attestare, in determinate situazioni esistive, una specie di primato del volere e del conoscere. Ma tutto ciò non deve indurre nell'errore di negare ontologicamente la tonalità emotiva come un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso prima di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire. Bisogna inoltre tenere presente che non si padroneggia una tonalità emotiva liberandosi da essa, ma sempre in virtù della tonalità opposta. Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva.

Già da questo si vede che la situazione emotiva è cosa ben diversa dal constatare uno stato psicologico. Essa ha così poco il carattere di una comprensione riflessiva che ogni riflessione immanente può incontrare «esperienze vissute» soltanto perché la situazione emotiva ha già aperto il Ci. La «semplice tonalità emotiva» apre il Ci più originariamente di ogni percezione di sé, ma anche, corrispondentemente, lo chiude più recisamente di qualsiasi non-percezione.

È ciò che si vede nella depressione. Qui l'Esserci diviene cieco nei confronti di se stesso; il mondo ambiente di cui si prende cura si vela, la previsione ambientale è fuorviata. La situazione emotiva è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci proprio nella irriflessività del suo immergersi e sommergersi nel «mondo» di cui si prende cura. La tonalità emotiva ci assale. Essa non viene né dal di «fuori» né dal di «dentro»; sorge nell'essere-nel-mondo stesso come una sua modalità. Così, muovendo da una delimitazione negativa della situazione emotiva nei confronti della conoscenza riflessiva della nostra «interiorità», siamo in grado di gettare uno sguardo positivo sul suo carattere di apertura. La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso... L'essere in una tonalità emotiva non importa alcun riferimento primario alla psiche; non è uno stato interiore che poi in modo enigmatico si esteriorizzerebbe per colorire di sé cose e persone. Qui si rivela il secondo carattere essenziale della situazione emotiva. Essa è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo.

Accanto alle due determinazioni essenziali della situazione emotiva che abbiamo ora chiarito, l'apertura dell'esser-gettato e l'apertura rispettiva dell'esser-nel-mondo nella sua totalità, bisogna prenderne in esame una terza, che contribuisce in modo particolare alla comprensione più penetrante della mondità del mondo. Precedentemente<sup>57</sup> abbiamo detto che il mondo, sempre già aperto, lascia incontrare l'ente intramondano. Questa apertura del mondo, preliminare e appartenente all'in-essere, è con-costituita dalla situazione emotiva. Il lasciar-venir-incontro è primariamente preveggenza ambientalmente e non semplicemente sensoriale e contemplativo. Il lasciar venir incontro preveggenza ambientalmente e prendente cura ha il carattere dell'affezione, che siamo ora in grado di vedere più nettamente in virtù della situazione emotiva. Ma l'essere affetti dalla inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile è ontologicamente possibile solo perché l'in-essere come tale è già determinato esistenzialmente in modo siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può esserne colpito. Questa possibilità di essere affetto si fonda nella situazione emotiva, come quella che, ad esempio, può rivelare la minacciosità del mondo. Solo un ente che è nella situazione emotiva della paura o della intrepidezza può scoprire l'ente intramondano come minaccioso. L'affettività propria della situazione emotiva è un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo.

Soltanto perché sono ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo in una situazione emotiva, i «sensi» possono essere «affetti» e «aver sensibilità per» ciò che si manifesta nell'affezione. Un'affezione non potrebbe mai avere luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza, per quanto forti essi fossero; la resistenza stessa non potrebbe mai essere scoperta se all'essere-nel-mondo, in quanto emotivamente situato, non fosse già assegnata la possibilità di essere affetto dall'ente intramondano secondo tonalità emotive. Alla situazione emotiva è esistenzialmente connessa un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni. Sul piano ontologico dobbiamo affidare fondamentalmente la scoperta primaria del mondo alla «semplice tonalità emotiva». L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente-presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso.

Il fatto che, sul fondamento della situazione affettiva primariamente aprente, la visione ambientale preveggenza quotidiana si sbaglia e soggiaccia spesso all'errore è un μή ὄν se commisurato all'idea d'una conoscenza assoluta del «mondo». Ma la positività esistenziale dell'errore è del tutto sconosciuta da valutazioni ontologicamente illegittime come questa. È proprio in tale visione instabile, emotivamente tonalizzata e ondeggiante del «mondo» che l'utilizzabile si mostra nella sua specifica mondità, che non è mai la stessa. La contemplazione teoretica appiattisce anticipatamente il mondo nell'uniformità della semplice-presenza, anche se è vero che in virtù sua nasce il nuovo dominio di ciò che è scopribile solo in base alla determinazione definitiva. Ma anche la θεωρία più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva; la semplice-presenza si rivela alla contemplazione teoretica nel suo aspetto puro solo se questa affronta il proprio oggetto in modo imperturbato, nella ῥαστώνη e nella διαγωγή. Sarà opportuno osservare che questa indicazione del costituirsi ontologico-esistenziale delle determinazioni gnoseologiche nella situazione affettiva dell'essere-nel-mondo non va confusa col tentativo di abbandonare onticamente la scienza al «sentimento».<sup>58</sup>

Il carattere della presente ricerca non permette l'interpretazione delle diverse modalità della situazione emotiva e della connessione dei loro fondamenti. Questi fenomeni sono noti onticamente da lungo tempo e furono studiati dalla filosofia sotto il nome di emozioni e di sentimenti. Non è a caso che la prima trattazione sistematica delle emozioni che la tradizione ci tramandi non sia stata condotta nell'ambito della «psicologia». Aristotele analizza i πάθη nel secondo libro della Retorica. L'interpretazione tradizionale presenta la retorica come una sorta di «disciplina»; essa deve invece essere intesa come la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano. La pubblicità, come modo di essere del Si (cfr. § 27), non solo ha, in generale,

una sua tonalità emotiva, ma ne ha bisogno e la «suscita». L'oratore parla in essa e muovendo da essa. Ha quindi bisogno di conoscere le variazioni della tonalità emotiva per suscitarle e dirigerle nel giusto modo.

È noto come l'interpretazione delle emozioni sia stata continuata nella Stoa e come essa sia stata trasmessa all'età moderna attraverso la teologia patristica e scolastica. È invece poco noto che l'interpretazione ontologico-fondamentale dei principi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota da Aristotele in poi. Al contrario: emozioni e sentimenti, collocati tematicamente tra i fenomeni psichici, furono intesi come la terza classe di questi, accanto al rappresentare e al volere. Decaddero così al rango di fenomeni concomitanti.

È merito dell'indagine fenomenologica aver sgomberato il campo per una visione più pura di questi fenomeni. Non solo; Scheler, riprendendo spunti di Agostino e di Pascal,<sup>59</sup> ha orientato la problematica nel senso della determinazione del fondamento delle connessioni fra atti «rappresentativi» e atti «di interesse». Anche qui, però, restano sempre oscuri i fondamenti ontologico-esistenziali del fenomeno dell'atto in generale.

