ESSERE
E TEMPO

di MARTIN

HEIDEGGER

TRADUZIONE DI PIETRO CHIODI

CONDOTTA SULL'UNDICESIMA

EDIZIONE

LONGANESI & C.

MILANO

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA
Longanesi & C., © 1976 - 20122 Milano, corso Italia, 13

ISBN 88-304-0677-5

Traduzione dall'originale tedesco
Sein und Zeit
di Pietro Chiodi

Questa edizione riproduce integralmente il testo dell'edizione italiana del 1970 con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico a cura di Alfredo Marini

UNDICESIMA EDIZIONE

© Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 1927

ESSERE E TEMPO

INTRODUZIONE

ALL'EDIZIONE ITALIANA

1

1 Qualunque analisi del pensiero heideggeriano non può prender le mosse che da *Essere e tempo*, ma qualunque analisi di *Essere e tempo* non può prender le mosse che dalla constatazione che si tratta di un'opera incompiuta. Infatti, secondo il piano presentato nel § 8, *Essere e tempo* doveva comprendere due parti. La prima, intitolata « L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere », doveva suddividersi nelle seguenti tre sezioni: 1) « L'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio»; 2) «Esserci e temporalità»; 3) « Tempo ed essere ». La seconda parte, di carattere storico, doveva portare il seguente titolo: «Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità » e doveva suddividersi anch'essa in tre sezioni: 1) « La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come primo passo verso una problematica della temporalità »; 2) « Il fondamento ontologico del 'cogito sum' di Cartesio e l'assunzione dell'ontologia medioevale nella problematica della 'res cogitans' »; 3) « La trattazione aristotelica del tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica ».

Al suo apparire l'opera portava il titolo *Sein und Zeit* (« Erste Halfte »); ma a partire dalla settima edizione, quando l'opera subì una revisione di cui avremo modo di parlare più avanti, l'« Erste Halfte » fu lasciato cadere e l'editore annunciò che il secondo volume *(Band)* non sarebbe uscito. Perciò l'opera che va oggi sotto il titolo di *Essere e tempo* è duplicemente incompleta: manca della seconda parte, di carattere storico, e manca della « terza sezione della prima parte » che doveva portare il titolo « Tempo ed essere ». La mancanza della seconda parte di carattere storico non riveste particolare significato sia perché le prime due sezioni della prima parte contengono molte anticipazioni di quello che ne avrebbe dovuto essere il contenuto, sia perché l'opera uscita due anni dopo *Essere e tempo* col titolo *Kant e il problema della metafisica copre* interamente l'area storiografica della prima sezione. Le cose stanno in modo ben diverso per quanto concerne la mancanza della terza sezione della prima parte « Tempo ed essere ». In questa sezione doveva

concludersi, quindi prendere significato, l'intero movimento di pensiero sviluppato nelle prime due sezioni, perché qui doveva essere discusso quel « problema del senso dell'essere in generale » rispetto al quale i problemi trattati nelle prime due sezioni (il « problema dell'essere dell'Esserci » e il « problema del senso dell'essere dell'Esserci ») avevano un carattere di fondazione preparatoria.

2 Se si tiene presente che la « riproposizione del problema del senso dell'essere in generale » costituiva lo scopo che l'opera si prefiggeva, si può paragonare *Essere e tempo* a un edifìcio interrotto dopo lo scavo delle fondamenta (nel senso che lo scavo delle fondamenta è un lavoro nello stesso tempo preparatorio e fondamentale). Perché la costruzione è stata interrotta? Se non si risponde a questa domanda non è possibile comprendere né il significato di *Essere e tempo* né il significato degli scritti successivi di Heidegger.

Ma sentiamo anzitutto la risposta che Heidegger stesso dà a questa domanda. Nell'*Humanismusbrief,* che è del 1947, Heidegger sostiene che l'analitica esistenziale svolta nelle prime due sezioni della prima parte di *Essere e tempo* aveva il senso di « un pensiero che sta abbandonando la soggettività » per orientarsi « verso la luce dell'essere » e precisa che questa giusta interpretazione dell'opera fu ostacolata dal fatto che la terza sezione non venne stesa: « Qui tutto doveva capovolgersi *(umkehren).* Ma la sezione non venne stesa perché il pensiero fallì quando si trattò di dire adeguatamente questa svolta *(Kehre);* il linguaggio della metafìsica non poteva servire ». Ciò non significa, precisa Heidegger, che il « tentativo » in cui consiste *Essere e tempo* sia finito in un « vicolo cieco » perché in esso si sono fatti « alcuni passi » ancor validi.[1] Dodici anni dopo queste precisazioni Heidegger ritorna sulla questione per dichiarare che il « difetto fonda-

[1] *Brief uber den « Humanismus »*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Verlag A. Francke Ag., 1947, pp. 71, 91. Anche nella *Einleitung* alla edizione del 1951 di *Was ist Metaphysik?* si parla di *Essere e tempo* come di un « tentativo di pensiero » *unterwegs,* in cammino. Anche nella *Vorbemerkung* alla settima edizione di *Sein und Zeit* Heidegger dice che la via aperta dalla prima parte dell'opera « resta ancor oggi necessaria », ma precisa che, se dovesse essere seguita dalla seconda parte, dovrebbe essere « riesposta ».

mentale » di *Essere e tempo* sta nell'aver trascurato il problema del rapporto fra « *linguaggio ed essere »?* A ciò si aggiunga un motivo che va dall'*Humànismus-brief* alla *Einfuhrung in die Metaphysik:* in *Essere e tempo* il problema dell'essere è posto come una *Seins-frage* che tenta di interpretarsi come *Frage nach dem Sein* senza però concludersi nella *Vorfrage.* La *Seins-frage* è il modo in cui la metafìsica pone il problema dell'essere, cioè come problema dell'ente come tale. La *Frage nach dem Sein* è invece il problema dell'essere come tale, che per esser posto adeguatamente richiede il « capovolgimento» della *Seinsfrage* nel problema preliminare *(Vor-frage):* che ne è dell'essere nella *Seinsfrage?*

In conclusione : secondo Heidegger *Essere e tempo* è stato interrotto perché non è stato possibile compiere la svolta capovolgente che doveva condurre dalla di-scussione del problema dell'essere dell'Esserci (l'esisten-za) e del suo senso (la temporalità) - problema trattato rispettivamente nella prima e nella seconda sezione del libro - al problema del senso dell'essere in generale (cioè dalla *Seinsfrage* alla *Vorfrage):* la svolta non è sta-ta possibile per questioni di « linguaggio ».

3 Dunque, con interessante analogia, il problema del linguaggio diveniva anche per Heidegger il problema fondamentale in cui ne va della possibilità stessa della filosofìa di salvarsi dalla chiacchiera metafisica median-te una *Ueberwindung* della metafisica. Ma per Heideg-ger « il linguaggio non è manifestazione di un orga-nismo o espressione di un essere vivente. Perciò non è pensabile, nella sua essenza, in base al carattere di segno e forse neppure in base a quello di significato. Il linguaggio è avvento illuminante-proteggente del-l'essere »? La « svolta » che deve farci uscire dal lin-guaggio della metafisica e rendere così possibile quella posizione del problema del senso dell'essere in genera-le davanti a cui si è interrotto *Essere e tempo* non può quindi consistere in una riflessione, comunque intesa, sul linguaggio o nella escogitazione di qualcosa come un meta-linguaggio, ma in quella che la *Einfuhrung in die Metaphysik* presenta come una « rivoluzione del nostro rapporto col linguaggio » mediante la quale ci

[2] *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, 1959, p. 92.

[3] *Brief iìber den « Humànismus* », cit., p. 70.

rendiamo conto che la parola è «parola dell'essere » nei cui confronti l'uomo non può essere che *hòrig:* attento a sentire e pronto a ubbidire.[4]. La vera parola umana è dunque il silenzio. Paradossalmente : la terza sezione di *Essere e tempo* è stata scritta non scrivendola; essa potrebbe portare come titolo la parola « essere» come Heidegger la scrive oggi: *Sein*

Dunque la terza sezione non è stata scritta perché non poteva essere scritta: non poteva essere scritta perché la « svolta » implicava una « rivoluzione » nei confronti del linguaggio consistente nel silenzio. Senza entrare nel merito della questione e senza esprimere alcun giudizio sulla impostazione della questione stessa, non si può far a meno di osservare, in sede di semplice analisi, che, a questo punto, si aprono due possibilità: o giudicare l'analitica esistenziale (contenuta nelle prime due sezioni) a partire dal fatto che essa ha reso impossibile la posizione del « problema dell'essere in quanto tale » considerato come il problema fondamentale della filosofia; o giudicare il problema dell'essere in quanto tale a partire dall'analitica esistenziale assunta come ineliminabile condizione di ogni riflessione umana, ravvisando nell'impossibilità, che essa comporta, della posizione del problema dell'essere in quanto tale il chiaro segno di un problema mal posto. Naturalmente sono possibili altri atteggiamenti per chi si ponga al di fuori dell'alternativa derivante dall'impostazione heideggeriana, magari privilegiando l'una o l'altra via d'uscita o tentando di farle convergere in una terza.

L'esperienza di pensiero di Heidegger è dunque profondamente ambigua e questa ambiguità si riflette sulla influenza che questo pensatore esercita sulla filosofìa del nostro tempo, alimentando le correnti più disparate e contrastanti. Basti pensare che si muovono in un'atmosfera heideggeriana quasi tutte le filosofie ontoteologiche del nostro tempo e che a Heidegger si rifanno direttamente filosofie laiche e rivoluzionarie come quelle di Sartre, Kosik e Marcuse; per tacere dell'influenza determinante, anche se non dichiarata, su « strutturalisti » come Foucault, Lacan e Althusser.

4 *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M., Klostermann, 6* edizione, p. 12.

4 *Essere e tempo* si apre con una Introduzione intitolata « Esposizione del problema del senso dell'essere » in cui Heidegger: 1) dichiara che lo scopo dell'opera è una riproposizione del « problema del senso dell'essere in generale » contro le deviazioni e i traviamenti dell'ontologia tradizionale; 2) analizza la « struttura formale» di questo problema e ne stabilisce l'impostazione; 3) reperisce il metodo richiesto dal problema; 4) progetta il piano generale dell'opera in base alla struttura del problema, alla impostazione e al metodo stabiliti.

Per quanto concerne il primo punto, va anzitutto osservato che l'opera, considerata a ragione come il più importante documento della filosofia dell'esistenza fra le due guerre, è in realtà una riproposizione del problema dell'« essenza » e non dell'esistenza. Del resto Heidegger ha dichiarato (e ribadito) : « Debbo ripetere... che le mie tendenze filosofiche... non possono essere classificate come *Existenzpkilosophie.* La questione che mi preoccupa non è quella dell'esistenza dell'uomo, ma quella dell'essere nel suo insieme e in quanto tale »?

Come risulta dal secondo punto, l'esistenza fa la sua comparsa solo in sede di analisi della struttura del problema del senso dell'essere in generale. Questa struttura comporta un cercato (l'essere), un ricercato (il suo senso) e un interrogato (presso cui si cerca). Gli enti sono molti: vegetali, animali, cose, l'uomo, eccetera. Si chiede Heidegger: esiste un ente che possa vantare un *rango primario* per fungere da interrogato a proposito del problema del senso dell'essere in generale? Esiste un ente che abbia rapporti privilegiati con l'essere rispetto alla sua possibile comprensione? Sì, questo ente esiste ed è quell'ente che noi stessi siamo, l'uomo *(Dasein,* Esserci); il suo primato consiste nel fatto che la comprensione dell'essere è costitutiva del modo di essere (esistenza) di questo ente. L'esistenza, come modo di essere esclusivo dell'uomo, non è dunque semplicemente il luogo occasionale del problema del senso dell'essere in generale, ma la condizione costitutiva della sua possibilità. L'analitica esistenziale diviene l'« ontologia fondamentale », cioè l'ontologia prima in linea

[5] « Bulletin de la Société franose de Philosophic », 37* annata, n. 5, p. 193.

di fatto e in linea di diritto, la condizione di ogni altra. Quest'affermazione secondo cui resistenza, come modo di essere di quell'ente finito che è l'uomo, è nello stesso tempo il fondamento e il limite di ogni ontologia, quindi del problema del senso dell'essere in generale, è il teorema fondamentale della parte di *Essere e tempo* che possediamo. Da esso Heidegger ricava l'impostazione seguente: a) Analisi esistenziale preparatoria dell'essere dell'Esserci (I Sezione); b) Analisi esistenziale definitiva del senso dell'essere dell'Esserci (II Sezione); c) Determinazione del senso dell'essere in generale in conformità al modo di essere dell'Esserci *(daseinsmdssig*, § 83) (III Sezione, mancante).

Il metodo scelto è quello fenomenologico. Qui Heidegger è debitore di Husserl come è debitore di Kierkegaard per quanto concerne l'impostazione esistenziale della ricerca. Heidegger si è servito di Husserl per neutralizzare la dimensione religiosa dell'esistenzialismo di Kierkegaard e si è servito di Kierkegaard per neutralizzare la dimensione idealistico-trascendentale della fenomenologia husserliana. Nel 1927, in occasione della progettata e fallita stesura in collaborazione della voce « fenomenologia » per l'Enciclopedia britannica, si ebbe la rottura fra Husserl e Heidegger che determinò una vera e propria secessione esistenzialistica nella scuola fenomenologica; dieci anni dopo, Husserl scrisse a Karl Lowith : « Forse Ella saprà che Scheler, Heidegger e con loro tutti i primi 'allievi' non hanno compreso il significato autentico e profondo della fenomenologia - la trascendentale come unica possibile ».[6] Heidegger conserva il motto della fenomenologia « Verso le cose stesse! » ma la « cosa » fondamentale per Heidegger è l'esistenza nella sua irriducibilità.

Il piano dell'opera è quello di cui abbiamo già discorso. Il fatto che questo piano sia naufragato di fronte alla terza sezione che doveva realizzare il passaggio dall'analitica esistenziale al problema del senso dell'essere in generale può forse trovare ora, dopo ciò che abbiamo detto dell'analitica esistenziale, la sua spiegazione nella risposta alla seguente domanda: era possibile il passaggio dall'analitica esistenziale alla posi-

[8] fc pubblicata in *Edmund Husserl* 1859-1959, La Haye, M. Nijhoff, p. 50.

zione del problema dell'essere in generale quando questo essere è inteso come *transcendens schlechthin* (§ 7)?

5 All'introduzione seguono le prime due sezioni della prima parte. La prima sezione ha carattere provvisorio perché studia, sì, l'essere dell'Esserci, ma non pone il problema del senso di questo essere, che sarà invece affrontato nella seconda.

Tutti i vari enti (cose, animali, vegetali, uomo, ecc.) hanno un essere. Ma si è visto che nell'uomo il rapporto fra ente ed essere (l'esistenza) è assolutamente singolare, perché in tutti gli altri enti l'essere proprio di ciascheduno esprime l'impossibilità da parte di questi enti di essere diversi da ciò che sono (l'albero non può essere che albero, l'animale animale, ecc.) mentre nell'uomo l'essere, il *sein* del *Da-sein*, l'*essere* dell'*Esser-ci* esprime la possibilità da parte di questo ente di essere tale quale esso progetta di essere; l'Esserci è tale che, nel suo essere, questo essere stesso è in gioco. Quindi solo dell'uomo si può dire che ha l'« esistenza », che ex-siste, che, autoprogettandosi, è esposto alla possibilità di realizzarsi (nell'autenticità) o di perdersi (nell'inautenticità). Tutto ciò è di evidente provenienza kierkegaardiana e fa di *Essere e tempo* uno dei maggiori documenti della « Kierkegaard-Renaissance » fra le due guerre.

L'analitica esistenziale studia dunque l'Esserci nel carattere assolutamente singolare del suo essere (esistenza), non nei caratteri che esprimono la diversità fra individuo e individuo (essa ha portata esistenziale, non esistentiva); perciò non può risolversi nell'antropologia, nella psicologia, nell'etnologia, nella biologia. Essa studia la realtà umana nella sua struttura e non nel suo apparire.

Il carattere strutturale fondamentale dell'Esserci umano è l'essere-nel-mondo, non dunque il suo esser « soggetto » o anima o pensiero. I tre elementi di questa struttura unitaria e irriducibile sono: 1) Il « nel mondo »; 2) L'ente che è « nel-mondo »; 3) L'« in-essere » come tale. In-essere (nel mondo) per l'uomo non significa esser-dentro-in, ma ex-sistere, trascendere autoprogettandosi come « in ». Le cose sono « dentro » il mondo, vi insistono, l'uomo vi ex-siste. La conoscenza del mondo, col suo contrapporsi di soggetto

e oggetto, non è che uno (non privilegiato) dei modi possibili di essere-nel-mondo. Da questo punto di vista il mondo non è una *res*, ma un mondo-ambiente in cui l'Esserci si autoprogetta prendendosi-cura degli utilizzabili che incontra in vista delle proprie possibilità. Il mondo non è originariamente il luogo in cui si incontrano soggetti e oggetti, cose pensanti e cose estese, ma l'orizzonte in cui un ente (l'uomo), dominato dalla Cura, utilizza ciò che incontra. Qui è evidente un'influenza pragmatistica, non sufficientemente rilevata.

L'ente che è nel mondo secondo la struttura dell'essere-nel-mondo ha davanti a sé due possibilità: di immedesimarsi col mondo, perdendosi nella banalità quotidiana (le cui dimensioni fondamentali sono la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco) oppure di conquistarsi nella propria autenticità. Nel primo caso l'uomo perde ciò che ha di più proprio e cade nell'anonimia del « si dice, si fa, ecc. »; la sua ipseità è il « Si » anonimo smarrito fra il prendersi cura degli utilizzabili e l'aver-cura degli altri uomini. Queste analisi del « Si » sono fra le più celebri di *Essere e tempo.*

L'analisi dell'« in-essere come tale » è guidata dalla chiarificazione del carattere ex-sistenziale di questo « in ». *Da-sein*, Esser-*ci* significa un essere che « ci » è, che è qui. L'« in » dell'in-essere è il « ci » esistenziale dell'Esser-ci, la sua apertura, la sua autoilluminazione.

6 Due sono le modalità fondamentali in cui l'Esserci umano « ci » è, ossia realizza il suo in-essere: la situazione emotiva e la comprensione. Per situazione emotiva Heidegger intende la ineliminabile componente emotiva dell'esistenza nella sua funzione originaria, costitutiva e - ciò che più conta - rivelativa (o occultante) dell'essere dell'Esserci. La situazione emotiva apre all'Esserci quel carattere fondamentale del suo « ci » che consiste nella « effettività » della sua presenza nel mondo, nell'oscurità del « donde » e del « dove », nel suo . esser-gettato nel mondo, nel suo abbandono al mondo.

Le situazioni emotive fondamentali sono due: la paura e l'angoscia; la prima è la situazione emotiva propria dell'Esserci che vive nell'inautenticità e nella

quotidianità banale, la seconda caratterizza invece l'esistenza autentica. Queste pagine rivelano scopertamente la loro ascendenza kierkegaardiana; all'esito religioso è sostituito però il richiamo all'assunzione del destino di nullificazione a cui l'uomo è votato con la morte.

La paura presuppone che l'uomo intenda se stesso a partire dal mondo e si senta in gioco in esso. L'Esserci ha paura « per » sé ed ha paura « davanti » a qualcosa che gli si presenta nel mondo. Nell'angoscia invece il « davanti a che » si dissolve interamente perché il mondo ha perso ogni significato. Davanti all'angoscia non c'è che il nulla. Il « per che » dell'angoscia non è, come nella paura, l'Esserci nella sua presenza fra gli enti del mondo, ma l'Esserci nella nudità del proprio destino di estraneità al mondo, l'Esserci nella sua possibilità più propria ed autentica, la morte. L'angoscia apre all'Esserci la possibilità dell'esistenza autentica, lo fa sentire « non a suo agio » nel mondo, non a casa sua.

La seconda modalità fondamentale del « ci » dell'Esserci è la comprensione. Essa è strettamente legata alla situazione emotiva perché ogni comprensione è sempre emotivamente situata ed ogni situazione emotiva realizza sempre un grado maggiore o minore di autocomprensione. Ma la situazione emotiva apre verso il già-stato mentre la comprensione apre piuttosto verso le possibilità future. Essa è il progetto di quel poter-essere in cui consiste fondamentalmente l'essere dell'Esserci. Sulla comprensione si fonda l'interpretazione e su questa l'asserzione, attraverso le tappe di un processo di restrizione delimitativa. L'asserzione è manifestazione, predicazione e comunicazione, quindi discorso. Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. Nell'esistenza inautentica il discorso assume la forma della chiacchiera come espressione della curiosità e dell'equivoco.

La prima sezione si chiude con un capitolo dedicato al problema dell'unità strutturale delle determinazioni dell'Esserci. Questa unità è designata come Cura, di cui sono determinazioni il prendersi-cura degli utilizzabili intramondani e l'aver-cura degli altri Esserci che si incontrano nel mondo. Gli ultimi paragrafi sono dedicati al problema della verità. Heidegger sostiene che la teoria tradizionale della verità come

verità del giudizio trascura il fenomeno originario della verità che è l'« apertura » originaria dell'Esserci nelle forme della situazione emotiva, della comprensione e del discorso. A fondamento della verità come scoperta dell'ente c'è l'apertura all'essere costitutiva dell'Esserci. Qui incontriamo alcune affermazioni che, per contrasto, segnano chiaramente la « svolta » che si avrà nelle opere del secondo periodo: « C'è verità solo perché e fin che c'è l'Esserci », « Ogni verità, per la sua essenziale conformità al modo di essere dell'Esserci, è relativa all'essere dell'Esserci » (§ 44 c).

7 La seconda sezione dell'opera perde il carattere provvisorio della prima e affronta il problema del « senso dell'essere dell'Esserci », ravvisandolo nella temporalità. L'esistenza, come essere dell'Esserci, è Cura e il senso della Cura è la temporalità.

In questo orizzonte Heidegger colloca la trattazione del problema della morte. Una contraddizione insuperabile sembra aprirsi fra l'essere dell'Esserci che è un esser-possibile e la morte che esprime la più radicale impossibilità dell'esistenza. Inoltre, quale ruolo giocherà la morte nella possibilità dell'Esserci di costituirsi come un tutto compiuto? In primo luogo la morte non va confusa col semplice decesso e non ha il senso di un fatto osservabile presso gli altri. La morte è una possibilità dell'esistenza e il suo senso è di essere propria di ognuno. Anzi è la possibilità più propria incondizionata, insuperabile, certa e indeterminata. Come tale essa non sopraggiunge a un certo punto come qualcosa di estraneo all'esistenza, ma incombe su di essa fin dalla nascita perché l'uomo appena nato è già abbastanza vecchio per morire. Questo rapporto costante fra il singolo Esserci e la possibilità della morte può assumere o la forma inautentica o la forma autentica. Nella forma inautentica esso è una fuga di fronte alla morte, un rifugiarsi nel « si muore », un'evasione nella chiacchiera, nella curiosità per la morte degli altri e nell'equivoco del « non si tratta di me ». Nella forma autentica il rapporto con la morte è dominato dall'angoscia che non ha nulla da spartire con la paura o il timore della morte; anzi essa si accompagna con l'assunzione della morte per ciò che essa è ed è un esistere in vista di essa, un essere-per-la-morte. L'esistenza autentica, cioè più propria, è

l’angoscioso autoprogettarsi nella possibilità più propria, la morte.

A questo punto Heidegger introduce, in una formulazione del tutto personale, il problema morale. L’uomo è per tutta la vita chiamato e richiamato dalla voce della coscienza morale. Il modo di chiamare di questa voce è il silenzio, chi chiama è la Cura come essere dell’Esserci, ciò a cui essa richiama è l'esistenza autentica come assunzione di quell’esser-colpevole che è 1’esistenza stessa in quanto gettata nel nulla. Le singole colpe non producono l’esser-colpevole ma sono rese possibili da esso. La voce della coscienza chiama l’Esserci all’assunzione del proprio essere, alla verità originaria del proprio esser-colpevole e del proprio essere-per-la-morte; la risposta a questa chiamata, quando è autentica, prende la forma di una decisione risoluta e anticipatrice che apre all’uomo le dimensioni reali della sua situazione esistenziale.

8 La decisione anticipatrice è il luogo ontologico idoneo alla posizione del problema del senso dell’essere dell’Esserci la cui determinazione è il compito specifico della seconda sezione.

Il senso è ciò che rende possibile e comprensibile qualcosa nel suo essere. Il senso dell’essere dell’Esserci, cioè dell’esistenza in quanto Cura, è ciò che rende possibile l’unità del suo molteplice strutturale. La decisione anticipatrice realizza la possibilità dell’Esserci di pervenire a se stesso, di essere poter-essere, slancio in avanti. I1 futuro esprime dunque la dimensione temporale più propria e caratteristica della realtà umana. Ma la decisione anticipatrice non muove dal nulla; essa deve assumere l’esser-stato originario dell’Esserci come esser-gettato e abbandono all’esser-colpevole. Questo già-stato è il fondamento esistenziale del passato. Ma l’assunzione del già-stato e l’autoprogettazione nel poter-essere avvengono in presenza del mondo ambiente e nella presentazione degli utilizzabili che lo costituiscono. Il fenomeno unitario di esser-possibile, esser-stato e presentazione è la temporalità. Èssa è ciò che rende possibile e comprensibile l’essere dell’Esserci e ne costituisce quindi il senso. L’elemento primario di questo senso è l’avvenire.

Sulla base di questo concetto di temporalità, Heidegger esamina il problema della storicità dell’Esserci e

della storia in generale. Tutta la ricerca è vòlta a dimostrare che l'Esserci non è temporale perché sta « nella » storia ma che può esistere storicamente solo perché è temporale nel fondamento del suo essere stesso. La storicità autentica è l'essere-per-la-morte come decisione anticipatrice; essa installa l'Esserci nella nudità del proprio destino. Solo perché e in quanto esiste l'Esserci, c'è qualcosa come la storia universale, la storia del mondo e degli utilizzabili intramondani. In questa trattazione della storicità si fa sentire - ed è dichiarata - l'influenza di Dilthey, specialmente per quanto concerne il rapporto fra storia e storiografìa. La tesi fondamentale è la seguente: non la storiografìa fonda la possibilità della storicità, ma la storicità originaria e costitutiva dell'Esserci è il fondamento della storiografia.

L'esame della temporalità si conclude con l'analisi del concetto volgare del tempo. Esistendo nel mondo, l'Esserci usa il tempo e lo data. La databilità delle cose si fonda nella temporalità originaria dell'Esserci e nell'apertura comprensiva propria del Ci. Sulla databilità si fonda l'uso e la costruzione di orologi, quindi la misurazione del tempo, nonché la concezione volgare del tempo come scorrimento di istanti.

9 La seconda sezione, quindi il libro, si chiude col § 83 che vuol essere uno sguardo complessivo alle due sezioni stese e un colpo d'occhio sulla terza progettata.

Dopo aver riassunto il cammino percorso dall'analitica esistenziale fino alla determinazione della temporalità come senso dell'essere dell'Esserci, Heidegger precisa che il chiarimento della costituzione dell'essere dell'Esserci resta soltanto una via; il fine è l'elaborazione del problema dell'essere in generale. Questa elaborazione getterà nuova luce anche sull'analitica esistenziale perché la filosofia è un'ontologia fenomenologica universale che deve alla fine ritornare nel punto da cui ha preso le mosse, l'analisi dell'esistenza.

Senza un'adeguata elaborazione del senso dell'essere in generale resta sospeso anche il vero significato della differenza emersa nell'analitica esistenziale fra il modo di essere dell'Esserci e i modi di essere degli enti difformi dall'Esserci. Cosa si nasconde dietro la tendenza dell'ontologia tradizionale a ridurre l'essere a « cosa »? Perché gli enti che si incontrano nel mon-

do dell'utilizzabilità sono assunti come « presenze » e non come strumenti? Qual è l'essere della « coscienza » : è sostanza, cosa, strumento? È possibile porre adeguatamente questi problemi se non si è data una risposta al problema del senso dell'essere in generale?

Ma come potrà essere posto questo problema? Come potrà essere accesa questa gigantomachia intorno all'essere? Finora non è mai stata accesa, quindi si tratta di un cammino interamente nuovo.

Fino a che punto è stato percorso da *Essere e tempo* questo cammino? È stato chiarito che qualcosa come l'essere viene aperto in quella comprensione dell'essere che è costitutiva dell'essere dell'Esserci. Questa apertura all'essere da parte dell'Esserci fonda la possibilità della comprensione anche degli altri enti intramondani difformi dall'Esserci. Il problema è ora questo: in qual modo è possibile, data la costituzione dell'Esserci, l'aprente comprensione dell'essere in generale? È possibile dare una risposta a questo problema attraverso un ritorno alla costituzione originaria dell'essere dell'Esserci comprendente l'essere?

La costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci si fonda nella temporalità. Ciò che rende possibile il progetto dell'essere in generale deve perciò essere un modo originario della temporalizzazione della temporalità. Ma come va inteso questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è un cammino che conduce dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso sarà l'orizzonte dell'essere?

Con questi interrogativi, rimasti senza risposta per l'interruzione dell'opera di fronte alla terza sezione, si chiude *Essere e tempo.*

Pietro Chiodi

NOTA BIOGRAFICA

1889 Martin Heidegger nasce a Messkirch, nel Baden, il 26 settembre.

1909 Compiuti gli studi secondari a Costanza e a Friburgo in Brisgovia, si iscrive all'Università di Friburgo dove segue i corsi di filosofia e di teologia subendo l'influenza di Rickert, allora insegnante in quella Università.

1912 Pubblica due saggi: *Il problema della realtà nella filosofia moderna* e *Nuove ricerche di logica.* Nel primo avanza l'esigenza di un « realismo critico » e nel secondo reagisce allo psicologismo dal punto di vista del trascendentalismo di Rickert; cita Frege, Russell, Whitehead.

1913 Si laurea con la tesi *La teoria del giudizio nello psicologismo* in cui continua ed approfondisce la polemica contro lo psicologismo.

1914 - 15 Presta servizio militare per due brevi periodi; sul fronte di Verdun è addetto a una stazione meteorologica.

1915 Ottiene la libera docenza nell'Università di Friburgo con la tesi *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto;* pronuncia una prolusione su *Il concetto del tempo nelle scienze storiche.* In questi scritti continua a farsi sentire l'influenza di Rickert, ora congiunta a quella di Husserl. Heidegger avrebbe desiderato condurre i suoi studi universitari sotto la guida di Husserl ma ragioni finanziarie glielo impedirono.

1916 Husserl viene a insegnare a Friburgo e Heidegger ne diviene assistente.

1919 Heidegger tiene un corso su *Fenomenologia e filosofia trascendentale del valore* in cui confluiscono le influenze di Rickert e di Husserl.

1923 Heidegger è nominato professore a Marburgo.

1927 Appare *Essere e tempo (prima parte)* nella rivista di Husserl e in volume separato. L'opera è dedicata a Husserl; ma nello stesso anno scoppia un grave dissenso fra i due filosofi in occasione della progettata stesura in collaborazione della voce *Fenomenologia* per l'Antologia britannica.

1928 Heidegger succede a Husserl a Friburgo.

1929 Pubblica i tre volumi: *Kant e il problema della metafisica; Che cos'è la metafisica?; Dell'essenza del fondamento.*

1933 Heidegger aderisce al partito nazionalsocialista dopo esser stato nominato Rettore dell'università di Friburgo; pronuncia il discorso inaugurale *L'autoaffermazione dell'università tedesca.* L'anno dopo si dimette da Rettore e assume un atteggiamento di riserva e di silenzio.

1936 Tiene una conferenza a Roma su *Hòlderlin e l'essenza della poesia* che annuncia la svolta del suo pensiero.

1940-44 Scrive nel 1940, ma pubblica nel 1942, lo scritto *La dottrina platonica della verità;* nel 1943 pubblica *L'essenza della verità* e l'*Epilogo* alla quarta edizione di *Che cos'è la metafisica?;* nel 1944 pubblica un volume di *Interpretazioni della filosofia di Hòlderlin.*

1944-52 Nel 1944 Heidegger deve interrompere le lezioni perché arruolato nel *Volkssturm;* non potrà riprenderle che nel

1951, in forma privata, e nel 1952, ufficialmente, a causa di un divieto del Comando delle forze di occupazione. Nel 1950 pubblica il volume *Sentieri interrotti.*

gine le opere pubblicate in questo e nel successivo periodo: *Introduzione alla metafisica* (1953); *Che cosa significa pensare* (1954); *Dall'esperienza del pensiero* (1954); *Conferenze e saggi* (1954); *Che cos'è la filosofia!* (1956); *Sul problema dell'essere* (1956); *Hebel, l'amico di casa* (1957); *Identità e differenza* (1957); *Il principio del fondamento* (1957); *Gelassenheit* (1959) che vuol dire, nello stesso tempo, abbandono all'essere, rassegnazione e imperturbabilità; *Sul sentiero del linguaggio* (1959); *Sul problema dell'essere* (1939); *Nietzsche*, 2 voll. (1961); *Il problema della cosa* (1962); *Le tesi kantiane sull'essere* (1962); *La tecnica e la svolta* (1963); *Il nichilismo europeo* (1967); *Pietre miliari* (1967) (è una raccolta di scritti per lo più già editi).

1967-72 *Sul tema del pensiero* (1969); *L'arte e lo spazio* (1969); *Fenomenologia e teologia* (1969); *Seminario su Eraclito* (1970, tenuto nel semestre invernale 1966-67 in collaborazione con E. Fink a Freiburg i.B.); *Il trattato di Schelling « Sull'essenza della libertà umana », 1809* (1971); *Primi scritti* (1972) (che raccoglie, appunto, articoli e pubblicazioni accademiche anteriori ad *Essere e Tempo).*

1976 Muore a Messkirch il 26 maggio.

NOTA BIBLIOGRAFICA

SCRITTI DI HEIDEGGER

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, « Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft ». 1912, pp. 353-363.

Neuere Forschungen zur Logik, « Lit. Rundschau », 1912, pp. 465-472, 517-524, 565-570.

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, Barth, 1914.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, « Zs. für Philos. und phil. Kritik », 1916, pp. 173-188.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.

Sein und Zeit, Erste Hälfte, « Jahrbuch für Phil, und phän. Forschung», 1927; in volume: Halle, Niemeyer, 1927; 10ª ed., 1963·

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929; 2ª ed., 1951.

Was ist Metaphysik?, Bonn, Cohen, 1929; la 4ª ed., del 1943, è seguita da un *Nachwort;* la 5ª, del 1949, porta una nuova *Einleitung* dal titolo *Der Rückgang in den Grund der meta-physik.*

Vom Wesen des Grundes, Halle, Niemeyer, 1929, 3ª ed., del 1949, con un *Vorwort.*

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, Korn, 1933.

Hölderlin und das Wesen der Dichtung, München, Langen und Müller, 1937.

Platons Lehre von der Wahrheit. Composto nel 1940, apparso la prima volta nel 1942 in « Geistige Ueberlieferung » a cura di E. Grassi, e nel 1947 in volume, assieme al *Brief über den « Humanismus »* (Bern, A. Francke Ag.).

Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a.M., Klostermann, 1943.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a.M., Klostermann, 1944. Comprende la conferenza romana del 1936 su *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, e altri saggi apparsi in un primo tempo sotto il titolo *Erläuterungen zu Hölderlin.*

Der Feldweg, apparso la prima volta in « Wort und Wahrheit » nel 1950, e ripubblicato nel 1953 (Frankfurt a.M., Klostermann).

Holzwege, Frankfurt a.M., Klostermann, 1950; 3· ed., 1957.

Einführung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer, 1953.

Has *heisst Denken*, Tübingen, Niemeyer, 1954.

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, Neske, 1954.

Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1954.

Was ist das - Die Philosophie?, Pfullingen, Neske, 1956.

Zur Seinsfrage, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1956 (già pubblicato l'anno prima col titolo *Über « Die Linie »* nella Festschrift dedicata a Ernst Jünger *Freundschaftliche Begegnungen).*

Hebel, der Hausfreund, Pfullingen, Neske, 1957.

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957.

Der Satz vom Grund, Pfullingen, Neske, 1957.
Vom Wesen und Begriff der φύσις, nella rivista « Il Pensiero », 1958.
Gelassenheit, Pfullingen, Neske, 1959.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske, 1959.
Hölderlins Erde und Himmel, in « Hölderlin-Jahrbuch », 1960.
Sprache und Heimat, in « Hebbel-Jahrbuch », i960.
Nietzsche, 2 voll., Pfullingen, Neske, 1961.
Die Frage nach dem Ding, Tübingen, Niemeyer, 1962.
Kants These über das Sein, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1963.
Die Technik und die Kehre, Pfullingen, Neske, 1963.
La fin de la Philosophie et la tache de la pensée (nel vol. collettivo *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966; e in *Zur Sache des Denkens*, 1969).
Wegmarken, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1967.
Sein und Zeit (nel volume collettivo *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968; e in *Zur Sache des Denkens*, 1969).
Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969.
Die Kunst und der Raum. (L'art et l'espace), Sankt Gallen, Erker, 1969.
Séminaire du Thor (sur la « Differenzschrift » de Hegel), Paris, Munier, 1969.
Heraklit. Seminar W.S. 1966/67 (in collaboraz. con E. Fink). Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1970.
Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1970.
Schellings Abhandlung, Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen, M. Niemeyer, 1971.
Frühe Schriften, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1972.
e. Cassirer - μ. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophic: Davos mars 1929, et autres textes de 1929-31*, Paris, Beauchesne, 1972.

La Martin Heidegger Gesamtausgabe è in corso di pubblicazione presso l'editore Vittorio Klostermann di Francoforte; i primi volumi sono dedicati alle lezioni tenute da Heidegger a Marburgo negli anni della stesura di *Sein und Zeit*.