La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al «mondo» e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso. La costituzione esistenziale di questa evasione si farà chiara nel fenomeno della deiezione.

La situazione emotiva è un modo di essere esistenziale fondamentale in cui l'Esserci è il suo Ci. Essa non solo caratterizza ontologicamente l'Esserci, ma, in virtù del suo aprire, assume un'importanza metodica fondamentale per l'analitica esistenziale. Questa, come ogni altra interpretazione ontologica, può soltanto, per così dire, chiamare a rendere i conti sul suo essere un ente già aperto. Essa dovrà attenersi alle possibilità di aprimento dell'Esserci eminenti e più ampie, per fare proprio, in base ad esse, il disvelamento di questo ente. L'interpretazione fenomenologica deve offrire all'Esserci stesso la possibilità della sua apertura originaria e far sì che esso si interpreti da se stesso. Essa segue questa apertura solo per trasferire sul piano concettuale esistenziale il contenuto fenomenico di ciò che risulta aperto.

In vista della successiva interpretazione di una tale situazione emotiva dell'Esserci di importanza fondamentale per il suo significato ontologico-esistenziale, l'angoscia (§ 40), il fenomeno della situazione emotiva deve essere esaminato in modo ancor più concreto mediante l'analisi di un suo modo determinato, la paura.

## § 30

### § 30 *La paura come modo della situazione emotiva*<sup>60</sup>

Il fenomeno della paura può essere considerato sotto tre aspetti. Prenderemo in esame il davanti-a-che della paura, l'aver-paura e il per-che della paura. Queste tre possibili prospettive, connesse tra loro, non sono casuali. In esse viene in luce la struttura della situazione emotiva in generale. L'analisi è completata dall'indicazione delle modificazioni possibili della paura, che concernono rispettivamente i suoi diversi momenti strut-turali.

Il davanti-a-che della paura, «ciò che fa paura», è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci. Non si deve però dare un resoconto ontico sull'ente che in vari modi e per lo più può «far paura», ma deve tendere alla determinazione fenomenica di ciò che fa paura in quanto tale. Qual è il carattere di ciò che fa paura in quanto tale e come si presenta nella paura? Il davanti-a-che della paura ha il carattere della minacciosità. Ciò ha molte implicazioni: 1) L'ente che viene incontro come minaccioso ha il carattere di appagatività della dannosità. Esso si manifesta in un complesso di appagatività. 2) La dannosità si volge verso un ambito determinato di ciò che può colpire e, come tale, proviene anch'essa da una determinata prossimità. 3) Questa prossimità stessa e ciò che proviene da essa sono come tali ben noti, ma non per questo «rassicuranti». 4) Ciò che è dannoso in quanto minaccioso non è ancora a distanza controllabile, ma si avvicina. Man mano che si avvicina, la dannosità si intensifica e produce così la minaccia. 5) L'avvicinamento è tale nell'ambito della vicinanza. Ciò che può risultare dannoso in sommo grado e addirittura continua ad avvicinarsi, ma nella lontananza, non si rivela ancora nella sua temibilità. Ma avvicinandosi nella vicinanza il dannoso si fa minaccioso: possiamo esserne colpiti o no. Nell'avvicinamento questo «è possibile ma forse no» si intensifica. «Fa paura», diciamo. 6) Ne consegue: l'avvicinarsi di ciò che è dannoso ci fa scoprire la possibilità di non esserne colpiti, del suo passar oltre: il che però non sopprime né diminuisce la paura, ma l'accresce.

L'aver-paura come tale lascia che l'oggetto minaccioso si faccia innanzi nel modo che abbiamo descritto. Non è che dapprima si accerti un male futuro (*malum futurum*) per poi temerlo. L'aver paura non

comincia con la semplice constatazione dell'avvicinarsi di qualcosa, ma, fin dall'inizio, scopre la cosa come tale da far paura. Solo avendo paura è possibile alla paura, osservando espressamente, «rendersi conto» di ciò che fa paura. La visione ambientale preveggenza vede ciò che fa paura perché si trova nella situazione emotiva della paura. L'aver paura, in quanto possibilità latente dell'essere-nel-mondo emotivamente situato, l'«esser pauroso», ha già scoperto il mondo in modo tale che da esso possa avvicinarsi qualcosa che fa paura. Il possibile avvicinamento è a sua volta rilasciato attraverso la spazialità esistenziale essenziale dell'essere-nel-mondo.

Il per-che la paura ha paura, è l'ente stesso che ha paura, l'Esserci. Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura. L'aver paura apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso. La paura svela sempre l'Esserci nell'essere nel suo Ci, anche se in gradi variabili di esplicitezza. Il fatto di aver paura per «la casa e i beni» non può valere come obiezione contro la nostra definizione del per-che della paura. Infatti l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è sempre un esser-preso prendente cura. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci è com'è a partire da ciò di cui si prende cura, la cui messa in pericolo è minaccia dell'esser-preso. La paura apre l'Esserci in modo prevalentemente privativo. Lo confonde e gli fa «perdere la testa». La paura acceca al tempo stesso l'in-essere minacciato aprendogli gli occhi, sicché l'Esserci, venuta meno la paura, deve prima di tutto ritrovarsi.

L'aver-paura per... in quanto impaurirsi davanti a... apre sempre cooriginariamente, in modo privativo o positivo, l'ente intramondano nella sua minacciosità e l'in-essere nel suo esser minacciato. La paura è un modo della situazione emotiva.

L'aver-paura per... può anche riguardare gli altri, e in tal caso parliamo di un aver paura per essi. Ma questo aver-paura per... non libera l'altro dalla paura. Ciò è escluso già dal fatto che l'altro per cui abbiamo paura non è necessariamente in preda alla paura. Anzi, noi abbiamo maggior paura per lui proprio quando egli non ha paura per sé e si getta temerariamente nel pericolo. Questo aver-paura per... è un modo di situazione-emotiva con gli altri, ma non è necessariamente un con-spaventarsi op-pure uno spaventarsi l'un l'altro. Si può aver-paura per... senza per questo spaventarsi. A ben guardare, però, l'aver-paura per... è anche un aver paura noi stessi. Il con-essere con l'altro è «impaurito», ad esempio, dalla possibilità che l'altro ci venga strappato. Ciò che fa paura non mira direttamente ai singoli aventi-paura-con. L'aver-paura per... sa di essere in certo modo fuori causa, eppure è coinvolto per il fatto che è in causa quel con-Esserci per cui esso ha paura. L'aver-paura per... non è affatto per questo una paura attenuata. Non si tratta qui di gradi di «intensità emotiva» ma di modi esistenziali. L'aver-paura per... gli altri non perde la sua genuinità specifica anche se «propriamente» non si spaventa.