* TRADUZIONI ITALIANE

Was ist Metaphysik? è stato tradotto da Armando Carlini *(Il mito del realismo*, Firenze, Sansoni, 1936); successivamente è stato riedito con estratti del *Brief über den « Humanismus* », il *Nachwort* del 1943 e la *Einleitung* del 1949 (Firenze, La Nuova Italia, 1953); della stessa opera si ha una traduzione di Enzo Paci (Milano, Bocca, 1942). C. Antoni ha tradotto *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in « Rivista di studi germanici » nel 1937. Pietro Chiodi ha tradotto *Vom Wesen des Grundes* e *Sein und Zeit* (Milano, Bocca, 1952 e 1953) e Armando Carlini *Vom Wesen der Wahrheit* (Milano, Bocca, 1952); di quest'ultima opera c'è pure una traduzione di Galimberti (La Scuola, Brescia, 1973). Di *Aus der Erfahrung des Denkens* si trovano traduzioni di À. Favino in « Filosofia », 1957 e di E. Landolt in « Teoresi », 1965. A. Guzzoni ha tradotto il breve scritto *Vom Wesen und Begriff der* φύσις («Il Pensiero», III, 2/3, 1958). Maria Elena

Reina ha tradotto *Kant und das Problem der Metaphysik* (Milano, Silva, 1962), Di *Identitàt und Differenz* si hanno traduzioni di E. Landolt in « Teoresi », 1966 e 1967. Nel 1968 Chiodi traduce gli *Holzwege* col titolo *Sentieri interrotti* (Firenze, La Nuova Italia), Giuseppe Masi la *Einfùhrung in die Metaphysik* (Milano, Mursia), C. Lacorte la *Kants These uber das Sein* (« Studi Urbinati », n. 42). E· Landolt traduce *Gelassenheit*, col (itolo *Rilassamento*, in « Teoresi », 1969 e 1972. Ad Albino Babolin si devono- le traduzioni di *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Padova, La Garangola, 1972), di *Scritti filosofici (1912-17)* (Padova, La Garangola, 1972), e di *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Bari, Laterza, 1974). *Unterwegs zur Sprache è* tradotto nel 1973 (Milano, Mursia) da A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti.

REPERTORI BIBLIOGRAFICI

Notizie bibliografiche accurate su Heidegger e sull'esistenzialismo in genere si trovano in luigi pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940. Completa e minuziosa quella italiana compilata da vrro a. bellezza per l'« Archivio di filosofìa », vol. I, II, 1946. Notizie bibliografiche sono contenute anche nelle monografie sottocitate di Luigi Stefanini, Sofia Vanni Rovighi, Enzo Paci e Pietro Chiodi, nonché nei numeri speciali dedicati all'esistenzialismo da « Studi filosofici », II, 1941 e dai « Quaderni di Studium », VI, 1943. Anche la rivista « Primato », Roma, 1943, ha dedicato un'inchiesta a *L'esistenzialismo in Italia*. Utile la rassegna di armando vedaldi, *Recenti studi sull'esistenzialismo*, « Rivista critica di storia della filosofia », IV, 1952. Si veda inoltre: r. h. brown, *Existentialism, a Bibliography*, Mod. Schoolman, 1953-54: h. lobbe, *Bibliographic der Heidegger-Literatur 1917-55*, Meisenheim (Glan), Anton Hain, 1959;
G. schneeberger, *Ergànzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern, 1959; il numero dedicato a Heidegger della « Riv. int. de Philos. », II, 1960; f. bianco, *Rassegna di studi heideggeriani*, in «Archivio di Filosofia», 1967 (1); J. pelegri, *Martin Heidegger: interpretaciones de su filosofar y su bibliografia puesta al dia*, in « Analecta Sacra Tarraconiensia », 1968, pp. 87-142: D. pereboom, *Heidegger-Bibliographie 1911-1966*, in « Freiburger Zeitschrift f. Philos, u. Theol. », 1969, pp. 100-61; u.r. martin, *M. Heidegger. Elementos de bibliografia*, in « Philosophia ». 1971, pp. 125-71. Molto accurata la *Heidegger-Bibliographie* a cura di Hans Martin Sass, Meisenheim am Gian, Verlag Anton Hain. 1968.

Un *Index zu Heideggers « Sein und Zeit »* è stato pubblicato da Hildegard FEICK (Tubingen, Niemeyer, 1961, 2ª ediz., 1968).

STUDI SU HEIDEGGER

e. grisebach *Gegenwart, Halle*, Niemeyer, 1928.

g. grasselli *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di M. Heidegger*, « Rivista di filosofia », IV, 1928.

K. lòwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munchen, Drei Masken Verlag, 1928.

e. grassi *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica*, « Rivista di filosofìa », II, 1929; *Il problema della metafisica immanente in M. Heidegger*, « Giornale critico della fil. ital. », V, 1930; *M. Heidegger e il problema del nulla*, ivi, V, 1937.

f. Heinemann *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929.

s. marce *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, *2* voll., Tübingen, Mohr, 1929 e 1931.

g. gurwith *Les tendences actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930.

g. misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, 1930.

e. schott *Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1930.

H. reiter *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Halle, Niemeyer, 1931.

J. kraft *Von Husserl zu Heidegger*, Leipzig, 1932.

f. muth *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, München, 1932.

a. pastore *Husserl, Heidegger, Chestov*, « Archivio di storia della fil. ital. », II, 1932.

a. Metzger *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle, Niemeyer, 1933·

E. przywara *Christliche Existenz*, Leipzig, Hegner, 1934.

H. reiner *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, Halle, Niemeyer, 1934.

J. wach *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tübingen, Mohr, 1934.

S. yassa *Die existenziale Grundlage der Philosophie Pascals*, Würzburg, 1934.

r. f. beerling *Die existentie-philosophie van M. Heidegger*, « Antithese », 1935.

a. dempf *Kierkegaards Folgen*, Leipzig, Hegner, 1935.

a. Fischer *Die existenzphilosophie Heideggers*, Leipzig, Meiner, 1935-

f. hohmann *Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen*, Würzburg,- Becker, 1935.

f. lombardi *Alcune Considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, « Logos », II, 1935.

c. MAZZANTINI *Martino Heidegger; Il significato della « realtà » nella filosofia di M. Heidegger; Martino l'eidegger e la filosofia neoscolastica*, « Rivista di fil. neoscol. », gennaio, maggio, luglio, 1935.

L. scaravelli *Il problema speculativo di M. Heidegger*, « Studi germanici », II, 1935.

C. astrada *Idealismo fenomenologico y metafisica existential.* Buenos Aires, Facultad de Fil. y Letras, 1936.

H. folwart *Kant, Husserl, Heidegger*, Ohlau in Schlesien, Eschenhagen, 1936.

B. fondane *La conscience malheureusè*, Paris, Denoèl et Steele, 1936-

a. vogt *Das Problem des Selbstsein bei Heidegger und Kierkegaard*, Emsdetten, Lechte, 1936.

c. hoberg *Das Dasein im Menschen. Die Grundfrage der heideggerschen Philosophie*, Zeulenroda, Sporn, 1937.

K. Lehmann *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg. Comtesse, 1938.

L. pareyson *Note sulla filosofia dell'esistenza,* « Giornale critico della fil. it. », 1938, fasc. 6: poi in *Studi sull'esistenzialismo,* Firenze, Sansoni, 1943; 2ª ed., 1950.

l. Stefanini *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo,* Padova, Cedam, 1938.

J. wähl *Études kierkegaardiennes,* Paris, Aubier, 1938.

µ. campo *Psicologia, logica e ontologia nel primo Heidegger,* « Rivista di fil. neoscol. », 1939.

a. Guzzo *Dopo la « filosofia dell'esistenza » : concetto e compiti d'una « filosofia prima »,* « Archivio di filosofia », III, 1939.,

J. passweg *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheier, Heidegger,* Zürich, Heitz, 1939.

w. andersen *Der Existenzbegriff,* Güterloh, Bettelsmann, 1940.

a. Guzzo *Sguardi sulla filosofia contemporanea,* Roma, Perrella, 1940.

L. pareyson *La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers,* Napoli, Loffredo, 1940.

a. Banfi *Il problema dell'esistenza,* « Studi filosofici », aprile-gennaio, 1941.

a. massolo *Heidegger e la fondazione kantiana,* « Giornale critico della fil. it. », V-VI, 1041.

G. de ruggero *Filosofi del Novecento,* Bari, Laterza, 2ª ed., 1942.

a. de waelhens *La philosophie de M. Heidegger,* Louvain, Institut sud. de Phil., 1942 (4ª ed., 1955).

e. paci *L'esistenzialismo,* Padova, Cedam, 1942.

n. abbagnano *Introduzione all'esistenzialismo,* Milano, 1943 (2ª, 3ª e 4ª ed., Torino, Taylor, 1947, 48· 57)·

P. carabellese *L'esistenzialismo in Italia,* « Primato », IV, 1943.

a. carlini *Il problema del nulla nella metafisica di Heidegger,* in appendice a *Princìpi metafisici del mondo storico,* Urbino, Argaglia, 1943.

g. della volpe *Discorso sull'ineguaglianza con due saggi sull'etica dell'esistenzialismo.* Roma, Ciurci, 1043.

C. fabro *Introduzione all'esistenzialismo,* Milano, Vita e pensiero. 1948·

L. stefanini *Arte e critica,* Messina, Principato, 2ª ed., 1943.

n. bobbio *La filosofia del decadentismo,* Torino, Chiantore, 1944.

f. de bartolomeis *Idealismo ed esistenzialismo,* Napoli, Ricciardi, 1944.

L. stefanini *L'esistenzialismo di M. Heidegger,* Padova, Cedam. 1944·

C. fabro *Problemi dell'esistenzialismo,* Roma, A.V.E.. 1945.

S. vanni rovighì *Heidegger,* Brescia, « La Scuola Editrice », 1945.

fuentes rogo *Die Existenzphilosophie Heideggers in unserer Zeit,* Gottinga, 1946.

S. ruggeri *La metafisica di Heidegger,* « Rivista di fil. neoscol. », I, 1946.

µ. dufrenne et p. ricoeur *K. Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris, 1947.

Quiles Ismail *Heidegger, el esistencialismo de la angustia,* Buenos Aires, 1947.

« Atti del Congresso intemaz. di filosofia di Roma », 1946, vol. II, *L'Esistenzialismo,* Milano, Castellani, 1948.

n. bobbio *Tre scritti brevi di Heidegger,* « Rivista di filosofìa », III, 1948.

n. bobbio *Ritorno alle origini*, « Minerva », XII, 1948.
µ. grene *Dreadful Freedom*, Chicago, 1948.
J. Lohmann *H. Heideggers « ontologische Differenz » und die Sprache*, « Lexis », 1948, pp. 49-106.
g. lukàcs *« Heidegger redivivus »*, « Studi filosofici », III, 1948.
autorivari *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bem, Francke Verlag, 1949.
f. battaglia *Il problema morale dell'esistenzialismo*, Zuffi, 1949.
r. cenal lorente *El problema de la verdad en Heidegger;* R. VIRASORO *El problema moral en la filosofia de Heidegger;*
w. bröcker *Ueber die Geschichtliche Notwendigkeit der heideggerschen Philosophie;* « Actas del Primer Congresso Nac. de Filos. » (Mendoza), vol. II, 1949.
b. delfagauw *Note sur Heidegger et Sartre*, « Étud. Phil. », IV, 1949·
r. JOLIVET *Le problèma de la mort chez M. Heidegger et J.P. Sartre*, Ed. de Fontenelles, S. Wandille, 1949.
G. krüger *M. Heidegger und der Humanismus*, « Stud. phil. ». IX, 1949.
e. levinas *En découvrant Vexistence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949
t. moretti costanzi *L'ascetica di Heidegger*, Roma, « Arte e storia », 1949.
r. Müller *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle Verlag, 1949.
J. paumen *La sagesse romantique de M. Heidegger*, « Rev. int. Phil. », III, 1949.
µ. reding *Die Existenzphilosophie*, Düsseldorf, Schwann Verlag, 1949·
J. tyssen *A priori, Unbewusstes und Heideggers Weltbegriff,* « Archiv für Phil. », III, 1949.
O. B0LLNOW *Heideggers neue Kehre*, « Zs. für Relig. und Geistig. », 1949-50, pp. 113-128.
H. andré *Nachdenkenliches zu Heideggers neusten fundamentalontologischen Betrachtungen*, « Neue Ordnung », 1950, pp. 427-433·
h. v. Balthasar *La filosofia de Heidegger a la luz del catolicismo*, « Rev. Col. M.N.S. Rosario », CCCCXXVI, 1950.
w. biemel *Le concepì de monde chez Heidegger*, Lovanio-Parigi, 1950.
g. Calogero *Leggendo Heidegger*, « Rivista di filosofia », II, 1950.
r. cekal *El problema de la verdad en Heidegger*, « Sapientia », I, 1950.
a. diemer *Grundzüge heideggerschen Philosophieren*, « Zs. phil. Forschung», 1950-51, pp. 547-567·
kelogstrup *Kierkegaards und Heideggers Existenzverhältnis*, Berlin, Bläschker, 1950.
J. LACRoix *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
J. llambIas de azevedo *Der alte und der neue Heidegger*, « Phil. Jahrb. », II-III, 1950
L. Pareyson *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950.
e. platzeck *La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano*, « Verdad y Vida », Vili, 1950.
K. rossmann *Heideggers Holzwege*, « Monat », II, fase. 21, 1950.

e. severino *Heidegger e la metafisica*, Brescia, Vannini, 1950.
e. VIETTA *Die Seinsfrage bei Heidegger*, Berlin, 1950. ,
J. wähl *1848-1948, Cent années de l'histoire de l'idée d'existence*, Paris, 1950.
autori vari *Grundzüge heideggersehen Philosophierens*, « Zeits. für phil. Forschung», IV, 1951.
H. birazlt *Existence et vérité d'après Heidegger*, « Revue de Mét. et de Morale », 1951, pp. 35-87·
h. J. blackham *Six Existentialist Thinkers*, London, Routledge & Kegan, 1951.
F. Carmona *El punto de partida de « El ser y el tiempo » de Heidegger*, « Ideas y Valores », II, 1951.
N. de anquin *Heideggers Holzwege*, « Rev. de la fac. de filos. », 1951·
v. Ferreira da silva filho *A ultima fase do pensamiento de Heidegger*, « Rev. Brasileira de Fil. », 1951, pp. 278-279.
M. Gonzalo Casas *Un problema metafisico en M. Heidegger*, « Norte », 1951, pp. 13-31.
J. G. gray *The Idea of Death in Existentialism*, « Journ. of Phil. », 1951, pp. 113-127.
G. f. klenk *Das doppelte Gesicht Heideggers im Spiegel der jüngstigen Kritik*, « Gregorianum », 1951, pp. 290-306.
h. kühn *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, London, Methuen, 1951.
J. b. lotz *Heidegger und das Sein*, « Universitas », 1951, pp. 727-734 e pp. 839-846.
l. M. de manzano *Heidegger y la nada*, « Logos », 1951, 3.
H. meyerhoff *Emotive and Existentialist Theories of Ethics*, « Journal of Philos. », dicembre 1951.
T. Moretti costanzi *Circa un giudizio di Heidegger sulla mia « Ascetica di Heidegger »*, « Teoresi », gennaio-giugno, 1951.
G. morpurgo tagliabue *Le strutture del trascendentale*, Milano, Bocca, 1951.
J. von rintelen *Philosophie der Endichkeit*, Meisenheim-Glan, 1951.
C. A. van peursen *Des philosophic van M. Heidegger als tvendig tot het zifn*, « Tijds. Philos. », 1951, pp. 209-225.
J. wähl *L'idée d'étre chez Heidegger*, Paris, Tournier et Costans, 1951.
J. wähl *La pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951.
autorivari *L'esistenzialismo*, Firenze, Città di Vita, 1952.
C. astrada *La Revolución Existencialista*, Ediciones Nuevo Destino, 1952.
f. BRAIDO *L'umanesimo « ontologico » di M. Heidegger contro l'umanesimo « esistenzialistico » di J. P. Sartre*, « Salesianum », 1952, pp. 1-25.
µ. buber *Religion und modernes Denken*, « Merkur », II, 1952.
e. buddeberg *Heidegger und die Dichtung·. Hölderlin*, « Deutsche Viert, f. Lit. u. Geistesgeschichte », III, 1952.
P. caba *La nada y la angustia*, in « Cuadernos H ispano-americanos », XXVII, 1952.
P. chiodi *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor, 1952; 3ª ed., 1969.
J. Collins *The Existentialists : A Critical Study*, Chicago, Henry Regnery, 1952.
a. del campo *El trabajo material en la filosofia de M. Heidegger*, « Laye », XXI, 1952.

C. Fabro *Arte e poesia nell'ultimo Heidegger*, in « Atti del VII Congr. di Gallarate » (1951), Padova, 1952.
C. Fabro *L'ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger*, « Giornale critico della filos. it. », III, 1952.
l. galamini *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, « Riv. int. fil. del diritto », 1952, pp. 68-75.
J. G. gray *Heidegger's « Being»*, «Journ. of. Philos.», 1952, pp. 415-422.
h. kühn *Heideggers « Holzwege* », « Archiv f. Philos. », III, 1952.
l. landgrebe *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, Athenäum-Verlag, 1952.
J. Möller *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden Kunst, und Wissenschaft, 1952.
F. Montero *Heidegger y la reduction fenomenologica trascendental*, « Rev. Filos. », 1952, pp. 443-465.
L. Nieto Arteta *Husserl y Heidegger*, in « Ciencia *te»*, VIII, 1952·
J. ortega Y gasset *M. Heidegger und die Sprache der Phi losophen*, « Universitas », 1952, pp. 897-903.
J. Pfeiffer *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Hamburg, R. Meiner-Verlag, 1952.
P. prini *Esistenzialismo*, Roma, Universale Studium, 1952.
k. reinhardt *The Existentialist Revolt*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1952.
r. Schottländer *Die Krise der Ethic als Wissenschaft*, « Zs. für phil. Forschung », I. 1952.
l. stefanini *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova, Cedam, 1952.
f. valentini *Esistenzialismo e marxismo*, « Giornale cr. d. fil. it. », 1952, pp. 78-96.
E. l. allen *Existentialism from within*, London, Routledge & Kegan, 1953.
G. buddeberg *Heidegger und die Dichtung*, Stuttgart, Metzler, 1953-
P. chiodi *La « Einführung in die Metaphysik » di Heidegger*, « Riv. di filosofia», IV, 1953.
J. coates *Existentialism*, « Philosophy », 1953, pp. 229-239.
μ. corvez *La place de Dieu dans l'ontologie de M. Heidegger*, « Rev. thorn. », 1953, pp. 287-320.
μ. corvez *Chronique heideggérienne*, « Rev. thorn. », 1953, pp. 591-619.
w. del negro *Von Brentano über Husserl zu Heidegger*, « Zs. f. phil. Forschung», 1953, pp. 571-585.
S. de macedo *Filosofia de Heidegger*, Maceio (Brazil), Casa Ramalho, 1953.
a. de waelhens *Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne*, Louvain-Paris, 1953.
a. de waelhens *Phénoménologfe et vérité, Essai sur involution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Un. de France, 1953.
J. G. gray *Heidegger « evaluates » Nietzsche*, « Journ. Hist. Ideas», 1953, pp. 304-309.
f. h. heinemann *Existentialism and the Modern Predicament*, London, Adam & Charles Black, 1953.
J. hanselmann *Fundamentalontologie oder Kryptotheologie*, « Ev.-luth. Kirchenzeitung », XII, 1953;

J. Hanselmann *Ist Gott tot?, Eine Versuch über das Problem der Stellung Heideggers zur Theologie*, « Ev.-luth. Kirchenzeitung », VIII, 1953.

G. f. klenk *Heidegger und Kant*, « Gregorianum », 1953. pp. 56-71.

w. krong *Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Problem der Stellung Heideggers zur Theologie*, « Ev.-luth. Kirchen- 392-416.

k. löwith *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1953,

D. martins *S. Thomas y Heidegger*, « Rev. port, de Fil. », 1953, PP· 21-44·

J. b. Metz *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, « Scholastik », 1953, pp. 1-22.

f. Montero MOLINER *La teoria de la signification en Husserl y Heidegger*, « Rev. Fil. », 1953, pp. 393-426.

g. morra *L'essenzialismo di Heidegger*, « Giornale della filos. ital. », luglio-settembre, 1953.

E. paci *L'esistenzialismo*, Roma, Ed. Radio italiana, 1953.

J. H. seyppel *A Comparative Study of Truth in Existentialism and Pragmatism*, « Journ. of Phil. », 1953' PP· 229-242.

J, van der Meuten *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim a. G., Westkulturverlag, A. Hain, 1953·

J. wähl *Sur Vinterpolation de l'histoire de la métaphysique d' apOs Heidegger*, Paris, Tournier et Constans, 1953.

J. wähl *La pensée de Heidegger et la poesie de Hölderlin*, Paris, Tournier et Constans, 1953.

G. mende *Das Weltbild M. Heideggers*, Wiss. Z. Fr.-Schiller-Univ., Jena, 1953-54, PP· 201-251.

autori vari *Studi filosofiti intorno all'« esistenza », al mondo e al trascendente*, Romae, Apud Aedes Uni versi tatis Gregor ianae, 1954.

B. allemann *Hölderlin und Heidegger*, Zürich-Freiburg i. Br.» Atlantis Verlag, 1954.

w. bröcker *Heidegger und die Logik*, « Phil. Rundschau », 1953-54, pp. 48-56.

G. Casas *El problema del fondamento in Heidegger*, « Giornale di metaf. », 1954, pp. 660-664.

P. chiodi *L'estetica di M. Heidegger*, « Il pensiero critico », IX-X» 1954» PP· 1-1*·

E. coreth *Das fundamentalontologische Problem bei Husserl und Heidegger*, « Scholastik », 1954, pp- 1-23.

e. coreth *Auf der Spur der entflohenen Götter?*, « Wort und Wahrheit-», II, 1954.

M. corvez *La place de Dieu dans Vontologie de M. Heidegger*, « Rev. thorn. », 1954, pp. 79-102.

μ. corvez *Chroniques heideggeriénnes*, « Rev. thorn. », 1954, pp· 414-429·

μ. cranaki *De Husserl à Heidegger ou les voies du silence*, « Critique », 1954, pp. 676-688.

B. delfagauw *La phénoménologie chez M. Heidegger*, « Les Etudes philos. », 1954, pp. 50-56.

a. de waelhens *Heidegger et le problème de la métaphysique*, « Revue philosophique de Louvain », 1954, pp- 110-119.

μ. dufrenne *La mentalité primitive et Heidegger*, « Les Études

philos. », 1954, pp. 284-306.
R. Franchini *Motivi heideggeriani: la « metafisica della crisi»*, « Atti dell'Accademia Pontaniana » (Nuova Serie, vol. V).
J. µ. Hollenbach *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischer Philosophie*, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1954.
J. hyppolite *Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger*, « Les Études philos. », 1954, pp. 307-314
A. jeannière *L'itinéraire de M. Heidegger*, « Études », 1954, pp. 64-74.
E. Oberti *Lineamenti di un*estetica di Heidegger in un saggio su Rilke*, « Rivista di fil. neoscol. », VI, 1954.
U. redanò *L'ultimo Heidegger*, « L'Italia che scrive », XI, 1954.
J. a. SEPicH *La filosofia del ser y tiempo de M. Heidegger*, Buenos Aires, Editoria! « Nuestro Tiempo », 1954.
w. Schulz *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heidegger*, «Philos. Rundschau», 1953-54, pp. 65-93 e PP- 211-232.
J. vuillemin *L*héritage kantien et la revolution copernidenne. Fichte-Cohen-Heidegger*, Paris, Presses Universi taires de France, 1954.
J. wähl *Les Philosophies de l*existence*, Paris, Colin, 1954.
M. wyschogrod *Kierkegaard and Heidegger*, New York, Humanities Press, 1954.
S. u. zuidema *The idea of revelation with K. Barth and with M. Heidegger*, « Free Univ. Quart. », 1955, pp. 71-84.
autorivari *Sapientia Aquinitatis*, Romae, Officium Libri Catholici, 1955.
H. BiRAULT *La foi et la pensée d'après Heidegger*, « Recherches et debats », X, 1955.
L. biswangler *Die Bedeutung der Daseinsanalityk M. Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, « Ausgewählte Vorträge und Aufsatze », II, 1955.
r. cantoni *Ermeticità e decadentismo nell'ultimo Heidegger*, « Ulisse », XXI, 1955.
P. chiodi *Essere e linguaggio in Heidegger e nel « Tractatus » di Wittgenstein*, « Rivista di filos. », 1955, 2.
w. de boer *Heideggers Missverständnis der Metaphysik*, « Zur Philos. Forsch », 1955, pp. 500-545.
K,. kerenyi *Geistiger Weg Europas. 5 Vorträge über Freud, Jung, Heidegger, Th. Mann, Hofmannstahl, Rilke, Homer und Hölderlin*, Zürich, Rhein-Verlag, 1955.
J. macquarrie *Existentialist theology*, New York, Macmillan, 1955-
e Oberti *La teoria del pensiero nel più recente Heidegger*, « Riv. di Filos. neoscol. », 1955, pp. 30-40.
E. Oberti *L*estetica nel pensiero di Heidegger*, Milano, Scuola sales, di stampa, 1955.
R. schXffler *Heidegger und die Frage nach der Technik*, « Zs.· f. philos. Forschung », I, 1955.
G. Soleri *H. Heidegger alla ricerca dell'essere*, « Rassegna di scienze filos. », 1955, pp. 81-133 e pp. 238-276.
J. wähl *Vers la fin de L'ontologie*, Paris, Sedes, 1956·
autorivari *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino, Edizioni agostiniane, 1956.
a. alvarez bolado *Exégesis ontològica de la primitiva caracterización del « Dasein »*, « Convivium », 1956, pp. 73-114.

e. Buddeberg *Denken und Dichten des Seins*, Stuttgart, Metzler, 1956.

p. chiodi *Il problema della tecnica in un incontro fra Heisenberg e Heidegger*, « Aut Aut », LII, 1956.

M. corvez *L'être de Heidegger est-il objectif?*, « Rev. thom. », 1955» PP- 565-581·

b. d'amore *La metafisica del nulla e dell'essere in M. Heidegger*, « Sapienza », 1956, pp. 335-369.

p. de man *Les exégèses de Hölderlin par M. Heidegger*, « Critique », 1955, pp. 800-819.

a. doz *Remarques sur Heidegger et le problème de Vhistoire*, « Recherches et debats », 1956, pp. 70-88.

v. fagone *Unità o frattura nel pensiero di M. Heidegger*, « Civiltà catt. », 1956, pp. 21-34.

g. masi *Ontologia e fenomenologia in Heidegger*, « La fenomenologia », Brescia, Morcelliana, 1956.

F. montero moliner *El relativismo trascendental de Heidegger*, « Rev. Filos. », 1956, pp. 42-53.

K. h. RÖssiNGH *M. Heidegger als godsdienstwijsgeer*, Assen, Van Gorcum, 1957.

k. schilling *Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte*, « Archiv Rechts-Sozialphilos. », 1955, pp. 399-421.

J. H. seyppel *A criticism of Heidegger's time concept with reference to Bergorìs durée*, « Rev. int. Philos. », 1956, pp. 503-508.

J. wähl *En familiarité avec le haut (Hölderlin et Heidegger)*, Bruxelles, Maison internationale de poésie, 1956.

J. wähl *L'« Introduction à la métaphysique » de M. Heidegger*, «Rev., mét. morale», 1956, pp. 113-130.

G. Ralfs *Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit*, « Kant-Studien », 1956-57, pp. 525-549.

J. kraft *Von Husserl zu Heidegger*, 2ª ed., Frankfurt a.M., Verlag « Oeffentliches Leben », 1957.

J. G. gray *Heidegger's course: from human existence to nature*, « J. Philos. », 1957, pp. 197-207.

F. favino *La cosa come vicinanza pensata in Heidegger*, « Aut Aut », 1957, pp. 407-414.

R. favino *L'umanità dell'uomo umano*, « Aut Aut », 1957, pp. 331-344·

M. grene *Martin Heidegger*, New York, Hillary House, 1957.

a. GUZZONI *Recenti sviluppi del pensiero di Heidegger*, « Il Pensiero », 1957, pp. 74-79.

h. schweppenhäuser *Studien über die heideggerische Sprachtheorie*, « Arch, für Philos. », 1957, pp. 279-324.

r. virasoro *Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre*, Santa Fé, 1957.

P. chiodi *Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger*, « Archiv, ffilos. », 1958, pp. 175-189.

S. contri *Heidegger in luce rosminiana*, « Riv. rosm. », 1958, pp. 161-176.

μ. da ponte *Essere e comprensione problematica dell'essere in Heidegger*, « Stud. Patavina », 1958, pp. 73-108.

a, dondeyne *La différence ontologique chez M. Heidegger*, « Rev. philos. Louvain », 1958, pp. 35-62, 251-293.

P. Fürstenau *Heidegger*, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1958.

a. guzzoni *IL movimento della differenza ontologica in Heidegger*, « Il Pensiero », 1958, pp. 193-199.

J. Hommes *Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger*, Regenburg, Verlag F. Pustet, 1958.

J. llambìas de azevedo *El antiguo y el nuevo Heidegger y un dialogo con él*, Montevideo, Universidad de la Republics, 1958.

k. Lowith *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu « Sein und Zeit »*, « Z. philos. Forsch. », 1958, pp. 161-187.

l. lugarini *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica*, « Il Pensiero », 1958, pp. 157-192.

l. 0EING-HANH0FF *Le problème de l'étre à L'ére atomique*, « Arch. Philos. », 1958, pp. 5-25.

a. villani *Heidegger e il « problema » del diritto*, « Annali Università di Macerata», 1958, pp. 251-312.

J. wähl *Sur des écrits recents de Heidegger*, « Rev. Mét. Mor. », 1958> PP· 474-482-

S. banchetti *L'ermetismo nel pensiero di M. Heidegger*, « Giom. metaf. », 1959, pp. 155-188.

J. beaufret e altri *Martin Heidegger zum 70 Geburtstag*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.

G. di napoli *Identità e differenza nell'ultimo Heidegger*, « Rassegna di se. filos. », 1959, pp. 119-143.

C. fabro *L'essere e Vesistente nell'ultimo Heidegger*, « Giom. critico filos. it. »,' 1959, pp. 240-258.

v. fagone *Il problema della verità in Heidegger*, « Civiltà Cattolica », 1959, pp. 140-154, 487-502.

F. favino *Il penoso abitare dei mortali in Heidegger*, Roma, Tip. op. romana, 1959.

k. kanthack *Das Denken M. Heideggers*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959.

th. Langan *The Meaning of Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1959.

g. Morpurgo tagliabue *M. Heidegger e il problema dell'arte*, «Il Pensiero», 1959, pp. 151-169.

h. ott *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, Evangel Verlag, 1959.

0. pöggeler *Sein als Ereignis. M. Heidegger zum 26 September 1959*, « Z. philos. Forsch. », 1959, pp. 597-632.

P. rossi *M. Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità*, « Riv. di Fil. », 1959, pp. 15-37.

µ. sacristan lugón *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, 1959.

g. siEWERTH *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Hei· y dogger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.

a. Caracciolo *La struttura dell'essere nel mondo e il modo del « Besorgen » in « Sein und Zeit » di M. Heidegger*, Genova, Bozzi, i960.

a. de waelhens *Identité et différence : Heidegger et Hegel*, « Rev. int. de Phil. », i960, pp. 221-237.

v. fagone *Tempo e intenzionalità. Brentano, Husserl, Heidegger*, « Arch, di Fil. », 1960, pp. 105-131.

µ. högen *Das Sein und der Mensch bei M. Heidegger*, « Salzburg. Jahrb. f. Phil. », i960, pp. 29-112.

w. müller-lauter *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyther, 1960.

th. munson *Heidegger's recent thought on language*, in « Philos, phenom. Res. », 1960-61, pp. 361-372.

R. padellaro *A proposito di « un incontro tra Heidegger e la filosofia tomista* », « G. Metafisica », 1960, pp. 16-41.

R. padellaro *Heidegger e il problema kantiano*, Torino, Loescher, 1960.

J. paumen *Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu*, « Rev. int. de Phil. », i960, pp. 238-262.

K. Reinhardt *Existentialist revolt; the main themes and phases of existentialism*, 2ª ed., New York, Ungar Pubi. Co., 1960.

r. rosemayr *Gesellschaftbild und Kulturkritik*, « Arch. Rechts-Sozialphil. », 1960, pp. 1-38.

a. Caracciolo *Evento e linguaggio in un recente scritto di M. Heidegger*, « Giornale crit. fil. it. », 1961, pp. 222-246.

p. chiodi *Husserl e Heidegger*, « Riv. di fil. », 1961, pp. 192-211.

μ. corvez *La philosophic de Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

e. filippini *Nota su Husserl e Heidegger*, « Riv. di fil. », 1961, pp. 212-216.

e. forni *L'impossibilità della storiografia. Significato e senso della storicità in Heidegger*, Genova-Milano, Silva, 1961.

K. Gründer M. *Heideggers Wissenschaftskritik*, « Arch, für Philos. », 1961, pp. 312-335.

R. Hermann *Heidegger and logic*, «Sophia», 1961, pp. 353-357·

a. hübscher *Von Hegel zu Heidegger*, Stuttgart, Reclam, 1961.

p. hühnerfeld *In Sachen Heidegger*, München, List, 1961.

th. langan *The Meaning of Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1961.

w. Marx *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, W. KohIharnmer, 1961.

G. masi *La libertà in Heidegger*, Bologna, Zanichelli, 1961.

a. plebe *Heidegger e il problema kantiano*, Torino, Ed. di Filosofìa, 1961.

e. przywara *Husserl e Heidegger*, « Ét. philos. », 1961, pp. 55-62.

V. vycinas *Earth and Gods, An introduction to the philosophy of M. Heidegger*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961.

J. wähl *Mots, mythes et réalité dans la philosophic de Heidegger*, Paris, Centre de doc. universi taire, 1961.

F. wiplinger *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über M. Heidegger*, Freiburg i. B., Karl Alber, 1961.

J. brown *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and object in modem theology*, New York, P. F. Collier, 1962.

f. cadin *Imperturbabilità e turbamento in M. Heidegger*, « Riv. fil. neosc. », 1962, pp. 552-584.

a. chapelle *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de « Sein und Zeit* », Paris, Édit. Unìversitaires, 1962.

G, colombi *Spunti interpretativi sull'ultimo Heidegger*, « Humanitas », 1962, pp. 228-237.

N. de Feo *II principio di identità e il tempo nell'ontologia di Heidegger*, « Annali della Fac. di Lett, e Fil. », Bari, 1962, pp. 223-267.

J, Demske *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger*, München, Alber, 1963.

r. Hermann *M. Heidegger und die Lehre der Kunst*, « Filosofia », 1962, pp. 648-658.

J.-J. kockelmans *M. Heidegger*, Tielt, Lannoo, s'-Gravenh., 19^1

µ. manno *Heidegger e la filosofia*, Roma, Armando, 1962.

g. noller *Sein und Existenz*, München, Kaiser, 1962.

l. quattrocchi *Il Nietzsche di Heidegger*, con postilla di Franco Lombardi, «De Homine », 1962, pp- 103-117.

l. ricci garrotti *Leggendo Heidegger che legge Hegel*, « Studi Urbinati », 1962, pp. 258-281.

w. Richardson *Heidegger and the origin of language*, « Intern. philos. Quart. », 1962, pp. 404-416.

e. riverso *Fenomenologia e ontologia in M. Heidegger*, « Rass. scienze filos. », 1962, pp. 568-588.

e. SCHÖFER *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1962.

C. astrada *La historia come categoria del ser social (Heidegger y Marx)*, Bahia Bianca, Ensayos filosóficos, 1963.

l. behl *Wittgenstein und Heidegger*, « Duns Scotus Philos. Ass. », PP- 70-115.

G. finazzo *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger*, Roma, Ed. Studium, 1963.

J. SADZIK *Esthétique de M. Heidegger*, Paris, Éd. univ., 1963.

G. Vattimo *La riflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger*, « Rivista di estetica », 1963, pp. 418-462.

G. Vattimo *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Ed. di Filosofia, 1963.

a. colombo *Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 1964.

n. de Feo *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, l'ontologia fondamentale*, Milano, Silva, 1964.

f. von Hermann *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim a.G., V. A. Hain, 1964.

G. penzo *L'unità del pensiero in M. Heidegger*, Padova, Gregoriana, 1965.

f. garullx *Problemi della filosofia giovanile heideggeriana*, « Il Pensiero », III, 1966.

f. battaglia *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna, Il Mulino, 1967.

F. fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, « Critique », 1966, pp. 883-904 (v. proseguimento discussione da parte di vari autori : « Critique », 1967, 1968 e B. Allemann, *M. Heidegger - und die Politik*, in *Heidegger. Perspektiven z. Deutung seines Werks*, Köln-Berlin, 1970.

a. borgmann, *Language in Heidegger's philosophy*, « The Journal of Existentialism », 1966-67, pp. 161-80.

d. sinn, *Heideggers Spätphilosophie*, « Philosophische Rundschau », 1966-67, pp. 81-182.

e. tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter, 1967.

E. lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (2.a ediz. accresciuta), Paris, Vrin, 1967.

g. vattimo, *Arte, sentimento, originarietà nell'estetica di Heidegger*, « Rivista di Estetica », 1967, pp. 267-88.

k. LÖWITH, *La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger*, in aa. vv., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, 1967.

j. n. deely, *The situation of Heidegger in the tradition of Christian philosophy*, « Thomist », 1967, pp. 159-244.

k. j. huch, *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Hei-*

deggerschen Ontologie, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1967.

a.g. manno, *Esistenza ed essere in Heidegger*, Napoli, Libreria Scientif. Edit., 1967.