I momenti costitutivi del fenomeno pieno della paura possono variare. Si danno perciò diverse possibilità d'essere dell'aver paura. L'approssimarsi nella vicinanza è costitutivo della struttura dell'incontro con ciò che ci minaccia. Se qualcosa di minaccioso, col suo «per ora non ancora ma tuttavia in qualsiasi momento», piomba improvvisamente sull'essere-nel-mondo prendente cura, la paura diviene spavento. In ciò che minaccia bisogna perciò distinguere fra l'avvicinamento di ciò che minaccia e la modalità di incontro con l'avvicinamento stesso, la sua subitanità. Il davanti-a-che dello spavento di solito è qualcosa di noto e di familiare; se invece ciò che è minaccioso ha il carattere della estraneità più completa, la paura diviene orrore. Quando poi ciò che è minaccioso si presenta come orribile e nello stesso tempo ha il modo di presentarsi di ciò che è spaventoso, cioè la subitanità, la paura diviene terrore. Altre varianti della paura sono note sotto i nomi di timidezza, timore, inquietudine, stupore. Tutte le modificazioni della paura, in quanto possibilità di sentirsi in una situazione emotiva, stanno a indicare che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è «spaurito». Questo stato emotivo non dev'essere inteso onticamente come una disposizione di fatto, «particolare», ma come la possibilità esistenziale essenziale della situazione emotiva dell'Esserci in generale, possibilità che non è però unica.

[...]

## CAPITOLO SESTO

### LA CURA COME ESSERE DELL'ESSERCI

#### § 39

##### *§ 39 Il problema della totalità originaria delle strutture dell'Esserci*

L'essere-nel-mondo è una struttura originariamente e costantemente unitaria. Nei capitoli precedenti (I sezione, capitoli II-V) essa fu chiarita fenomenicamente come unitaria e, sempre su questo fondamento, ne furono illustrati i momenti costitutivi. Lo sguardo gettato all'inizio<sup>70</sup> sull'intero fenomeno ha perso ora la sua indeterminatezza di primo schizzo generale rispetto al contenuto. Certamente la molteplicità fenomenica, caratteristica della costituzione delle strutture e del loro modo di essere quotidiano, può facilmente sviare la visione fenomenica unitaria dell'insieme come tale. Ma questa visione unitaria dovrà essere tanto più chiara e tanto più sicuramente garantita proprio ora che ci accingiamo a porre la questione cui mira tutta la fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci in generale: com'è da determinarsi sul piano ontologico-esistenziale la totalità unitaria dell'insieme delle strutture che abbiamo indicate?

L'Esserci esiste effettivamente. Ciò che cerchiamo è l'unità ontologica di esistenza ed effettività, ossia l'appartenenza essenziale di questa a quella. L'Esserci, in virtù della situazione emotiva che gli è propria in via essenziale, ha un modo di essere tale da essere portato innanzi a se stesso e aperto a se stesso nel suo esser-gettato. Ma l'esser-gettato è il modo di essere di un ente che è sempre le sue possibilità stesse; di conseguenza, esso si comprende in esse e in base a esse (si progetta in esse). L'essere-nel-mondo, cui appartiene con uguale originarietà l'essere-presso l'utilizzabile e il con-essere con gli altri, è sempre in-vista-di se stesso. Il se-Stesso è però, innanzi tutto e per lo più, un se-stesso inautentico, un Si-stesso. L'essere-nel-mondo è sempre già deietto. La quotidianità media dell'Esserci può quindi essere determinata come l'essere-nel-mondo deiettivo-aperto e gettato-progettante, per il quale, nel suo esser-presso il «mondo» e nel con-essere con gli altri, ne va del suo stesso poter-essere più proprio.

È possibile cogliere nella sua totalità unitaria l'insieme delle strutture della quotidianità dell'Esserci? L'essere dell'Esserci si può illuminare in modo così unitario da scorgere in esso la cooriginarietà essenziale delle sue strutture e le relative possibilità di modificazione esistenziale? C'è una via per accedere fenomenicamente a questo essere, partendo dalla presente impostazione dell'analitica esistenziale?

È fuori discussione che cosa non si può: l'unità dell'insieme delle strutture non può essere raggiunta fenomenicamente mediante una semplice composizione di elementi. Essa richiederebbe un piano compositivo. Ma l'essere dell'Esserci, che raccoglie ontologicamente in sé la totalità delle strutture come tale, diviene per noi accessibile in uno sguardo d'insieme completo che attraverso questa totalità veda un fenomeno originariamente unitario, già presente nella totalità delle strutture, in modo da fondare ontologicamente ogni momento di tali strutture nella sua stessa possibilità strutturale. L'interpretazione «complessiva» non può quindi avere il carattere di un compendio che raccolga quanto è stato finora raggiunto. Il problema del carattere esistenziale fondamentale dell'Esserci è essenzialmente diverso dal problema dell'essere di una semplice-presenza. L'esperienza quotidiana del mondo-ambiente, che, onticamente e ontologicamente, rimane diretta all'ente intramondano, non è in grado, coi suoi procedimenti ontici, di condurre originariamente l'Esserci all'analisi ontologica. Lo stesso dicasi della percezione immanente delle esperienze vissute, cui difetta un filo conduttore ontologicamente adeguato. D'altro canto è fuori dubbio che l'essere dell'Esserci non deve esser dedotto da un'idea dell'uomo. Sarà possibile ricavare dall'interpretazione dell'Esserci finora condotta l'indicazione di una via d'accesso ontico-ontologica all'Esserci stesso che sia richiesta dall'Esserci come l'unica adeguata?

Della struttura ontologica dell'Esserci fa parte la comprensione dell'essere. Essendo, l'Esserci è aperto a se stesso nel suo essere. Situazione emotiva e comprensione costituiscono il modo di essere di questa apertura. C'è nell'Esserci una situazione emotiva comprendente, nella quale esso sia aperto a se stesso in modo eminente?

Se l'analitica esistenziale dell'Esserci vuol conservare la chiarezza di principio circa la sua funzione ontologico-fondamentale, è necessario che essa, nella esecuzione del suo compito preliminare, la chiarificazione dell'essere dell'Esserci, vada alla ricerca della più ampia e della più originaria fra le possibilità di apertura dell'Esserci stesso. La forma di apertura in cui l'Esserci si porta innanzi a se stesso deve essere tale che in essa l'Esserci si renda accessibile in un modo per così dire semplificato. In ciò che essa rivela deve mostrarsi in modo elementare l'insieme unitario delle strutture dell'essere che andiamo cercando.