I. koza, *Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, Ratingen, Henn, 1967.

e. landolt, *Gelassenheit di Martin Heidegger*, Milano, Marzorati, 1967.

g. Driscoll, *Heidegger: a response to nihilism*, « Philosophy today », 1967, pp. 17-37.

S. IJSSELING, *Heidegger als interoretator. Bouwstenen voor een filosofische hermeneutiek*, « Tijdschrift voor Filosofie », 1967, PP- 65-97.

G. noller (a cura di), *Heidegger und die Theologie*, München, Kaiser, 1967.

a. pellegrino, *Mossolo e Heidegger* (in « Studi in onore di A. Massolo », a cura di L. Sichirollo, Urbino, Argalia, 1967).

μ. CRISTALDI, *Nota sulla possibilità di un'ontologia del linguaggio in Wittgenstein e in Heidegger*, « Teoresi », 1967, pp. 47-86.

j.-p. leyvraz, *Heidegger et I'interrogation scientifique*, « Studia Philosophica », Basilea, 1967, pp. 80-96.

w.b. macomber, *The anatomy of disillusion. M. Heidegger's notion of truth*, Evanston (Ill.), Northwestern Univ. Press, 1967.

g. penzo, *La Vorstellung in Kant e la Vorstellung in Heidegger*, I, II, « Studia Patavina », 1967, pp. 77-120, 236-88.

μ. OLASAGASTI, *Introduction a Heidegger*, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1967.

a. lichtigfeld, *Imagination in Kant and Heidegger. A survey*. « Filosofìa », 1967, pp. 807-36.

g. penzo, *Fondamenti ontologici del linguaggio in Heidegger (Il logos heideggeriano e il logos giovanneo)*, « Studia Patavina », 1967, pp. 383-426.

o. schräg, *Heidegger and Cassirer on Kant*, « Kant-Studien », 1967, pp. 87-100.

R. Rosenthal, *Martin Heideggers Auffassung von Gott*, « Kerygma und Dogma », 1967, pp. 212-29.

e. Vasquez, *Entomo al concepto de alienation en Marx y Heidegger*, Caracas, Ed. de la Biblioteca, 1967.

f. sontag, *Heidegger, time and God*, « The Journal of Religion », 1967, pp. 279-94.

J. Möller, *Zum Thema « Der spätere Heidegger und die Theologie »*, « Theologische Quartalschrift », 1967, pp. 386-431.

e. stein, *Compreensao e finìtude; estrutura e movimento da interrogarlo heideggeriana*, I, II, Porto Alegre, Etica Impressora Ltda, 1967.

K. apel, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metakphysik*, « Philosophisches Jahrbuch », 1967-68, pp. 56-94.

r.l. hall, *Heidegger and the space of art*, « The Journal of Existentialism », 1967-68. pp. 91-108.

autorivari *L'endurance de la pensée*, Paris, Pion, 1968.

jean-michel palmier *Écrits politiques de Martin Heidegger*, Paris, Editions de l'Herne, 1968.

J. VANDE WIELE, *Heidegger et Nietzsche. Le Probleme de la mEtaphysique*, « Revue philosophique de Louvain », 1968, pp. 435'86.

o. laffoucriére, *Le destiti de la pensée et « la mort de Dieu » selon Heidegger*, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

o.n. derisi, *El ultimo Heidegger. Aproximaciones y diferendas entre la fenomenologia existendal de M. Heidegger* v *la ontologia de Santo Tomas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

f. assaad-mikhail, *Heidegger interprète de Nietzsche*, « Revue de métaphysique et de Morale », 1968, pp. 16-55.

Th. langan, *Heidegger beyond Hegel: a reflexion on the onto-theo-logical constitution of metaphysics*, « Filosofìa », 1968. PP- 735-46.

« The New Scholasticism » (Washington) 1968, n. 42 (contrib. di vari autori).

P.C. smith, *Heidegger, Hegel and the problem of « das Nichts »*. « International philosophical Quarterly », 1968, pp. 379-405.

K. alphéus, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*. « Kant-Studien », 1968, pp. 187-98.

μ. Frings (a cura di), *Heidegger and the Quest for truth*, Chicago, Quadrangle Books, 1968.

J. sasso, *La teoria de la culpabilidad en Heidegger*, « Cuadernos Uruguay os de Filosofìa», 1968, pp. 83-119.

« Man and World » (Pittsburgh), 1968, n. 1 (contributi di autori vari).

k. kanthack, *Das Wesen der Dialektik im Lichte Martin Heideggers*, « Studium Generale », 1968, pp. 538-54.

S. rosen, *Philosophy and ideology: reflections on Heidegger*. « Social Research », 1968, pp. 260-85.

t.f, o' Meara, *Til Itch and Heidegger: a structural relationship*, «The Harvard Theological Review», 1968, pp. 249-61.

O. PÖGGELER (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1969.

e. Vollrath, *Platons Anamnesislehre und Heideggers These von der Erinnerung in die Metaphysik*, « Zeitschrift f. philosophische Forschung», 1969, pp. 349-61.

w. biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, « Man and World », 1969, pp. 487-514.

G. guzzoni, *Considerazioni intorno alla prima sezione di « Sein und Zeit* », Urbino, Argali a, 1969.

R. barker, *Heideggers interpretatie van de Logos bij Herakleitos*. « Tijdschrift voor Filosofìe », 1969, pp. 290-324.

g. j. stack, *The being of the work of art in Heidegger*, « Philosophy today », 19fr), pp. 159-73.

r. schmitt, *Martin Heidegger on being human. An introduction to « Sein und Zeit* », New York, Random House, 1969.

C. MAZZANTiNi, *II tempo e quattro saggi su Heidegger*, Parma. Studium parmense, 1969.

F. GARULLI *Problemi dell'Ur-Heidegger*. Urbino. Argalia, 1969.

a. Zanardo, *Heidegger e il naturalismo di Lowith*, « Rivista critica di Storia della Filosofìa », 1969, pp. 312-24.

J. beaufret (e altri), *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages*, Heidelberg, C. Winter, 1969.

o. Ferrari, *El ser en la fenomenologia de Husserl y de Heidegger*, « Philosophia » (Mendoza), 1969, pp. 65-100.

r. dantlo, *A la rencontre de Martin Heidegger*, Toulouse, presso l'A., 1969.

S. IJSSELING, *Filosofie en psychoanalyse. Enige opmerkingen over het denken van Martin Heidegger en J. Lacan*, « Tijdschrift

voor Filosofie », 1969, pp. 261-89.

J.P. t a f f o r e a u, *Heidegger*, Paris, Ed. Universitaires, 1969.

f. Santoro, *La ricerca dell'essere in « Sein und Zeit » di M. Heidegger*, Salerno, Libreria In tern az. Edit., 196g.

J.C.. Morrison, *Heidegger's criticism of Wittgenstein's conception of truth*, « Man and World », 1969, pp. 551-73.

c.a. rates, *Heidegger and the myth of the cave*, « The Personalist », 1969, pp. 532-48.

b.e. o'mahony, *Martin Heidegger's existential analysis of death*, « Philosophical Studies » (Maynooth), 1969, pp. 58-75.

T. KISIEL, *The happening of tradition: the hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, « Man and World », 1969, pp. 358-85.

h.c. alderman, *Heidegger's critique of science*, « The Personalist », 1969, pp. 549-58.

O. PÖGGELER, *Heideggers Topologie des Seins*, « Man and World », »969. PP- 33>*57·

b. romano, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano, Giuffrè, 1969.

S.L. bartky, *Originative thinking in the later philosophy of Heidegger*, « Philosophy and phenomenological Research », 1969-70, pp. 368-81.

µ. wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence*, New York, Humanities Press, 1969.

autori vari, *Durchblicke. Martin Heidegger zum So. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1970.

a. rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.

h. declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, M. Nijhoff, 1970.

µ. gelven, *A commentary on Heidegger's Being and Time. J section-by-section interpretation*, New York, Harper 8c Row, 1970.

r. wisser (a cura di), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg B., Karl Alber, 1970.

R. assaad-mikhail, *Bradley et Heidegger*, « Revue de Métaphys. et de Morale », 1970, pp. 151-88.

b. magnus, *Heidegger's metahistory of philosophy: Amor fati, being and truth*, The Hague, M. Nijhoff, 1970.

W. Marx, *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag, M. Nijhoff, 1970.

J.H. smith, *The Heideggerian and psychoanalytic concepts of mood*, « Human Inquiries», 1970, pp. 101-11.

f.j. smith (a cura di), *Phenomenology in perspective*, The Hague, M. Nijhoff, 1970.

f. battaglia, « *La scienza non pensa », nota sull'ultimo Heidegger »*, « Ethica », 1970, pp. 81-104.

r. maurer, *Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat*, « Philosophisches Jahrbuch », 1970. PP· 238-59.

g. de cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei Presocratici*, Padova, CEDAM, 1970.

C. angelino, *Heidegger interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel* (a cura di f. tessitore), Napoli, Morano, 1970.

j.a.a. macdowell, *A génese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, Sao Paulo, Herder/USP, 1970.

P. mccormick, *Interpreting the later Heidegger*, « Philosophical Studies », 1970, pp. 83-101.

B. sitter, Zur *Möglichkeit deàsionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften*, « Zeitschrift f. philos. Forschung », PP·

a.g. manno, *Sull'essere heideggeriano*, « Rassegna di Scienze Filos. », 1970, pp. 64-83.

G. ryle, *Martin Heidegger: « Sein und Zeit »*, « The Journal of the British Society for Phenomenology », 1970, pp. 3-14.

O. todisco, *Metafisica esistenziale e coscienza critica in Martin Heidegger*, « Miscellanea Francescana », 1970, pp. 2 14-40.

R. echauri, *Heidegger y la metafisica tomista*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970.

G. Renzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Brescia, Ed. Queriniana, 1970.

H. hrachovec, *Welt und Sein beim frühen Heidegger*, « Salzburger Jahrbuch f. Philosophie », 1970, pp. 127-51.

K. Lowith, *Die Frage Martin Heideggers*, « Universitas », 1970, pp. 603-16.

f.j. vadakethala, *Discovery of being*, Bangalore, Dharmaram College, 1970.

« Philosophy East and West » (Honolulu), 1970 (contributi di autorivari).

j. Sallis (a cura di), *Heidegger and the path of thinking*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1970.

I. Cortsgrau, *A no taci ones previas al pensamiento etico-juridico de M. Heidegger*, Valencia, Univ., 1970.

U. regina, *Heidegger, Dal nichilismo alla dignità dell'uomo* (I), Milano, Vita e Pensiero, 1970.

W.S. hamrick, *Heidegger and the objectivity of aesthetic truth*, « The Journal of Value Inquiry », 1970-71, pp. 120-30.

J.μ. Demske, *Being, man and death. A key to Heidegger*, Lexington, Univ. Press of Kentucky, 1970.

C. pires, *Deus e a teologia em Martin Heidegger*, « Rev. portuguesa de Filosofia », 1970, pp. 237-84.

T.D. caputo, *Being, ground and play in Heidegger*, « Man and World », 1970, pp. 26-48.

J. beaufret, *Introduction aux philosophies de I'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoel/Gonthier, 1971.

l. LUGARiNi, *Heidegger e il problema della metafisica*, L'Aquila, Centro tecnico cult, ed assist., 1971.

P.P. Ottonello, *Heidegger e il significato della decadenza*, Genova, Bozzi, 1971.

h. banner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim/Gl., Hain, 1971.

C.M. sherover, *Heidegger, Kant and time*, Bloomington, London, Indiana Univ. Press, 1971.

J. wähl, *Verso la fine dell'ontologia. Studio sull'Introduzione alla metafisica di Heidegger*, Milano, F.lli Fabbri, 1971.

a. de waelhens, *Note sur les notions d'historicité et d'histoire chez Martin Heidegger*, « Archivio di Filosofìa », 1971, pp. 117-24.

C. yannaras, *De V absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aéropagitìques et Martin Heidegger*, Paris, Ed. du Cerf, 1971.

J. N. deely, *The tradition via Heidegger. An essay on the meaning of being in the philosophy of Martin Heidegger*, The Hague, M. Nijhoff, 1971.

r. ahlers, *Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse*, «Zeitschrift f. philosophische Forschung», 1971, pp. 575-90.

l. Giroux, *Duree pure et temporalite. Bergson et Heidegger*, Tournai, DescUe et C.e, 1971.

h. arendt, *M. Heidegger a quatre-vingt ans*, «Critique», 1971, pp. 692-715.

a.a. michajlov, *Marin Heidegger und der Humanismus*, Wissensch. Zeitschr. der Fr. Schiller-Univ. Jena «, 1971, pp. 93-102.

j.r. Williams, *Heidegger and the theologians*, « Heythrop Journal », 1971, pp. 258-80.

h.-c. tauxe, *La notion de finitude dans la Philosophie de M. Heidegger*, Lausanne, Ed. L'Age de l'homme, 1971.

g.r. vice, *Heidegger's linguistic rehabilitation of Parmenides' « being »*, « American philos. Quarterly », 1971, pp. 139-50.

H. jaeger, *Heidegger und die Sprache*, Bern-München, Francke, 197 1·

j.r. watson, *Heidegger's hermeneutic phenomenology*, « Philosophy today », 1971, pp. 30-43.

g. VATTiMo, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

h. adler-vonessen, *Angst in der Sicht von S. Kierkegaard, S. Freud und M. Heidegger*, « Psyche », 1971, pp. 692-715.

J. fellermeier, *Heidegger - der Begründer einer neuen Metaphysik?*, « Münchner Theologische Zeitschrift », 1971, pp. 234-51·

P. kreeft, *Zen in Heidegger's Gelassenheit*, « The Internat, philos. Quarterly », 1971, pp. 521-45.

m. a. presas, *Filosofia e historia de la filosofia en Heidegger*. « Man and World », 1971, pp. 294-312.

j.p. resweber, *La pensee de M. Heidegger*, Toulouse, presso l'A., 1971.

j.p. doyle, *Heidegger and scholastic metaphysics*, « The Modern Schoolman », 1971-72, pp. 201-20.

R. coutourier, *Monde et etre chez M. Heidegger*, Montreal, Presses Univ, de Montreal, 1971.

J.P. fell, *Heidegger's notion of two beginnings*, « Review of Metaphysics », 1971-72, pp. 213-37.

J. fellermeier, *Wahrheit und Existenz bei Heidegger und Thomas von Aquin*, « Salzburger Jahrb. f. Philosophie », 1971-72, PP· 39-7°·

l.m. vail, *Heidegger and ontological difference*, Univ. Park. London, The Pennsylvania Univ. Press, 1972.

B. taureck, *Die Notwendigkeit der Kunst: Fragestellung und die Antwort Heideggers*, « Wissenschaft und Weltbild », 1972, PP· 35'45·-

f. cassirer e μ. Heidegger, *Debat sur le Kantisme et la Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.

r. priscella le cocq, *The radical thinkers, Heidegger and Sri Aurobindo*, Pondicherry 2, Sri Aurobindo Society, 1972.

0. pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg B., Karl Alber, 1972.

k. prange, *Heidegger und die Sprachanalytische Philosophie*. « Philosophisches Jahrbuch », 1972, pp. 39-56.

j.j. kockelmans (curatore e trad.), *On Heidegger and language*, Evanston, Northwest. Univ. Press, 1972.

j.e. doherty, *Sein Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*,

Bonn, Bouvier, 1972.

r.h. cousineau, *Humanism and ethics. An introduction to Heidegger's letter on humanism*$_t$ *with a critical bibliography*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1972.

a. J. Bucher, *M. Heideggers Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn, Bouvier, 1972.

F.-W. von Herrmann, *Lebenswelt und In-der-Welt-sein. Zu nt Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger* (in aa. vv., *Weltaspekte der Philosophie*, Amsterdam, Rodopi N.V., 1972.

f. -w. von herrmann, *Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins. Grundsätzliches zur Interpretation von Heideggers Zeit-Analysen*, « Philosophische Perspektiven », 1972, pp. 198-210.

C. Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Napoli, Guida, 1972.

h.w. Schneider, *Hegel, Heidegger and « experience ». A study in translation*, « Journal of Hist, of Philosophy », 1972, pp. 347-5°-

F.A. PREZIOSO, *La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto*, « Rassegna di Sc. Filosofiche », 1972. PP· 159-78·

J. brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott lose Gottesfragc*, Meisenheim/Gl., Hain, 1972.

b. von flüe, *Heideggers Erfahrung von Sein und die Frag-würdigkeit einer « bonum »-Dimension*, « Freiburger Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie », 1972, pp. 3-95.

r. goff, *Saying and being with Heidegger and Parmenides*, « Man and World », 1972, pp. 62-78.

g. giulietta *Alla ricerca dell'essere perduto. Una introduzione al pensiero di Heidegger*, Treviso, Canova, 1972.

J. mcginley, *Heidegger's concern for the lived-world in his dasein-analysis*, «Philosophy today», 1972, pp. 92-116.

J.D. CAPUTO, *Time and Being in Heidegger*, « The Modern Schoolman », 1972-78· PP· 3*5-49·

J. beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, I, II, Paris, Ed. de Minuit, >973.

f. morscher, *Pon der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein. Der Denkweg des frühen Heideggers.* « Philosophisches Jahrb. », 1973, pp. 379-85.

g. f. sefler, *Heidegger's philosophy of space*, « Philosophy today », 1973, pp. 246-54.

r. BRUZINA, *Heidegger on the metaphor and philosophy*, « Cultural Hermeneutics », 1973, pp. 305-24.

t. KISIEL, *On the dimension of a phenomenology of science in Husserl and the young Dr. Heidegger*, *u* Journal of the British Society of Phenom. », 1973, pp. 217-34.

F. .rothacker, *Gedanken über M. Heidegger*, Bonn, Bouvier, 1973-

w. biemfjl, *M. Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Vrlg., 1973.

G. moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio ini Martin Heidegger*, Firenze, Le Monnier, 1973.

W. LoviTr, *A Gespräch with Heidegger on technology*, « Man and World », 1973, pp. 44-62.

C. Fabro, *Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto*

fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino, « Sapienza », 1973, pp. 265-78.

v. Vitiello, *Scienza e tecnologia nel pensiero di Heidegger*, « Il Pensiero», 1973, pp. 113-48.

r.l. howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A critical examination of Heidegger's and Jaspers' interpretation of Nietzsche*, The Hague, M. Nijhoff, 1973.

A. rena ut, *Heidegger: 1927-29*, « Les Etudes philosophiques », 1973. PP· 355-7°·

e. stein, *A questao do mètodo na filosofia (um estudo do modeio heideggeriano)*, Sao Paulo, Livraria Duas Cid ad es, 1973.

S. oshima, *Barth's 'Analogia relationis' and Heidegger's ontological difference*, « The Journal of Religion », 1973, pp. 176-94.

M. stassen, *Heideggers Philosophie der Sprache in « Sein und Zeit » und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*, Bonn, Bouvier, 1973.

l. Goldmann, *Lukdcs et Heidegger*, Paris, Denoel Gonthier, 1973.

t. klein, *Being as ontological predicate: Heidegger's interpretation of « Kant's thesis about being* » (con traduz. del testo di Heidegger), « Southwestern Journal of Philosophy », 1973, pp. 35-51·

a. Bixio, *Esistenza, colpa e dike (M. Heidegger e la filosofia del diritto)*, « Riv. Internaz. di Filos. del Diritto », 1973, pp. 379-424.

e.g. ballard e c.E. scott (a cura di), *M. Heidegger: in Europe and America*, The Hague, M. Nijhoff, 1973.

0. Pecoraro, *« Etre et Temps » et « Temps et Etre »*, « Revue philos. de Louvain », 1973, pp. 247-70.

J. greisch, *I dentile et différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de VEreignis*, « Revue des sciences philos. et théologiques », 1973, pp. 71-111.

J. greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez M. Heidegger*, « Revue des sciences philos. et théolog. », 1973, pp. 433-55.

F. kersten, *Heidegger and transcendental phenomenology*, « The Southern Journal of philosophy », 1973, pp. 202-15.

R. masson, *Rahner and Heidegger: being, hearing and God*, « The Thomist », 1973, pp. 455-88.

j.b. Lotz, *Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik* (con traduz. ital.), « Sapienza », 1973, pp. 280-33»·

autori vari, *Heidegger Issue*, Norman, Univ, of Oklahoma Press, 1973·

µ. gelven, *Eros and projection: Plato and Heidegger*, « Southwestern Journal of Philosophy », 1973, pp. 125-36.

R. schérer e a.l. kelkel, *Heidegger ou I'experience de la pensée*, Paris, Ed. Seghers, 1973.

µ. Murray, *Heidegger and Ryle: two versions of phenomenology*, «Review of Metaphysics», 1973-74, pp. 88-111.

f. costa, *Heidegger e la teologia*, Ravenna, A. Longo, 1974.

V. verrà, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, « Archivio di Filosofia », 1974, pp. 51-71.

P. de vitiis. *Heidegger e la fine della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

h. sachsse, *Was ist Metaphysik! Überlegungen etc.*, « Zeitschrift f. philos. Forschung », 1974, pp. 69-93.

h.k Öchler, *Der innere Zezug von Anthropologie und Ontologie:*

das *Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim/Gl., 1974.

w. strolz, *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen, Erker Verlag, 1974.

J. beaufret, *Dialogue avec Heidegger, III*, Paris, Ed. de Minuit, »974·

a. schwan, *Martin Heidegger. Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur*, « Philos. Jahrbuch n, 1974, pp. 148-71.

k. hartmann, *The logic of deficient and eminent modes in Heidegger*, « Journal of British Society f. Phenomenology », 1974, PP· i>8-34-

T.a. fay, *Heidegger on logic: a genetic study of his thought on logic*, « Journal of the History of Philos. », 1974, pp. 77-94·

G. Haeffner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Miinchen, Berchmannskolleg- Verlag, 1974.

w. hirsch, *Die Zukunftsproblematik im Werk M. Heideggers nach Erscheinen von * Sein und Zeit* « Freiburger Zeitschrift f. Philos, und Theol. », 1974, pp. 139-84.

f.-w. von herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1974.

J. P. cotten, *Heidegger*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

C. F. gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

d.a. white, *Truth and being: a critique of Heidegger on Plato*, «Man and World», 1974, pp. 118-34.

j.d. caputo, *Phenomenology, mysticism and the « Grammatica speculativa ». A study of Heidegger*s « Habilitationsschrift »*, « Journal of British Soc. f. Phenomenology », 1974, pp. 101-17.

P. cohn, *Heidegger. Su filosofia a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1974.

a. rosales, *El giro del pensamiento de Heidegger*, « Estudios Filosofîcos » (Caracas), 1974.

P.C. smith, *Heidegger's break with Nietzsche and the principle of subjectivity*, « Modern Schoolman », 1974-75, pp. 227-48.

a. gethmaan - siefert, *Das Verhdltnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Heideggers*, Freiburg-Munchen, Karl Alber, 1975.

LA PRESENTE EDIZIONE

La presente traduzione è una rielaborazione della traduzione da me curata per Veditore Bocca nel 1953. Si trattava allora della prima traduzione in lingua straniera di un'opera che per l'originalità del pensiero e il ricorso costante alle più astruse risorse etimologiche della lingua tedesca godeva fama di in traducibile. La mia traduzione del 1953 non poteva non risentire di questo stato di cose; nella presente edizione ho cercato di porre rimedio alle manchevolezze della prima, senza tuttavia mutare nulla dell'interpretazione concettuale e dell'apparato terminologico allora adottato. Ho cercato di rendere il discorso più corrente, ma non ho abbandonato l'aderenza al testo senza la quale va perduto il senso stesso del discorso heideggeriano; chiedo perciò venia delle forzature terminologiche e sintattiche che cercano di riprodurre quelle a cui Heidegger stesso ha ritenuto indispensabile far ricorso per esprimere il proprio pensiero.

Nella precedente edizione avevo dato rilievo tipografico alla distinzione fra *Fundament* e *Grund*, *Interpretieren* e *auslegen*, *Temporalitdt* e *Zeitlichkeit*, e relativi derivati. Ora ritengo preferibile lasciar cadere la distinzione sia perché la differenza di significato finisce sovente per ridursi a nulla, sia perché nelle opere successive ha perso ogni rilievo e infine per non introdurre complicazioni lessico-semantiche non indispensabili in un testo già così ricco di complicazioni indispensabili. Tuttavia nei passi in cui la differenza assume qualche rilievo ho fatto seguire fra parentesi il termine tedesco. Così « temporalità » e « temporale » equivalgono sempre a *Zeitlichkeit* e a *zeitlich*, nei pochi casi in cui equivalgono a *Temporalitdt* e a *temporal* segue il termine tedesco fra parentesi.

Sein und Zeit è ormai giunto alla undicesima edizione. La settima edizione porta una nota preliminare in cui si dice che sono state riviste le citazioni e la punteggiatura senza che il testo subisse mutamenti. In realtà qualche mutamento c'è stato. Perché il lettore potesse valutarne la portata ho creduto opportuno dare il testo della prima edizione (mantenuto inalterato fino alla sesta) e segnalare in nota le varianti di qualche rilievo della settima e successive.

In appendice segue un glossario ragionato dei termini fondamentali con gli equivalenti tedeschi.

ESSERE E TEMPO

A Edmund Husserl
con ammirazione e amicizia

Todtnauberg in Baden,
Foresta Nera, 8 aprile 1926

NOTA PRELIMINARE
ALLA 7ª EDIZIONE

Questo scritto *Essere e tempo* è apparso, nella primavera del 1927, nella rivista di E. Husserl *Jahrbuch fur Phdnomenologie und phanomenologische 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 », 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 il problema dell'essere deve ispirare il nostro Esserci.

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

... δήλον γαρ ώς ύμεϊς μέν ταυτα (τί ποτέ βούλεστε σημαίνειν δ π όταν δν φθέγγησσ&ε) πάλαν γιγνώσκετε, ήμενς δέ πρδ του μέν ώόμε&α, νυν δ'ήπορήκαμεν.., « È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione *essente;* anche noi credemmo un giorno di comprenderlo sen-z'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità. » [1] Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola « essente »? Per nulla. È dunque necessario riproporre *il problema del senso dell'essere.* Ma 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 questo problema. Lo scopo del presente lavoro è quello della elaborazione del problema del senso dell'« essere ». 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.

i Platone, *Sofista,* 344 a.

INTRODUZIONE

Esposizione del problema del senso dell’essere

CAPITOLO PRIMO

NECESSITA, STRUTTURA E PRIMATO DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

§ 1 NECESSITÀ DI UNA RIPETIZIONE ESPLICITA DEL PROBLEMA dell'essere

Benché la rinascita della « metafisica » sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi dimenticato. Si ciede infatti di potersi sottrarre a una rinnovata γιγαντομαχία περί της ούσίας. Eppure non si tratta di un problema qualsiasi. Esso ha ispirato il pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro, *come il problema tematico di una vera ricerca.* Quanto essi 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 rudimentale, si è da tempo trivializzato.

Non solo: ma sul terreno degli sforzi greci per giungere all'interpretazione dell'essere, si è costituito un dogma che, oltre a dichiarare superfluo il problema del senso dell'essere, ne legittima la omissione. Si dice: il concetto di « essere » è il più generale e vuoto di tutti e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto generalissimo, e come tale indefinibile, non ha neppur bisogno di essere definito. Tutti lo impiegano continuamente e anche già comprendono che cosa si intende con esso. In tal modo, ciò che, per il suo nascondimento, sospinse e mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi, è divenuto chiaro e ovvio, a tal punto che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca è accusato di errore metodologico.

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 ricerca intorno all'essere. Essi gettano le loro radici nella stessa ontologia antica; la quale, a sua volta, per essere adeguatamente interpretata, quanto al terreno in cui sono

nati i suoi concetti ontologici fondamentali, alla fondatezza della legittimazione e alla completezza del numero delle sue categorie, non può far a meno del filo conduttore costituito dalla chiarificazione e dalla risoluzione del problema dell'essere. Prenderemo perciò in esame questi pregiudizi solo nei limiti richiesti dal proposito di far vedere la necessità della ripetizione del problema del senso dell'essere. Essi sono tre:

1 Quello di « essere » è il concetto « più generale di tutti » : τδ ον έστι καθόλου μάλιστα πάντων.[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* « Una comprensione dell'essere è già implicita in tutto ciò che si conosce dell'ente. » [2] Ma la « generalità » dell'« essere » non è quella del *genere.* L'essere non costituisce la regione suprema dell'ente per il fatto che questo si dispone concettualmente secondo generi e specie : ούτε τό ον γένος.[3] La « generalità » dell'essere *oltrepassa* ogni generalità del tipo dei generi. L'« essere », secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *trascendens.* Già Aristotele aveva riconosciuto nell'unità di questo « generale » trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, *l'unità dell'analogia.* Nonostante la sua dipendenza dalla impostazione ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fondamentalmente nuova. Ma non si può dire che egli abbia anche illuminato l'oscurità di queste connessioni categoriali. L'ontologia medioevale, specialmente nelle correnti tomistiche e scotistiche, ha discusso ampiamente questo 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 base di tutte le sue successive elaborazioni categoriali, non si discosta dalla visuale della ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell'unità dell'essere rispetto al molteplice reale delle « categorie ». Dunque affermare che quello di « essere » è il più generale dei concetti, non equivale a dire che è anche il più chiaro e che non richiede alcuna ulteriore discussione. Il concetto di « essere » è anzi il più oscuro di tutti.

2 Il concetto di « essere » è indefinibile. Questo carattere venne dedotto dalla sua estrema generalità.[4]

E ciò a buon diritto, se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.* Difatti l'« essere » non può esser concepito come un ente; *enti non additur (diqua natura;* non è possibile determinare Tessere mediante l'attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l'essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. Diremo allora che l'« essere » non pone alcun problema? Niente affatto. L'unica conseguenza legittima è questa : l'« essere » non è qualcosa come l'ente. Ecco perché quel modo di determinare l'ente, la « definizione » della logica tradizionale che entro certi limiti è da considerarsi fondata e che trova la sua ragion d'essere nell'ontologia antica, non è applicabile all'essere. L'indefinibilità dell'essere non dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, lo rende necessario.

3 Quello di « essere » è un concetto ovvio. In ogni conoscere in ogni asserzione, in ogni comportamento [che ci pone in rapporto] con l'ente, in ogni comportamento che ci pone in rapporto con noi stessi si fa uso di « essere », e l'espressione è « senz'altro comprensibile ». Tutti comprendono che cosa significhi: «Il cielo *è* azzurro », « *Sono* contento » e così via. Ma questa comprensione media non dimostra che un'incomprensione. Essa sta a denunciare che in ogni comportamento e in ogni modo di essere che ci ponga in relazione con l'ente in quanto ente, si nasconde un enigma. Il fatto che già sempre viviamo in una comprensione dell'essere e che, nel contempo, il senso dell'essere continua a restare avvolto nell'oscurità, attesta la necessità fondamentale di una ripetizione del problema del senso dell'« essere ».

L'appello alla ovvietà, a proposito dei concetti filosofici fondamentali e particolarmente a proposito di 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 »).

Dall'esame dei pregiudizi che abbiamo passato in rassegna risulta, dunque, che, a proposito del problema dell'essere, non solo manca la *soluzione*, ma che il problema stesso è oscuro e privo di guida. Ripetere il problema dell'essere significa quindi: incominciare con l'elaborare in modo adeguato l'*impostazione* stessa del problema.

§ 2 LA STRUTTURA FORMALE DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

Il problema del senso dell'essere deve esser *posto*. Se esso sia un problema fondamentale o *il* problema fondamentale, è una questione che richiede di esser chiarita in modo adeguato. Occorre perciò prendere brevemente in esame ciò che è proprio in generale di ogni problema, per poterne ricavare con chiarezza ciò che fa del problema dell'essere un problema *del tutto particolare*.

Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal cercato. Porre un problema significa cercare di conoscere l'ente quanto al suo che-è e al suo esser-così. Il cercare di conoscere può divenire una « ricerca » se mette capo alla determinazione ostensiva di ciò intorno a cui verte il problema. Il cercare, in quanto cercare intorno a... ha un *cercato*. Ogni cercare intorno a... in qualche modo, è un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede l'*interrogato*. Quando il cercare assume i caratteri di una vera e propria ricerca, cioè un assetto specificamente teoretico, il cercato deve venir determinato e portato a livello concettuale. Nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il *ricercato*, ciò che costituisce il termine finale del cercare. Il cercare stesso, in quanto comportamento di un ente, il cercante, ha un carattere d'essere suo proprio. Un cercare può essere condotto in modo casuale o assumere il carattere della posizione esplicita di un problema. Ciò che caratterizza quest'ultima è che il cercare diviene trasparente a se stesso solo dopo che lo siano divenuti tutti i caratteri costitutivi del problema sopra elencati.

Il problema del senso dell'essere deve esser *posto*. Siamo dunque nella necessità di discutere il problema dell'essere rispetto ai momenti strutturali suddetti.

La posizione di un problema, in quanto cercare, esige di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato. Il senso dell'essere deve quindi esserci già accessibile in qualche modo. Come dicemmo, noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso. Non *sappiamo* che cosa significa « essere ». Ma

per il solo fatto di chiedere: « Che cosa *è* 'essere' ? » ci manteniamo in una comprensione dell'« è », anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo « è ». E neanche conosciamo l'orizzonte entro cui cogliere e fissare il senso dell'essere. *Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto.*

Questa comprensione dell'essere può risultare fluttuante ed evanescente fin che si vuole, e rasentare i confini di una semplice nozione verbale, ma questa indeterminatezza della comprensione dell'essere già sempre accessibile è essa stessa un fenomeno positivo che richiede una spiegazione. La ricerca del senso dell'essere non potrà tuttavia fornire questa spiegazione all'inizio. L'interpretazione della comprensione media dell'essere entra in possesso del suo indispensabile filo conduttore solo con la elaborazione del concetto di essere. Alla luce di questo concetto e delle modalità di comprensione esplicita di sé che gli sono proprie, sarà possibile stabilire che cosa significhi la comprensione dell'essere oscura 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 necessari.

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 si che tali teorie restino nascoste come fonti della comprensione predominante. Ciò che nel problema dell'essere viene cercato non è qualcosa di completamente sconosciuto, benché sia qualcosa di innanzitutto completamente inafferrabile.

Nel problema dell'essere che stiamo per elaborare, il *cercato è* l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso, è già sempre 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 διηγεϊσ&αι,[5] nel non « raccontare storie ». cioè nel non pretendere di determinare l'ente in quanto ente facendolo derivare da un altro ente, come se l'essere avesse il carattere di un ente possibile. In quanto cercato, l'essere richiede pertanto un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente. Di conseguenza, anche il

ricercato, il senso dell'essere, richiederà un apparato concettuale suo proprio, che, di nuovo, si contrapporrà in linea essenziale ai concetti in cui l'ente ottiene la determinazione del proprio significato.

Se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'*interrogato* è l'ente stesso. L'ente, per così dire, verrà inquisito a proposito del proprio essere. Ma perché l'ente mostri senza falsificazione i caratteri del proprio essere, bisognerà che da parte sua risulti in primo luogo accessibile così com'è in se stesso. Il problema dell'essere richiede, per quanto concerne il suo interrogato, il raggiungimento e la garanzia preliminari della giusta via d'accesso all'ente. Ma noi diamo il nome di « ente » a molte cose e in senso diverso. Ente 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. L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'Esserci, nel « c'è ». In *quale* ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? Da quale ente prenderà le mosse l'aprimento dell'essere? Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato per quanto concerne l'elaborazione del problema dell'essere? Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?

Se il problema dell'essere deve esser posto esplicitamente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della giusta via di accesso a questo ente. Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di *quell'*ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: render trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di e*ssere* di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a pro-

posito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci [Dasein]*. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere.

Ma un'impresa del genere non incorre in un evidente circolo vizioso? Che cos'è se non muoversi in un circolo vizioso determinare un ente *nel suo essere e* poi pretendere di impostare su tale determinazione il problema dell'essere? L'elaborazione del problema non assume già come « presupposto » ciò che solo la soluzione del problema è in grado di apportare? Le obiezioni formali, come quella di « circolo vizioso nella dimostrazione », sempre facile a sollevarsi a carico di indagini sui princìpi, sono sempre sterili in sede di riflessione sui procedimenti concreti della ricerca. Esse non hanno alcun peso nella comprensione delle cose e impediscono il progresso dell'indagine.

Ma in effetti, nell'impostazione del problema da noi discusso, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può esser determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso esser già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere. Se così non fosse, non si darebbe ancora fino ad oggi 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. La « presupposizione » dell'essere ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere, in modo che, in base a questa prima ispezione, l'ente in esame venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d'occhio direttivo sull'essere nasce da quella comprensione media dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo *e che, alla fine, 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.

Nell'impostazione del problema del senso dell'essere non può aver luogo alcun « circolo vizioso » perché la risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di

una ostensione che fa vedere il fondamento.

Nel problema del senso dell'essere non ha luogo alcun « circolo vizioso », bensì un singolare « stato di retro- o pre-riferimento » del cercato (l'essere) al cercare quale modo di essere di un ente. L’influenza essenziale che il cercare subisce dal suo cercato fa parte del senso più proprio del problema dell'essere. Ma ciò significa soltanto che l'ente che ha il carattere dell’Esserci ha un rapporto col problema dell’essere stesso, rapporto che forse è anche del tutto particolare. Ma con ciò non abbiamo giù dimostrato il primato ontologico di un ente e presentato l’ente esemplare che deve fungere da *interrogato* primario nel problema 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 IL PRIMATO ONTOLOGICO DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

La caratterizzazione del problema dell’essere alla luce della struttura formale del problema come tale, ha chiarito la peculiarità di questo problema, cosicché la sua elaborazione, e più ancora la sua soluzione, richiedono un certo numero di considerazioni fondamentali. Ma la peculiarità del problema dell’essere incomincia a farsi chiara solo se la sua funzione, il suo scopo e i suoi motivi sono stati adeguatamente delimitati.