Noi poniamo a base di questa analisi il fenomeno dell'angoscia come lo stato emotivo rispondente alle suddette richieste metodologiche. L'esame di questa situazione emotiva fondamentale e la caratterizzazione ontologica di ciò che in essa viene aperto come tale prendono il loro avvio dal fenomeno della deiezione e definiscono l'angoscia rispetto al fenomeno correlativo della paura già analizzato. L'angoscia, in quanto possibilità dell'essere dell'Esserci, e l'Esserci stesso in essa aperto offrono il terreno fenomenico per cogliere esplicitamente la totalità originaria dell'essere dell'Esserci. L'essere dell'Esserci si rivela come Cura. L'elaborazione ontologica di questo fenomeno esistenziale fondamentale richiede la sua delimitazione rispetto a fenomeni che di primo acchito potrebbero essere confusi con la Cura. Tali fenomeni sono la volontà, il desiderio, la tendenza e l'impulso. La Cura non può essere dedotta da fenomeni di questo genere perché è nella Cura che essi trovano il loro fondamento.

L'interpretazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura, come del resto qualsiasi analisi ontologica, non ha nulla a che fare, quanto ai suoi risultati, con ciò a cui mette capo la comprensione dell'essere preontologica o addirittura la semplice cognizione ontica dell'ente. Non deve destar meraviglia se i risultati della conoscenza ontologica appaiono strani all'intelletto comune che li confronta con ciò che esso può cogliere unicamente sul piano ontico. Tuttavia il basamento ontico dell'interpretazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura che qui tentiamo potrebbe apparire artificioso e meramente teoretico; per tacere della forzatura che si potrebbe ravvisare nel fatto di prescindere completamente dalla definizione tradizionale e consolidata dell'uomo. È perciò opportuna una conferma preontologica dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci in quanto Cura. Essa consisterà nell'attestazione che l'Esserci, fin dall'antichità, da quando prese in esame se stesso, si interpretò come Cura (cura), benché soltanto in modo preontologico.

L'analitica dell'Esserci, spingendosi fino al fenomeno della Cura, deve preparare la problematica ontologica fondamentale, cioè il problema del senso dell'essere in generale. Se, muovendo da ciò che abbiamo finora raggiunto, vogliamo puntare esplicitamente lo sguardo su tale problema andando oltre il particolare compito dell'antropologia esistenziale a priori, è necessario riesaminare in modo ancora più penetrante i fenomeni che sono in strettissima connessione col problema dell'essere che funge da guida alla nostra ricerca. Si tratta, in primo luogo, dei modi di essere resi espliciti finora: l'esser-a-portata-di-mano e la semplice-presenza, che determinano l'ente intramondano con carattere non conforme all'Esserci. Poiché finora la problematica ontologica ha compreso l'essere principalmente nel senso della semplice-presenza («realtà», realtà del «mondo») lasciando ontologicamente indeterminato l'essere dell'Esserci, si rende necessario un esame della connessione ontologica fra Cura, mondità, esser-a-portata-di-mano e semplice-presenza (realtà). Ciò porta a una determinazione più precisa del concetto di realtà, nel quadro di una discussione della problematica gnoseologica del realismo e dell'idealismo che è orientata nell'idea di realtà.

L'ente è indipendente dall'esperienza, dall'apprensione e dalla conoscenza attraverso cui esso è aperto, scoperto e determinato. Eppure l'essere «è» soltanto nella comprensione<sup>24n</sup> di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere.<sup>25n</sup> L'essere può quindi non essere posseduto concettualmente, ma non è mai completamente incompreso. Fin dall'antichità, la problematica ontologica ha collegato, quando non li ha identificati, essere e verità. Ciò documenta la connessione necessaria di essere e comprensione, anche se ne rimangono nascosti i fondamenti originari. Un'elaborazione adeguata del problema dell'essere richiede dunque la chiarificazione ontologica del fenomeno della verità. Essa si attuerà in un primo momento sul terreno che l'interpretazione finora data ha delimitato con l'analisi dei fenomeni dello scoprimento, dell'interpretazione e dell'asserzione.

Il momento conclusivo della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci ha perciò come tema: la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci (§ 40); l'essere dell'Esserci come Cura (§ 41); la conferma dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci come Cura nell'autointerpretazione ontologica dell'Esserci (§ 42); Esserci, mondità e realtà (§ 43); Esserci, apertura e verità (§ 44).

#### §40

##### *§ 40 La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci*

Una possibilità dell'essere dell'Esserci deve offrirci un «chiarimento» ontico sopra di esso in quanto ente. Ma un chiarimento è possibile solo in seno all'apertura dell'Esserci, apertura che si fonda nella situazione emotiva e nella comprensione. In che senso l'angoscia è una situazione emotiva eminente? In che modo l'Esserci, in virtù del suo essere stesso, è condotto dall'angoscia in cospetto del proprio essere in maniera che

ne possa risultare fenomenicamente determinato come tale nel suo essere l'ente che l'angoscia apre, o possa almeno essere preparata sufficientemente questa determinazione?

Per cogliere l'essere unitario dell'insieme delle strutture prendiamo le mosse dalle analisi concrete della deiezione or ora svolte. L'immedesimazione nel Si e in un «mondo» di cui ci si prende cura rivela qualcosa come una fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-esser-se-stesso autentico. Ma questo fenomeno della fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso e alla sua autenticità non sembra possedere le caratteristiche necessarie per servire da terreno fenomenico della nostra indagine. In questa fuga, l'Esserci non si porta in cospetto di se stesso. Il divergere da sé, per effetto della tendenza più propria della deiezione, porta lontano dall'Esserci. Ma quando si esaminano fenomeni di questo genere bisogna guardarsi dal fare un sol fascio delle caratterizzazioni ontico-esistentive e delle interpretazioni ontologico-esistenziali, ovvero dal trascurare i fondamenti fenomenici che quelle offrono a queste.

Esistentivamente, certo, la deiezione chiude e nasconde l'autenticità propria dell'esser-se-stesso; ma questa chiusura non è che la privazione di un'apertura, la quale si rivela fenomenicamente nel fatto che la fuga dell'Esserci è nient'altro che una fuga davanti a se stesso. Nel davanti-a-che della fuga l'Esserci in realtà si insegue, sta «dietro» a se stesso. Solo perché, in virtù dell'apertura che gli è propria, l'Esserci è condotto in senso ontologico ed essenziale in cospetto di se stesso, esso può fuggire davanti a se stesso. Questa diversione deiettiva non permette certamente di cogliere il davanti-a-che della fuga, e meno ancora permette di esperirlo una conversione. Ma è indubitabile che il davanti-a-che «ci» è aperto nella diversione da esso. La diversione ontico-esistentiva, in virtù del suo carattere di apertura, offre fenomenicamente la possibilità di cogliere in termini ontologico-esistenziali il davanti-a-che della fuga come tale. All'interno del «via da» ontico, implicito nella diversione, e attraverso un'interpretazione fenomenologica della «conversione», è possibile giungere alla comprensione e alla determinazione concettuale del davanti-a-che della fuga.