Finora abbiamo motivato la necessità della ripetizione del problema, in parte con la dignità della sua origine, ma principalmente con la mancanza di una risposta determinata e anche con l’essenza di una impostazione soddisfacente del problema stesso. Ma si può chiedere a che mai possa servire una questione come questa. Resta semplicemente, o *è* in generale, soltanto l’occasione per una speculazione nebulosa intorno alle più generali generalità, *o è ad un tempo il più fondamentale e il più concreto dei problemi?*

L’essere è sempre l’essere di un ente. La totalità degli enti, secondo i suoi diversi dominii, può divenire il campo di ostensione e di delimitazione di partico-

lari ambiti di cose, i quali (ad esempio la storia, la natura, lo spazio, la vita, l'Esserci, il linguaggio eccetera) possono essere tematizzati come oggetti delle corrispondenti ricerche scientifiche. L'indagine scientifica compie la demarcazione e la prima fissazione degli ambiti di cose in modo grossolano e rozzo. L'elaborazione dell'ambito nelle sue strutture fondamentali è in certo modo già compiuta dall'esperienza pre-scientifica e dall'interpretazione del dominio ontologico in cui l'ambito di cose rientra. I « concetti fondamentali » che ne scaturiscono restano il filo conduttore iniziale per un primo concreto aprimento dell'ambito. Anche se l'importanza della ricerca sta sempre in questa positività, il suo autentico progresso non consiste tanto nell'accumulazione dei risultati e nella loro custodia in « manuali », quanto piuttosto nei problemi concernenti la costituzione fondamentale dei singoli ambiti, questioni che per lo più nascono come contraccolpo di questa accresciuta conoscenza delle cose.

L'autentico « movimento » delle scienze ha luogo nella revisione, più o meno radicale e a se stessa trasparente, dei loro concetti fondamentali. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è *capace* di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali. In queste crisi immanenti delle scienze, entra in oscillazione lo stesso rapporto fra il procedimento positivo di ricerca e le cose che ne costituiscono l'oggetto. Un po' dovunque le diverse discipline rivelano oggi la tendenza a impostare la ricerca su nuove basi.

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 la interconnessione della natura stessa, quale essa è « 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 di cose che le sta innanzi, cioè di fronte al problema della materia. La *biologia* rivela la tendenza a indagare al di là delle definizioni del-

l’organismo e della vita date dal meccanicismo e dal vitalismo, per porre su nuove basi la determinazione del modo di essere del vivente come tale. Nelle *scienze storiche dello spirito* si è andato potenziando lo sforzo a cogliere, attraverso la tradizione, la sua presentazione e il suo tramandamento, la realtà 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, prescritta dal senso stesso della fede e interna ad essa. Pian piano essa incomincia a capire di nuovo l’idea di *Lutero* secondo cui la sua sistematica dogmatica riposa su un « fondamento » che non è scaturito da una ricerca in cui la fede è primaria, e il cui apparato concettuale non solo non è adeguato alla problematica teologica, ma la nasconde e la storce.

I concetti fondamentali sono le determinazioni in cui l’ambito di cose 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 determinazione e la loro « fondazione » soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose stesse. Ma poiché ognuno di questi ambiti può esser tratto esclusivamente da un dominio dell’ente, questa indagine preliminare che istituisce i concetti fondamentali è 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. Si tratta invece di una logica produttiva, nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell’essere, incomincia con l’aprirlo 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 autentica-

mente storico nella sua storicità. Perciò l'apporto positivo della *Critica della ragion 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 quell'ambito d'essere che è la natura.

Ma un'indagine di questo genere, che è ontologia nel senso più largo della parola e senza riferimento a particolari indirizzi o tendenze dell'ontologia, abbisogna ancora essa stessa di un filo conduttore. La ricerca ontologica è certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive. Ma resta essa stessa ingenua e opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale. E proprio il compito ontologico di una genealogia, da non costruirsi deduttivisticamente, delle diverse possibili maniere dell'essere, abbisogna di una chiarificazione anticipata di ciò « che intendiamo propriamente con l'espressione ' essere ' ».

Il problema dell'essere mira perciò alla determinazione a priori delle condizioni di possibilità non solo delle scienze che studiano l'ente, che è tale in questo o quel modo, 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 sistema di categorie ricco e ben connesso, rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se non ha in primo luogo sufficientemente chiarito il senso dell'essere e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale.*

La ricerca ontologica stessa, rettamente intesa, dà al problema dell'essere il suo primato ontologico, al di là della semplice ripresa di una tradizione venerabile e al di là dell'avanzamento di un problema rimasto finora opaco. Ma questo primato scientifico oggettuale non è l'unico.

§ 4 IL PRIMATO ONTICO

DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

La scienza può esser definita in generale come la possibilità di una interconnessione fondata di proposizioni vere. Ma questa definizione non è né completa né tale da investire la scienza nel suo senso. In quanto comportamenti dell'uomo, le scienze hanno il modo di essere di questo ente (l'uomo). Questo ente è da noi designato col termine *Esserci*. L'indagine scientifica non è né l'unico né il più immediato dei modi possibili di essere di questo ente. L'Esserci è inoltre del tutto singolare rispetto agli altri enti. È opportuno chiarire provvisoriamente questa singolarità. A tal fine la discussione dovrà anticipare le analisi che seguiranno e che forniranno in primo luogo la prova della validità dei loro risultati.

L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è piuttosto caratterizzato dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa : l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È peculiare di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. *La comprensione dell'essere è anche una determinazione d'essere dell'Esserci.* La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico.

Esser-ontologico qui non significa ancora: formulare ontologie. Quindi, se riserviamo il termine ontologia alla ricerca teoretica esplicita concernente il senso dell'ente, ne viene che l'esser-ontologico dell'Esserci dovrà esser detto pre-ontologico. Ma ciò non significa semplicemente essente-onticamente, bensì essente nella maniera della comprensione dell'essere.

Quell'essere stesso verso cui l'Esserci può comportarsi in un modo o nell'altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*. E poiché la determinazione dell'essenza di questo ente non può aver luogo mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale, in quanto la sua essenza consiste piuttosto nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo, è stato scelto il termine Es-

serci, quale pura espressione d'essere, per designare questo ente

L'Esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla possibilità che gli è propria di essere o non essere se stesso. Queste possibilità l'Esserci o le ha scelte esso stesso o è incappato in esse o è cresciuto già da sempre in esse. L'esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento esclusivamente da ogni singolo Esserci. Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso. La comprensione di se stesso che fa da guida in *questo caso* noi la chiamiamo *esistentiva.* Il problema dell'esistenza è un «affare » ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza. Il problema intorno ad essa mira invece alla discussione di ciò che costituisce l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità.* L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione *esistenziale.* Il compito di un'analitica esistenziale dell'Esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci.

Ma in quanto l'esistenza determina l'Esserci, l'analitica ontologica di questo ente richiede sempre una considerazione preliminare dell'esistenzialità. Ma questa è da noi intesa come la costituzione d'essere dell'ente che esiste. Ma nell'idea di una costituzione d'essere di questo genere, si trova già l'idea dell'essere. Di conseguenza, anche la possibilità dell'espletamento dell'analitica dell'Esserci viene a dipendere dalla elaborazione preliminare del problema del senso dell'essere in generale.

Le scienze sono maniere di essere dell'Esserci, nelle quali l'Esserci si rapporta anche all'ente difforme da esso. Ma all'Esserci appartiene in linea essenziale di 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 risultano dunque fondate e motivate nella struttura ontica dell'Esserci, la quale porta con sé una comprensione pre-ontologica dell'essere.

Perciò l'*ontologia fondamentale*, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata nell'*analitica esistenziale dell'Esserci.*

L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi 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.

Ma l'analitica esistenziale, da parte sua, ha, in ultima analisi, radici *esistentive*, cioè *ontiche.* Soltanto nel caso che l'indagine propria della ricerca filosofica stessa venga esistentivamente afferrata come una possibilità di essere dell'Esserci esistente, sussiste la possibilità di un aprimento dell'esistenzialità dell'esistenza e, con ciò, la possibilità di affrontare una problematica ontologica sufficientemente fondata. Ma così è anche chiarito il primato ontico del problema dell'essere.

Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è già stato notato sin dall'antichità, senza tuttavia che ne fosse colta la struttura ontologica genuina, o almeno ne fosse posto il relativo problema. Aristotele dice: ή ψυχή τά δντα πώς έστιν ;[6] l'anima (dell'uomo) è, in certo modo, l'ente. L'« anima », che costituisce l'essere dell'uomo, scopre, in quelle sue maniere di essere che sono l'αΜηστς e la νόησις, *ogni ente rispetto* al suo esser-così, cioè sempre anche nel suo essere. Questo principio, che rinvia alla tesi ontologica di Parmenide, è stato fatto proprio da Tommaso d'Aquino in una discussione caratteristica. Nel corso della deduzione dei « trascendentali », cioè dei caratteri d'essere che vanno ancora al di là di ogni possibile determinazione di un ente per generi di realtà, di ogni *modus specialis entis*, e che appartengono necessariamente a ogni entità, qualunque essa sia, si vuol provare che anche al *verum* appartiene questo carattere di *transcendens.* A tal fine si. fa ricorso a un ente, il quale, in virtù del suo stesso modo di essere, ha la proprietà di « con-

venire » con qualsiasi ente. Questo ente particolare, l'*ens, quod natum est convenire cum omni ente*, è l'anima (*anima).*[7] Il primato dell'« Esserci » rispetto a qualunque altro ente, quale risulta da queste considerazioni, anche se non vi raggiunge una sufficiente chiarezza ontologica, non ha evidentemente nulla a che fare con una fallace soggettivizzazione della totalità dell'ente.

La prova della peculiarità ontico-ontologica del problema dell'essere si fonda nella chiarificazione provvisoria del primato ontico-ontologico dell'Esserci. Ma l'analisi della struttura del problema dell'essere come tale (§ 2) andò a urtare contro la funzione peculiare di questo ente all'interno della posizione stessa del problema. L'Esserci si manifestò qui come l'ente la cui elaborazione ontologica adeguata condiziona la trasparenza stessa del problema. Ma ora è stato mostrato che l'analitica ontologica dell'Esserci è in generale l'ontologia fondamentale, e che pertanto l'Esserci funge da ente da *interrogarsi*, in linea essenziale, per primo intorno al proprio essere.

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 sempre si rapporta *a ciò* a proposito del quale questo problema è posto. Ma il problema dell'essere si risolve allora nella radicalizzazione di una tendenza d'essere essenziale che appartiene all'Esserci stesso, cioè in una radicalizzazione della comprensione pre-ontologica dell'essere.

CAPITOLO SECONDO

IL DUPLICE COMPITO NELL'ELABORAZIONE DEL PROBLEMA DELL'ESSERE

IL METODO DELLA RICERCA E IL SUO PIANO

§ 5 L'ANALISI ONTOLOGICA DELL'ESSERCI COME ESTENSIONE DELL'ORIZZONTE PER L'INTERPRETAZIONE]INTERPRETATION[DEL SENSO DELL'ESSERE IN GENERALE

Nella delineazione dei compiti relativi alla « posizione » del problema dell'essere, è venuto in chiaro che non è sufficiente stabilire *quale* sia l'ente da interrogarsi per primo, ma che occorre anche il possesso esplicito e la sicura garanzia della giusta via d'accesso a questo ente.

Abbiamo già discusso quale sia l'ente che giuoca il ruolo principale in seno al problema dell'essere. Ma dobbiamo chiederci come questo ente, l'Esserci, possa riuscire accessibile e, per così dire, esser preso di mira nell'interpretazione comprendente.

Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio dell'Esserci potrebbe sviarci nella falsa opinione che questo ente sia anche il primo a esser dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una afferrabilità « immediata » di questo ente stesso, 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 lo *siamo* anche sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi. Certo rientra in ciò che il suo essere ha di più proprio di avere una comprensione di tale essere, nonché di mantenersi già sempre in un certo stato di interpretazione del proprio essere.

Ma con ciò non si vuole assolutamente dire che questa più prossima interpretazione pre-ontologica di se stesso possa fungere da filo conduttore adeguato, quasi fosse accertato che tale comprensione dell'essere debba scaturire da una riflessione tematicamente ontologica della 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* all'ente a cui si rapporta in linea essenzialmente costante e innanzitutto, cioè in base al « mondo ». Fa parte dell'Esserci, e perciò della comprensione d'essere che gli è propria, ciò che noi mostreremo come il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'Esserci.

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, « vicinissimo » a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo.

Con ciò non si è voluto che far vedere 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, apparentemente facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato.

Ma poiché l'Esserci, oltre a implicare la comprensione dell'essere, è tale che questa comprensione si sviluppa o fallisce col mutevole modo di essere dell'Esserci stesso, viene ad essere disponibile un ricco patrimonio di interpretazioni. La psicologia filosofica, la antropologia, l'etica, la « politica », la poesia, la biografìa, la narrativa storica 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 con quella originarietà esistenziale che può darsi posseggano sul piano esistentivo. Le due cose, anche se non si escludono, non vanno necessariamente assieme. L'interpretazione esistenti va può esigere una analitica esistenziale qualora la conoscenza filosofica sia stata intesa 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 analizzate in un orientamento esplicito nel problema dell'essere stesso.

L'analitica dell'Esserci resta dunque l'esigenza prima nel problema. 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 negativamente: non è lecito far 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 lecito costringere l'Esserci a sottostare a « categorie » desunte da quell'idea, senza un appropriato esame ontologico. Le modalità di accesso e di interpretazione debbono piuttosto esser scelte in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso. E in verità l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzitutto e per lo più*, nella sua *quotidianità* media. Di essa 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. Con riferimento alla costituzione fondamentale della quotidianità dell'Esserci, avrà quindi luogo la chiarificazione preparatoria dell'essere in questo ente.

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. In vista di un'antropologia possibile o della sua fondazione ontologica, l'interpretazione che segue non offre che 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 l'ostensione 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 ed autentiche.

La *temporalità [Zeitlichkeit]* verrà chiarita come il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci. 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 il senso dell'essere in generale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione.

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 Tessere. Tenendo ferma questa interconnessione, occorre far vedere che ciò a partire da cui l'Esserci comprende e interpreta in esplicitamente 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 anche che il concetto di tempo così ottenuto sìa delimitato rispetto alla comprensione ordinaria del tempo, la quale è divenuta esplicita in una interpretazione del tempo depositatasi 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 (e l'interpretazione ordinaria del tempo in generale) scaturiscono dalla temporalità. Al concetto ordinario del tempo sarà così restituito il suo buon diritto, contro la tesi di Bergson che il tempo qui inteso sia spazio.

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 princìpi al corso « tem-

porale » della loro enunciazione. Inoltre si pone un « abisso » fra l'ente « temporale » e l'eterno « ultra-temporale », tentando però di attraversarlo. In ognuno di questi casi, « temporale » significa qualcosa come essente « nel tempo » : determinazione, in verità, ancora abbastanza oscura. Il fatto è che il tempo, inteso come « essere nel tempo », funge da criterio della distinzione delle regioni dell'essere. In qual modo il tempo perviene a questa peculiare funzione ontologica, con quale diritto proprio qualcosa come il tempo funge da criterio della distinzione, e inoltre se in questo impiego ingenuamente ontologico il tempo esprime la sua possibile rilevanza ontologica autentica, tutto questo non è stato, fino ad oggi, né domandato né indagato. Il « tempo » è, per così dire, incappato « da se stesso », e in verità secondo la comprensione ordinaria del tempo, in questa « ovvia » funzione ontologica e vi si è mantenuto fino ad oggi.

Al contrario, è sul terreno della elaborazione del problema del 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.*

Se l'essere deve esser compreso a partire dal tempo, e se i diversi modi e derivati dell'essere divengono 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 », a rendersi trasparente 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 [temporale]* del tempo. Il compito ontologico fondamentale del-

l'interpretazione dell'essere come tale, include dunque l'elaborazione della *temporalità [Temporalität] dell'essere*. Nell'esposizione della problematica della temporalità *[Temporalitat]* verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere.

Poiché l'essere non è comprensibile 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 fluttuante, come una semplice informazione su un « punto di vista » che magari si discosta dal modo con cui la cosa è stata tradizionalmente risolta. Se la risposta è « nuova » o no, è questione di nessuna importanza, superficiale com'è. La sua positività sta nel fatto che essa sia 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 ci dà secondo cui un'indagine ontologica concreta deve incominciare con una ricerca che si mantenga all'interno dell'orizzonte che abbiamo esibito.

Questo essa ci dà e null'altro.

Se dunque la risposta al problema dell'essere deve fungere da indicatrice del filo conduttore della ricerca, ne viene che essa risulterà data in modo adeguato solo nel caso che il modo di essere specifico dell'ontologia del passato, la storia dei suoi problemi, dei suoi successi e dei suoi scacchi trovi in essa la sua spiegazione come qualcosa di necessariamente connesso al modo di essere dell'Esserci.

§ 6 IL COMPITO DI UNA DISTRUZIONE DELLA STORIA DELL'ONTOLOGIA

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 (lo storicizzarsi della storia universale). La storicità sta a significare la costituzione d'essere dello « storicizzarsi » dell'Esserci come tale, sul fondamento del quale soltanto diviene possibile qualcosa come la « storia del mondo » e l'appartenenza storica alla storia universale. Nel suo essere effettivo, l'Esserci è sempre 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, reagisce su di esso. L'Esserci è il proprio passato nella maniera del *proprio* essere, essere che, detto alla buona, si « storicizza » via via in base al proprio avvenire. È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nelle sue concrete maniere di essere, e quindi anche nella comprensione dell'essere che è propria di esso. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzitutto 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 passato della sua « generazione », non *segue* l'Esserci ma lo precede sempre.

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 mettere allo scoperto la tradizione, custodirla e indagarla espressamente. La scoperta della tradizione, l'esame 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, nel fondamento del suo essere, è costituito dalla storicità. Se là storicità gli rimane nascosta, e fin che gli rimane tale, anche la possibilità della ricerca storiografica e dello scoprimento della storia fallisce. L'assenza della ricerca storiografica 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 storio-

grafico soltanto perché è « astorico ».

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 mostrato nella sua necessità ontico-ontologica, ha esso stesso il carattere della storicità. L'elaborazione del problema dell'essere, in virtù del senso d'essere più proprio dal cercare 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 espletamento 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.

Ma l'interpretazione preparatoria delle strutture fondamentali dell'Esserci, rispetto al suo modo di essere più prossimo e medio e nelle quali quindi egli è anche innanzi tutto storico, metterà in 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 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 per ultimo, di *quella* comprensione e del relativo svolgimento, che è più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.