Di conseguenza, l'orientamento dell'analisi sul fenomeno della deiezione non pregiudica affatto il progetto di attingere una qualche esperienza ontologica sull'Esserci in essa aperto. Al contrario, proprio così l'interpretazione si sottrae più che mai agli artifici dell'introspezione. Essa non fa che esplicitare ciò che l'Esserci stesso apre onticamente. La possibilità da parte di una comprensione emotivamente situata di penetrare nell'essere dell'Esserci è tanto maggiore quanto più originario è il fenomeno che funge metodicamente da situazione emotiva aprente. Che l'angoscia soddisfi a queste condizioni è, innanzi tutto, una semplice affermazione.

L'analisi dell'angoscia non ci prende del tutto alla sprovvista. Certo, la sua connessione ontologica con la paura non è chiara. Evidentemente sussiste un'affinità fenomenica, visto che i due fenomeni sono per lo più confusi al punto da considerare angoscia ciò che è invece paura e da chiamare paura ciò che ha i caratteri dell'angoscia. Cerchiamo ora di penetrare progressivamente nel fenomeno dell'angoscia.

La deiezione dell'Esserci nel Si e nel «mondo» di cui si prende cura l'abbiamo chiamata una «fuga» dell'Esserci davanti a se stesso. Ma non ogni retrocedere davanti a..., ogni diversione da... è necessariamente fuga. Il retrocedere per paura, davanti a ciò che la paura manifesta, davanti al minaccioso, ha il carattere della fuga. L'interpretazione della paura come situazione emotiva ha mostrato che il davanti-a-che della paura è sempre un ente intramondano proveniente da una determinata direzione, avvicinandosi nella prossimità, nocivo e tale da poter essere e-vitato. Nella deiezione l'Esserci diverge da se stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere deve avere, in generale, il carattere della minacciosità. Però si tratta di un ente che ha il modo di -essere dell'ente retrocedente, dell'Esserci stesso. Il davanti-a-che di questo retrocedere non può essere inteso come qualcosa di «pau-roso» poiché tale carattere inerisce sempre a un ente -intramondano. La minaccia che è tale da «far paura» e che -viene scoperta nella paura proviene sempre da un ente intra-mon-dano.

La diversione propria della deiezione non è perciò un fuggire fondato nella paura di fronte a un ente intramondano. La diversione è così poco una fuga di questo genere da essere piuttosto una conversione verso l'ente intramondano per rifugiarsi presso di esso. La diversione della deiezione si fonda invece nell'angoscia che rende originariamente possibile la paura.

Se si vuol comprendere ciò che andiamo dicendo intorno alla fuga deiettiva dell'Esserci davanti a se stesso, è necessario rifarci alla costituzione fondamentale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale. Come distinguere fenomenicamente ciò davanti a cui l'angoscia è angoscia da ciò davanti a cui la paura è paura? Il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. Perciò per essenza non può appagarsi in esso. La minaccia non ha il carattere di un danno determinato che colpisca il minacciato relativamente a un particolare e determinato poter-essere effettivo. Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrelevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come

utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa insignificatività. Nell'angoscia non si incontra questo o quell'ente presso cui sia possibile appagarsi come ciò che è minaccioso.

Perciò l'angoscia non ha occhi per «vedere» un determinato «qui» o «là» da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in nessun luogo. L'angoscia non «sa» che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia. «In nessun luogo» non equivale però a «nulla», poiché proprio in esso si radicano, per l'in-essere essenzialmente spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò nemmeno avvicinarsi nella prossimità da una determinata direzione; esso «ci» è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo.

Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il «nulla e in-nessun-luogo». L'impertinenza del nulla e dell'«in-nessun-luogo» intramondani significa fenomenicamente: il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale. La completa insignificatività che si annuncia nel nulla e nell'«in-nessun-luogo» non significa un'assenza del mondo, ma, al contrario, che l'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo d'importanza che, in virtù di questa insignificatività dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua mondità.

Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la possibilità dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso. Quando l'angoscia è dileguata, il discorso quotidiano suol dire che «in realtà, non era nulla». Questo discorso, onticamente, coglie nel segno, coglie che cosa era. Il discorso quotidiano riguarda il prendersi cura e il discorrere dell'utilizzabile. Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, l'unico che il discorso preveggenente quotidiano comprende, non è affatto un nulla totale. Il nulla di esser-a-portata-di-mano si fonda nel «qualcosa»<sup>26n</sup> di assolutamente originario, nel mondo. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso.<sup>27n</sup>

L'angoscia apre quindi originariamente e direttamente il mondo come mondo. Non però nel senso che, dapprima, si prescinderebbe riflessivamente dall'ente intramondano per considerare soltanto il mondo in cospetto del quale sorgerebbe poi l'angoscia; è invece l'angoscia che, come modalità della situazione emotiva, apre primariamente il mondo in quanto mondo. Il che non significa però che nell'angoscia la mondità del mondo sia colta in termini concettuali.

L'angoscia non è soltanto angoscia davanti a... ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo angoscia per... Il per-che dell'angoscia non è un determinato modo di essere o una possibilità dell'Esserci. La minaccia è sempre indeterminata e non può investire, minacciando, questo o quel poter-essere determinato ed effettivo. Il per-che dell'angoscia è l'essere nel mondo come tale. Nell'angoscia l'utilizzabile intramondano e in generale l'ente intramondano sprofondano. Il «mondo» non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal «mondo» e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-essere-nel-mondo. L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al per-che dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come esser-possibile, e precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere isolato e nell'isolamento.

L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo esser-libero-per... (propensio in...) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre. Ma questo essere è in pari tempo quello a cui l'Esserci è consegnato in quanto essere-nel-mondo.

Il per-che l'angoscia si angoscia coincide dunque col davanti-a-che essa si angoscia: l'essere-nel-mondo. L'identità del davanti-a-che dell'angoscia e del suo per-che si estende così perfino all'angosciarsi stesso, poiché esso, in quanto situazione emotiva, è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo. L'identità esistenziale dell'aprire e dell'aperto, tale che in questa identità è aperto il mondo come mondo e l'in-essere come isolato, puro e gettato poter-essere, rivela che, col fenomeno dell'angoscia, è assurta a tema dell'interpretazione una situazione emotiva eminente. L'angoscia isola e apre l'Esserci come solus ipse. Ma questo «solipsismo» esistenziale traspone così poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo.

Che l'angoscia, in quanto situazione emotiva fondamentale, apra in questo modo, è attestato insospettabilmente dall'interpretazione quotidiana dell'Esserci e dal discorso quotidiano. Abbiamo già detto che la situazione emotiva rivela «come ci si sente». Nell'angoscia ci si sente «spaesati». Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'inessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria. Durante l'indicazione fenomenica iniziale della costituzione fondamentale dell'Esserci e la chiarificazione del senso esistenziale dell'in-essere contrapposto al significato categoriale dell'«esser dentro», l'in-essere fu determinato come abitare presso..., essere familiare con... Questo carattere dell'in-essere fu poi ulteriormente chiarito attraverso l'analisi della pubblicità quotidiana del Si, che introduce nella quotidianità media dell'Esserci la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del «sentirsi-a-casa-propria».<sup>7172</sup> L'angoscia, al contrario, va a riprendere l'Esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col «mondo». La familiarità quotidiana si dissolve. L'Esserci resta isolato, ma lo è come essere-nel-mondo. L'in-essere assume il «modo» esistenziale del non-sentirsi-a-casa-propria. A null'altro si allude quando si parla di «spaesamento».

Si è così reso visibile fenomenicamente ciò davanti-a-cui la deiezione, in quanto fuga, fugge. Non davanti all'ente intramondano, poiché questo ente è proprio ciò verso cui avviene la fuga, e su cui può soffermarsi il prendersi cura dominato dalla familiarità tranquillizzante e perso nel Si. La fuga deiettiva verso il sentirsi-a-casa-propria, caratteristico della pubblicità, è fuga davanti al non-sentirsi-a-casa-propria, cioè davanti a quel sentirsi-spaesato che è proprio dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso a se stesso nel proprio essere. Questo spaesamento rode costantemente l'Esserci e minaccia, sia pure inesPLICITAMENTE, la sua quotidiana dispersione nel Si. Tale minaccia può, di fatto, accompagnarsi a una totale sicurezza e alla normalità del prendersi cura quotidiano. L'angoscia può sorgere nella più innocua delle situazioni. Essa non ha nemmeno bisogno di quell'oscurità in cui, per lo più e comunemente, uno si sente spaesato. Nelle tenebre non c'è certamente «nulla» da vedere, tuttavia il mondo «ci» è ancora e nel modo più impertinente.

Questa interpretazione ontologico-esistenziale dello spaesamento dell'Esserci come minaccia che lo investe a partire da se stesso non implica che lo spaesamento sia già sempre compreso come tale negli stati effettivi di angoscia. La maniera quotidiana in cui l'Esserci comprende il suo spaesamento è la diversione deiettiva, «che occulta» il non-sentirsi-a-casa-propria. La quotidianità di questo fuggire mostra però fenomenicamente che alla costituzione essenziale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo – costituzione che, in quanto esistenziale, non è mai semplicemente-presente ma è sempre in uno dei modi dell'Esserci effettivo e quindi in una situazione emotiva – appartiene l'angoscia come situazione emotiva fondamentale. L'essere-nel-mondo, tranquillizzato e familiare, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria<sup>98n</sup> deve esser concepito come il fenomeno più originario.

Solo perché l'angoscia pervade latentemente già da sempre l'essere-nel-mondo, questo può, in quanto esser-presso il «mondo» prendendone cura in una situazione emotiva, avere paura. La paura è un'angoscia deietta nel «mondo», inautentica e dissimulata a se stessa come tale.

Di fatto anche la tonalità emotiva dello spaesamento resta per lo più incompresa sul piano esistenziale. Inoltre, dato il predominio della deiezione e della pubblicità, un'angoscia «autentica» è rara. Spesso l'angoscia è condizionata «fisiologicamente». Questo fatto costituisce, nella sua effettività, un problema ontologico e non soltanto un problema relativo alla sua causa e alle modalità del suo decorso sul piano ontico. L'insorgenza fisiologica dell'angoscia è possibile solo in quanto l'Esserci si angoscia nel fondo stesso del suo essere.

I tentativi di interpretare il fenomeno dell'angoscia nella sua costituzione e funzione ontologico-esistenziale fondamentale sono ancora più rari del fatto esistenziale di un'angoscia autentica. Ciò è causato in parte dall'omissione dell'analitica esistenziale dell'Esserci in generale, ma, in particolare, dal disconoscimento del fenomeno della situazione emotiva.<sup>73</sup> Tuttavia l'effettiva rarità del fenomeno dell'angoscia non può sottrarre ad esso il diritto di assumere una funzione metodica fondamentale per l'analitica esistenziale. Al contrario questa rarità attesta che l'Esserci, per lo più celato a se stesso nella sua autenticità a causa dello stato interpretativo pubblico del Si, in questa situazione emotiva fondamentale ha la possibilità di aprirsi in un senso originario.

Ogni situazione emotiva porta essenzialmente con sé l'apertura dell'essere-nel-mondo in tutti i suoi momenti costitutivi (mondo, in-essere, se-Stesso). Sennonché l'angoscia racchiude la possibilità di un'apertura privilegiata per il fatto che isola. Questo isolamento va a riprendere l'Esserci dalla sua deiezione e gli rivela l'autenticità e l'inautenticità come possibilità del suo essere. Nell'angoscia le possibilità fondamentali dell'Esserci, che è sempre mio,<sup>99n</sup> si mostrano in se stesse, senza l'intrusione dell'ente intramondano a cui l'Esserci innanzi tutto e per lo più si aggrappa.

In che misura questa interpretazione esistenziale dell'angoscia ha raggiunto il terreno fenomenico richiesto per rispondere al problema conduttore circa l'essere unitario dell'insieme delle strutture dell'Esserci?

#### §41

##### *§ 41 L'essere dell'Esserci come Cura*

Se vogliamo cogliere ontologicamente la totalità unitaria delle strutture dell'Esserci, dobbiamo innanzi tutto domandarci: il fenomeno dell'angoscia (e ciò che in esso viene aperto) è in grado di esibire la totalità dell'Esserci in modo così fenomenicamente cooriginario da poter soddisfare con ciò che offre la ricerca della totalità unitaria? Ciò che l'angoscia contiene complessivamente in sé può essere riassunto nel seguente elenco formale: l'angosciarsi, in quanto situazione emotiva, è una modalità dell'essere-nel-mondo; il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo in quanto gettato; il per-che dell'angoscia è il poter-essere-nel-mondo. L'intero fenomeno dell'angoscia manifesta quindi l'Esserci come essere-nel-mondo effettivamente esistente. I caratteri ontologici fondamentali di questo ente sono l'esistenzialità, l'effettività e l'esser-deietto. Queste determinazioni esistenziali non appartengono a un composito come sue parti, di cui talvolta una potrebbe mancare; al contrario, fra di esse ha luogo una connessione originaria che costituisce quella unitarietà dell'insieme delle strutture che andiamo cercando. Nell'unità di queste determinazioni d'essere dell'Esserci si rende ontologicamente accessibile l'essere dell'Esserci come tale. Come va caratterizzata questa unità stessa?

L'Esserci è un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. Nel quadro della costituzione dell'essere della comprensione, il «ne va di» si è chiarito come l'autopregettantesi essere-per il più proprio poter-essere. Questo poter-essere è ciò in-vista-di-cui l'Esserci è sempre così com'è. L'Esserci, nel suo essere, si è già sempre commisurato a una possibilità che gli è propria. L'essere-libero-per il poter-essere più proprio, e quindi per la possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità, si manifesta, nell'angoscia, in una determinazione elementare e originaria. Ma esser-per il proprio poter-essere significa ontologicamente: l'Esserci, nel suo essere, è già sempre avanti rispetto a se stesso. L'Esserci è già sempre «al di là di sé»; non in quanto si comporta rispetto ad altri enti diversi da sé, ma in quanto essere-per il poter-essere che esso stesso è. Questa struttura d'essere dell'essenziale «ne va di...» noi la chiamiamo l'esser-avanti-a-sé dell'Esserci.

Questa struttura concerne però la costituzione dell'Esserci nella sua totalità. L'esser-avanti-a-sé non denota la tendenza isolata di un soggetto «senza mondo», ma caratterizza l'essere-nel-mondo; il quale, consegnato a se stesso, è già da sempre gettato in un mondo. L'abbandono dell'Esserci a se stesso si manifesta originariamente e concretamente nell'angoscia. In una prospettiva più completa l'esser-avanti-a-sé significa: avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo. Appena questa struttura essenzialmente unitaria è vista nella sua fenomenicità, si fa più chiaro anche ciò che già venne in luce nell'analisi della mondità. Allora risultò che l'insieme dei rimandi della significatività, costitutiva della mondità, è «ancorato» saldamente a un in-vista-di. La concatenazione dell'insieme dei rimandi e dei vari rapporti del «per» con ciò per cui ne va dell'Esserci, non significa la saldatura fra un «mondo» di oggetti semplicemente presenti e un soggetto. Essa è piuttosto l'espressione fenomenica della costituzione dell'Esserci originariamente unitaria, la cui unità è stata ora esplicitata nell'avanti-a-sé-essendo-già-in... Detto altrimenti: l'esistere è sempre effettivo. L'esistenzialità è sempre determinata in modo essenziale dalla effettività.

E di nuovo: l'esistere effettivo dell'Esserci non è soltanto, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche già sempre immedesimato con un mondo di cui si prende cura. In questo deiettivo esser-presso... si annuncia, esplicitamente o no, compresa o no, la fuga davanti allo spae-samento, il quale, come l'angoscia latente, resta per lo più coperto, perché la pubblicità del Si reprime ogni estraneità. Nell'essere-avanti-a-sé-già-in-un-mondo è essenzialmente incluso il deiettivo esser-presso l'utilizzabile intramondano di cui ci si prende cura.

La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci deve quindi essere colta nella seguente struttura: essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine Cura, che qui è usato in un senso ontologico-esistenziale puro. Esso non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico, del genere della preoccupazione o dell'incuranza.

Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente Cura, fu possibile, nelle precedenti analisi, caratterizzare come prendersi cura l'esser-presso l'utilizzabile e come aver cura l'incontro col con-Esserci degli altri nel mondo. L'esser-presso... è prendersi cura perché, in quanto modo dell'in-essere, è determinato dalla struttura fondamentale di questo, cioè dalla Cura. La Cura non caratterizza però la sola esistenzialità, separata dalla effettività e dalla deiezione, ma abbraccia l'unità di queste determinazioni d'essere. La Cura non

designa neppure, primariamente ed esclusivamente, un comportamento isolato dell'io rispetto a se stesso. L'espressione «cura di sé», escogitata in analogia al prendersi cura e all'aver cura, sarebbe una tautologia. La Cura non può indicare un particolare comportamento verso se-stesso, perché il se-Stesso è già caratterizzato ontologicamente dall'esser-avanti-a-sé. E in questa determinazione sono già inclusi gli altri due momenti strutturali della Cura, l'esser-già-in... e l'esser-presso...

Nell'esser-avanti-a-sé, in quanto essere per il più proprio poter-essere, è posta la condizione ontologico-esistenziale della possibilità dell'esser libero per le possibilità esistive autentiche. Il poter-essere è ciò in-vista-di-cui l'Esserci è sempre ciò che esso effettivamente è. Ma poiché questo stesso essere-per il poter-essere è determinato dalla libertà, l'Esserci può rapportarsi alle sue possibilità anche non deliberatamente, può essere inautentico, come difatti accade innanzi tutto e per lo più. L'in-vista-di-cui autentico resta allora inafferrato e il progetto del proprio poter-essere è abbandonato all'arbitrio del Si. Nell'esser-avanti-a-sé, il «sé» rappresenta, in questo caso, il se-Stesso nella forma del Si-stesso. Anche nell'inautenticità l'Esserci rimane sempre essenzialmente avanti-a-sé, allo stesso modo che la fuga deiettiva dell'Esserci davanti a se stesso manifesta pur sempre la costituzione d'essere secondo cui per questo ente ne va del suo essere stesso.

La Cura, in quanto totalità strutturale unitaria, si situa, per la sua apriorità esistenziale, «prima» di ogni «comportamento» e di ogni «situazione» effettivi dell'Esserci (cioè già sempre dentro ognuno di essi). La Cura, quindi, non esprime il primato del comportamento «pratico» rispetto a quello teoretico. La determinazione puramente intuitiva di una semplice-presenza ha il carattere della Cura non meno di un'«azione politica» o di un semplice divertimento ricreativo. «Teoria» e «prassi» sono possibilità dell'essere di un ente il cui essere deve esser determinato come Cura.

È quindi destinato a fallire anche il tentativo di ricondurre il fenomeno della Cura, nella sua essenziale e inscindibile unitarietà, ad atti particolari o tendenze come il volere, il desiderare, l'impulso e l'inclinazione, ovvero a costruirlo in base a essi.

Volere e desiderare, sul piano ontologico, sono necessariamente radicati nell'Esserci in quanto Cura e non sono semplici esperienze vissute, ontologicamente indifferenti e immerse in una «corrente» del tutto indeterminata quanto al senso del suo essere. Lo stesso dicasi dell'inclinazione e dell'impulso. Anch'essi, nella misura in cui sono riscontrabili in forma pura nell'Esserci, si fondano nella Cura. Ciò non esclude che impulso e inclinazione facciano anche parte, ontologicamente, della costituzione dell'ente che «vive» soltanto. La costituzione ontologica fondamentale del «vivere» è tuttavia un problema a sé, che va esaminato attraverso una riduzione privativa a partire dall'ontologia dell'Esserci.

La Cura è ontologicamente «anteriore» a questi fenomeni, i quali, tuttavia, sono sempre suscettibili, entro certi limiti, di una «descrizione» adeguata, anche se non è stato chiarito pienamente o non è nemmeno noto il corrispondente orizzonte ontologico. Per la presente ricerca di carattere ontologico fondamentale, che non si propone un'ontologia dell'Esserci completa e tematica e neppure un'antropologia concreta, è sufficiente un accenno al modo in cui questi fenomeni sono fondati esistenzialmente nella Cura.

Il poter-essere, in vista di cui l'Esserci è, ha esso stesso il modo di essere dell'essere-nel-mondo. In esso è quindi ontologicamente incluso il riferimento all'ente intramondano. La Cura è sempre, magari solo privatamente, prendersi cura e aver cura. Nel volere, un ente che è stato compreso, cioè progettato nella sua possibilità, è afferrato in modo tale da essere ricondotto al suo essere nel prendersene cura o nell'averne cura. È per questo che al volere appartiene sempre un voluto, già determinato a partire da un in-vista-di-che. La possibilità ontologica del volere richiede costitutivamente l'apertura preliminare dell'in-vista-di-che in generale (l'esser-avanti-a-sé), l'apertura di ciò di cui ci si può prendere cura (il mondo come l'in-che dell'esser-già) e infine il comprendente autoprogettamento dell'Esserci nel poter-essere per la possibilità dell'ente «voluto». Nel fenomeno del volere traspare la totalità della Cura che ne costituisce il fondamento.

Il comprendente autoprogettamento dell'Esserci, in quanto effettivo, è già sempre presso un mondo scoperto. È da questo mondo che l'Esserci trae le sue possibilità, e innanzi tutto in conformità allo stato interpretativo del Si. Questa interpretazione ha anticipatamente ristretto le possibilità offerte alla scelta nell'ambito del noto, del raggiungibile, del sopportabile, del conveniente e del decente. Questo livellamento delle possibilità dell'Esserci in conformità a ciò che, quotidianamente, è innanzi tutto disponibile implica al tempo stesso un velamento del possibile come tale. La quotidianità media del prendersi cura non vede le possibilità e si adagia nella tranquillità del semplice «reale». Questa tranquillità soddisfatta non esclude un'estesa irrequietezza del prendersi cura; anzi, la eccita. Il voluto non è più costituito da possibilità nuove e positive; ma ciò che è disponibile viene modificato «tatticamente» in modo da suscitare l'illusione che succeda veramente qualcosa.

Il «volere» tranquillo e soddisfatto guidato dal Si non costituisce tuttavia una dissoluzione dell'essere-per il proprio poter-essere, ma semplicemente una sua modificazione. L'essere-per le possibilità si manifesta

in tal caso per lo più come semplice desiderio. Nel desiderio, l'Esserci progetta il suo essere in possibilità che non solo non sono afferrate nel prendersi cura, ma la cui realizzazione non è neppure progettata, né attesa. Al contrario, il prevalere dell'esser-avanti-a-sé nella forma del semplice desiderare porta con sé un'incomprensione delle possibilità effettive. L'essere-nel-mondo il cui mondo è originariamente progettato come mondo di desideri si è irrimediabilmente abbandonato a ciò che è disponibile, in modo tale, però, che il solo disponibile, in confronto al desiderato, non basta mai. Il desiderare è una modificazione esistenziale della progettazione di sé comprendente, la quale, deietta nell'esser-gettato, è solo un vagheggiamento di possibilità. Un tale vagheggiamento chiude le possibilità. Ciò che «c'è» nel vagheggiare del desiderio diviene «mondo reale». Il desiderio presuppone ontologicamente la Cura.

Nel vagheggiamento l'esser-già-presso... ha il sopravvento. L'avanti-a-sé-essendo-già-in... subisce una modifica corrispondente. Il vagheggiamento deiettivo rivela l'inclinazione dell'Esserci a lasciarsi «vivere» nel mondo in cui già sempre è. L'inclinazione ha il carattere dell'esser-fuori verso... L'esser-avanti-a-sé si è perduto in un «esser-sempre-già-soltanto-presso...» L'«in-per» dell'inclinazione è un lasciarsi trascinare da ciò che nell'inclinazione si vagheggia. Quando l'Esserci, per così dire, si lascia sommergere da un'inclinazione, di nuovo non c'è soltanto l'inclinazione come qualcosa di semplicemente-presente, ma si ha una modificazione dell'intera struttura della Cura. Accecato, l'Esserci subordina all'inclinazione tutte le sue possibilità.

L'impulso «alla vita» è invece un «in-per» che porta già in se stesso la spinta. Esso è «in-per ad ogni costo». L'impulso cerca di togliere di mezzo altre possibilità. Anche qui l'essere-avanti-a-sé è inautentico, benché la spinta impulsiva provenga da colui stesso che impelle. L'impulso può invadere la rispettiva situazione emotiva e la comprensione. Ma anche in questo caso l'Esserci non è mai un «semplice impulso» a cui si sovrapporrebbero saltuariamente altri atteggiamenti volti a dominarlo e a guidarlo; in quanto modificazione dell'intero essere-nel-mondo, l'Esserci è già sempre Cura.

Nell'impulso puro la Cura non si è ancora resa libera, benché sia essa a rendere ontologicamente possibile il sottostare dell'Esserci a impulsi provenienti da esso stesso. Nell'inclinazione, invece, la Cura è già sempre fissata. Inclinazione e impulso sono possibilità radicate nell'esser-gettato dell'Esserci. L'impulso «alla vita» non deve essere distrutto, l'inclinazione a lasciarsi «vivere» nel mondo non dev'essere estirpata. Ma l'uno e l'altra, in quanto e solo in quanto si fondano ontologicamente nella Cura, debbono essere modificati, in sede ontico-esistentiva, dalla Cura autentica.

L'espressione «Cura» denota un fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale, che però non è semplice nella sua struttura. L'unità ontologicamente elementare della struttura della Cura non può essere ricondotta a un «elemento primo» ontico, allo stesso modo che l'essere non può essere «spiegato» in base all'ente. Alla fine vedremo che l'idea dell'essere in generale non è meno «complessa» di quanto lo sia l'essere dell'Esserci. La determinazione della Cura come esser-avanti-a-sé (essendo-già-in...) e come esser-presso... rivela che anche questo fenomeno è in se stesso strutturalmente articolato. Ma non è forse questa la conferma fenomenica della necessità che la problematizzazione ontologica sia spinta ancor più innanzi, fino alla scoperta di un fenomeno ancor più originario che sottenda ontologicamente l'unità e la totalità della molteplicità strutturale della Cura? Prima che la ricerca si dedichi a questo compito, è però necessaria una più approfondita appropriazione retrospettiva di quanto è stato finora interpretato, in ordine al problema ontologico fondamentale del senso dell'essere in generale. Ma prima ancora occorre però mostrare che la «novità» ontologica della presente interpretazione è onticamente assai antica. L'esplicazione dell'essere dell'Esserci in quanto Cura non forza questo ente in un'idea astratta, ma conduce a chiarezza concettuale ciò che era già stato scoperto in sede ontico-esistentiva.

[...]