La tradizione che prende così il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa « tramanda » che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre. Essa rimette il tramandato alla ovvietà e blocca l'accesso alle « fonti » originali a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in modo, almeno parziale, originale. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa crea la convinzione dell'inutilità anche solo di comprendere la necessità di un tale risalimento alle fonti. La tradizione

sradica cosi ampiamente la storicità dell'Esserci, da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la multiformità di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare possibili all'interno delle culture più esotiche e allogene, nel tentativo di mascherare 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.

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 un'ontologia, così sorta, si è deteriorata in una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a [4] materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel). Nel Medioevo l'ontologia greca, così sradicata, diviene un corpo fìsso di dottrine. Comunque la sua sistematica è tutt'altro che la semplice riunione di frammenti tramandati in un unico edifìcio. Nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci, 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 Suarez alla « metafìsica » e alla filosofìa trascendentale moderna, determinando anche i fondamenti e i fini della « logica » di Hegel. Nel corso di questa storia, particolari dominii ontologici vengono in primo piano, 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 essi 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 la corrispondente formalizzazione e in base a delimitazioni semplicemente negative; oppure si ricorre all'aiuto della dialettica in vista di un'interpretazione ontologica della sostanzialità del soggetto.

Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi sotto la guida *del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida.

Questa dimostrazione dell'origine dei concetti ontologici fondamentali, come esibizione dei loro « certificati di nascita », non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici. Altrettanto poco questa distruzione ha il senso *negativo* dello sconvolgimento della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità (il che significa sempre nei suoi *limiti)*, quali risultano dati effettivamente via via dalla posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca. L'aspetto di negazione della distruzione non concerne il passato; la sua critica è diretta contro l'« oggi » e il modo predominante di condurre la storia dell'ontologia, sia essa impostata dossograficamente o come storia dello spirito o come storia dei problemi. La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo;* la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta.

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 le stazioni decisive e fondamentali di questa storia.

In conformità alla tendenza positiva della distruzione, bisogna innanzitutto 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 del-

la temporalità *[Temporalitat]*, 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 incominciato col fissare la problematica della temporalità *[Temporalitat]*, nasce la possibilità di 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 »? 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 ricerche che seguono 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 ».

Nel corso della distruzione, condotta alla luce della problematica della temporalità *[Temporalitat]* la trattazione che segue cerca di fornire un'interpretazione dello schematismo e, a partire da esso, dell'intera dottrina kantiana del tempo. Verrà anche mostrato perché Kant dovette fallire nel tentativo di penetrare nella problematica della temporalità *[Temporalitat]*, Due cose glielo impedirono; in primo luogo la dimenticanza 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 il riconducimento del fenomeno al soggetto, rimane orientata nel senso della comprensione del tempo ordinaria e tradizionale, il che impedisce a Kant di elaborare il

fenomeno della « 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.

Per effetto dell'assunzione della posizione ontologica di Cartesio, Kant omette una cosa essenziale: Tontologia 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*, e 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 risalimento distruttivo della storia dell'ontologia. 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.

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 intende 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* come *ens creatura*. Dio, in quanto *ens infinitum*, è l'*ens increatum*. Ma la creaturalità, nel senso largo 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.

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 fin 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 *[Temporalitàt].* 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. La prova indiretta, benché, di certo, *soltanto* indiretta, di ciò, è la determinazione del senso dell'essere come παρονσία o ούσία, 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.*

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 assunto, cosi nella « definizione » ordinaria come in quella filosofica, come ζώον λόγον έχον, 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 il raggiungimento delle 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 successiva elaborazione del filo conduttore 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'aporia filosofica autentica, diviene superflua. Aristotele « non la capiva più », *proprio perchè* l'aveva posta su basi più radicali, superandola. Lo stesso λέγειν, o il νοεϊν, 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).

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; si tenta di cogliere la struttura del suo essere nell'orizzonte di una comprensione dell'essere orientata in modo inesplicito e ingenuo sul tempo stesso.

Nel quadro della seguente elaborazione fondamentale del problema dell'essere, non è possibile esporre dettagliatamente l'interpretazione temporale *[temporale]* dei fondamenti dell'ontologia antica, soprattutto per quanto concerne Aristotele, col quale 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 *discrimine* del fondamento e dei limiti della scienza antica dell'essere.[2]

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.

Il problema dell'essere incomincia a ottenere la sua concrezione genuina solo attraverso l'attuazione della distruzione della tradizione ontologica. In essa ha luogo la dimostrazione completa della perentorietà del problema nel senso dell'essere e si dimostra il senso di ciò che intendiamo per « ripetizione » di questo problema.

Ogni ricerca in questo campo, in cui « la cosa stessa è avvolta in fitte tenebre »,[3] deve guardarsi dalla sopravvalutazione dei propri risultati. Infatti, una ricerca come questa sospinge costantemente se stessa dinanzi alla possibilità di dischiudere un orizzonte an-

cora 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 di tutto proceduto a ridestare il problema dell'essere e a raggiungere un campo controllabile di discussione.

7 IL METODO FENOMENOLOGICO DELLA RICERCA

Con la caratterizzazione preliminare dell'oggetto tematico della ricerca (l'essere dell'ente o il senso dell'essere in generale), sembra già delineato anche il metodo. Il compito dell'ontologia è lo scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso. Il metodo dell'ontologia resta altamente problematico finché si prende semplicemente 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.

Usando il termine ontologia, non si vuole proporre una disciplina filosofica determinata, connessa alle altre. In linea generale non si tratta di assolvere i compiti di una disciplina precostituita; al contrario si tratta di sviluppare una disciplina a partire dalle necessità oggettive di una ricerca determinata e dal modo di trattazione richiesto dalle « cose stesse ».

Col problema conduttore del senso dell'essere, la ricerca si trova di fronte al problema fondamentale della filosofia. Il metodo di trattazione di questo problema è quello *fenomenologico.* Ma con ciò il nostro lavoro non si subordina né a un « punto di vista » né a una « corrente »; la fenomenologia non è né l'una né l'altra cosa, né può divenir tale, almeno finché comprenda se stessa. L'espressione « fenomenologia » significa primariamente un *concetto di metodo.* Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il suo *come.* Quanto più un concetto di metodo si sviluppa genuinamente e quanto più ampiamente determina i princìpi conduttori fondamentali di una scienza, tanto più originariamente esso si radica nella discussione delle cose stesse

e si allontana da ciò che chiamiamo artificio tecnico, di cui ci offrono molti esempi anche le discipline teoretiche.

Il termine « fenomenologia » esprime una massima che può esser formulata così: «Verso le cose stesse! » e ciò in contrapposto alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come « problemi ». Ma si potrebbe tuttavia obiettare che si tratta di una massima chiaramente 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 » in cui vogliamo veder chiaro, almeno nella misura in cui è in gioco la chiarezza del procedimento di questo trattato. Esporremo soltanto il concetto preliminare di fenomenologia.

L'espressione è composta di due elementi : fenomeno e logos. L'uno e l'altro derivano da termini greci: φαινόμενον 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 preliminare di fenomenologia deve essere chiarito attraverso l'esatta determinazióne di ciò che si intende coi due termini che lo compongono: « fenomeno » e « logos » e attraverso la fissazione del senso del nome che risulta dalla loro *riunione.* La storia della parola stessa, che nasce presumibilmente nella scuola di Wolff, non ha qui importanza alcuna.

A - IL CONCETTO DI FENOMENO

L'espressione greca φαινόμενον, a cui risale il termine « fenomeno », deriva dal verbo φαίνεσδαι» che significa manifestarsi; φαινόμενον significa quindi ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto; φαίνεσ&αι stesso è una forma *media* di φαίνω, illuminare, porre in chiaro; φαίνω deriva dalla radice φα come φως, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso. Bisogna dun-

que *tener ben fermo* il seguente significato dell'espressione « fenomeno » : *ciò che si manifesta in se stesso*, il manifesto. I φαινόμενα, i « fenomeni », costituiscono dunque l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato in luce, ciò che i greci a volte identificavano senz'altro con τά οντα (l'ente). L'ente può dunque manifestarsi da se stesso in maniere diverse, a seconda dei vari modi di accedere ad esso. Si dà anche la possibilità che l'ente si manifesti come ciò che esso in se stesso *non* è. In questa forma di manifestazione, l'ente « pare così come... » A questa forma di automanifestazione diamo il nome di *parvenza*. Cosi anche in greco l'espressione φαινόμενον, fenomeno, ha il significato di ciò che pare in un determinato modo, « il parvente », la « parvenza »; φαινόμενον άγαμόν vuol dire un bene che pare in un certo modo ma che, in « realtà », non è ciò per cui si spaccia. Una comprensione ulteriore del concetto di fenomeno dipende interamente dalla comprensione del modo in cui, nella sua struttura, si connettono i due significati suddetti di fenomeno (« fenomeno » come l'automanifestantesi e « fenomeno » come parvenza). Soltanto perché qualcosa, in base al sud senso, pretende di manifestarsi, cioè di esser, fenomeno, esso *può* manifestarsi *come* qualcosa che esso *non* è, cioè *può* « sembrare così come... » Questo significato di φαινόμενον (« parvenza ») porta già in sé implicito il significato originario (fenomeno: il manifesto), nel quale trova il suo fondamento. Noi conferiamo al termine. « fenomeno » il significato positivo e originario di φαινόμενον e distinguiamo fenomeno da parvenza, considerando la seconda come una modificazione privativa del primo. Ma ciò che i *due* termini stanno a significare non ha, innanzitutto, nulla a che fare con ciò che si designa con le espressioni « apparenza » o « semplice apparenza ».

In questo senso si parla dell'« apparire di una malattia ». Si allude a eventi del corpo che si manifestano e che, nel manifestarsi come questi manifestantisi, fanno da « indizi » di qualcosa che in se stesso non si manifesta. L'insorgere di tali eventi, il loro manifestarsi, va di pari passo con malesseri che in se stessi non si manifestano. Apparenza come apparenza « di qualcosa » *non* significa dunque: manifestazione di sé, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L'apparire è un *non*-

manifestarsi. Ma questo « non » non può assolutamente esser confuso col « non » privativo che caratterizza la struttura della parvenza. Ciò che *non* si manifesta nel modo in cui *non* si manifesta l'apparenza, non può neppure sembrare, esser parvenza. Tutte le indicazioni, le presentazioni, i sintomi e i simboli hanno questa struttura formale fondamentale dell'apparenza, anche se sono molto diversi fra di loro.

Benché l'« apparire » non sia e non sia mai un manifestarsi nel senso del fenomeno, esso è tuttavia possibile soltanto *sul fondamento* del *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. Di conseguenza, quando si sostiene che con l'espressione « apparenza » indichiamo qualcosa in cui qualcosa appare, senza essere esso stesso apparenza, non abbiamo definito il concetto di fenomeno, ma l'abbiamo *presupposto'*, si tratta d'una presupposizione che rimane nascosta, perché in questa definizione di « apparenza », l'espressione « apparire » è usata in modo equivoco. L'espressione : « in cui qualcosa 'appare' », significa : « in cui qualcosa si annuncia, cioè non si manifesta »; mentre nell'espressione : « senza essere esso stesso 'apparenza' », la parola « apparenza » sta per *automanifestazione*. Ma questo automanifestarsi appartiene in modo essenziale a quell'« in cui » entro il quale qualcosa si annuncia. Dunque, i fenomeni *non* sono *mai* apparenze, anche se ogni apparenza rinvia al fenomeno. Se si definisce il fenomeno in base a un concetto ancora oscuro di « apparenza », tutto va a rotoli e una « critica » della fenomenologia diviene in tal caso una impresa ben stramba.

L'espressione « apparenza » può, daccapo, significare due cose: da un lato l'*apparire* nel senso dell'annunciarsi come ciò che non si manifesta, e dall'altro l'annunciante stesso che, nel suo manifestarsi, rinvia a qualcosa di non manifestantesi. E, infine, il termine apparire può essere usato per significare il senso genuino di fenomeno come automanifestazione. Se questi tre diversi significati di « apparenza » vengono mescolati, la confusione diventa inevitabile.

Ma la confusione è ancora aggravata dal fatto che « apparenza » può assumere un altro significato ancora. Se l'annunciante che nel suo manifestarsi rinvia al

non-manifesto viene inteso come qualcosa che scaturisce dal non-manifesto stesso ed è da esso emanato, in modo tale che ciò che non si manifesta venga concepito come *non mai* manifestabile per essenza, in questo caso apparenza verrà a significare produzione o prodotto, tale però da non esprimere l'essere autentico del producente: apparenza nel senso di « semplice apparenza ». L'annunciante così prodotto manifesta certamente se stesso, ma in modo tale che, in quanto emanazione di ciò che annuncia, lo vela costantemente in se stesso. Ma questo velante non manifestare, non è, di nuovo, parvenza. Kant usa il termine apparenza in questo accoppiamento di significati. Fenomeni sono per lui, da un lato, gli « oggetti dell'intuizione empirica », ciò che in essa si manifesta. Questo automanifestantesi (fenomeno nel senso genuino e originario) è, nel contempo, « apparenza » come annunciante emanazione di qualcosa che nell'apparenza *si nasconde*.

Poiché l'« apparenza », nel significato dell'annunciarsi mediante un automanifestantesi, presuppone un fenomeno costitutivo suscettibile di tramutarsi privativamente in parvenza, l'apparenza può diventare una semplice parvenza. In una particolare illuminazione, un individuo può parere tale da avere le guance rosse: questo rosso automanifestantesi, può esser preso per l'annuncio della presenza della febbre, la quale, a sua volta, indicherebbe, di nuovo, un'indisposizione dell'organismo.

Il *fenomeno*, ciò che si manifesta in se stesso, sta a significare un modo particolare di incontrare qualcosa. Invece *apparenza* significa un rapporto di riferimento nell'ente stesso, tale che il *riferente* (l'annunciante) è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è « fenomeno ». Apparenza e parvenza sono, in modo diverso, fondati nel fenomeno. La molteplicità aggrovigliata dei « fenomeni » che vanno sotto il nome di fenomeno, parvenza, apparenza, semplice apparenza, è suscettibile di riordinamento solo se si incomincia col chiarire il concetto di fenomeno come: ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso.

Poiché in questa accezione del concetto di fenomeno resta indeterminato l'ente a cui ci si riferisce in quanto fenomeno, e poiché resta in generale indeciso se l'automanifestantesi sia sempre un ente o un carattere d'essere dell'ente, non si è raggiunto che il concetto for-

male di fenomeno. Ma se per automanifestantesi si intende l'ente a cui si accede, magari nel senso di Kant, mediante l’intuizione empirica, il concetto formale di fenomeno ha invero un impiego legittimo. Preso in questo senso, il fenomeno corrisponde al concetto *ordinario* di fenomeno. Tale concetto ordinario non è però il concetto fenomenologico di fenomeno. Nell’orizzonte della problematica kantiana, ciò che fenomenologicamente si intende per fenomeno può essere illustrato come segue (facendo riserva per altre differenze): ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario, già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente all’automanifestazione: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso (le « forme dell’intuizione ») è ciò a cui noi diamo il nome di fenomeni della fenomenologia. Poiché, evidentemente, lo spazio e il tempo debbono potersi manifestare a questo modo, essi debbono poter divenire fenomeni, se Kant vuol enunciare un principio trascendentale fondato quando afferma che lo spazio è l’in-cui a priori di un ordine.

Ma se il concetto fenomenologico di fenomeno deve essere in generale compreso, a prescindere da più precise determinazioni dell'automanifestantesi, è indispensabile far precedere il chiarimento del senso del concetto formale di fenomeno e del suo impiego legittimo nel significato ordinario. Prima di poter fissare il concetto preliminare di fenomenologia, occorre stabilire il significato di λόγος, al fine di porre in chiaro in qual senso la fenomenologia possa in generale costituire una « scienza » di fenomeni.

B - IL CONCETTO DI LOGOS

In Platone e Aristotele il concetto di λόγος è equivoco, e precisamente in modo tale che i diversi significati tendono a divaricarsi, senza essere guidati positivamente da un significato fondamentale. Ma in effetti non si tratta che di apparenza, destinata a dissolversi tosto che l’interpretazione è riuscita a stabilire adeguatamente il significato fondamentale nel suo contenuto primario. Se diciamo che il significato fondamentale di λόγος è quello di discorso, la validità prima di que-

sta traduzione puramente verbale sarà accertata solo dopo la determinazione del significato di discorso. La storia successiva del significato del termine λόγος, e, soprattutto, le varie e arbitrarie interpretazioni della filosofia successiva, coprono costantemente il significato autentico di discorso che non è poi tanto oscuro. Λόγος è « tradotto », cioè sempre interpretato, come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione. Ma come può il « discorso » modificarsi in modo che λόγος possa avere tutti i significati elencati, e per di più nell'ambito di un uso scientifico del linguaggio? Anche se si intende λόγος nel senso di asserzione, e l'asserzione nel senso di « giudizio », il significato fondamentale può essere smarrito, benché la traduzione sia apparentemente esatta, specialmente se il giudizio è inteso nel senso di qualcuna delle « teorie del giudizio » attuali. Λόγος non significa e comunque non significa primariamente giudizio, se si intende per giudizio il « collegare » o il « prender posizione » (accettare o respingere).

Λόγος, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come δηλοῦν, render manifesto ciò di cui nel discorso « si discorre ». Aristotele ha esplicato più precisamente questa funzione del discorso come ἀποφαίνεσ&αι.[4] Il λόγος lascia vedere qualcosa (φαίνεσ^αι) e precisamente ciò su cui il discorso verte; e lo lascia vedere *per* coloro che discorrono (medio) o per coloro che discorrono fra di loro. Il discorso « lascia vedere » ἀπό..., cioè a partire da ciò stesso di cui si discorre. Nel discorso (ἀπόφανσις), nella misura in cui esso è genuino, *ciò* che è detto, deve esser tratto *da* ciò intorno a cui si discorre, in modo che la comunicazione discorsiva, in ciò che essa afferma, renda manifesto e come tale accessibile agli altri ciò intorno a cui discorre. Questa è la struttura del λόγος in quanto ἀπόφανσις. Non ogni discorso possiede *questo* modo di disvelamento, cioè il lasciar vedere mostrando. La preghiera (εύχή), ad esempio, manifesta anch'essa ma in un altro modo.

Nella sua realizzazione concreta il discorso (lasciar vedere) ha il carattere del parlare, della comunicazione vocale in parole. Il λόγος è φωνή, e precisamente φωνή μετά φαντασίας, notificazione vocale in cui sempre qualcosa è visto.

Ed è soltanto *perché* la funzione del λόγος come

άπόφανσις consiste nel lasciar vedere qualcosa mostrando, che il λόγος può avere la forma strutturale della σύν&εσις. 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 fìsici esterni. Qui il συν ha un significato pretamente apofantico e significa: lasciar vedere qualcosa nel suo *essere assieme* a qualcosa, lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa.

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 quel concetto artificiale per cui verità significa « adeguazione ». Questa idea non è per nulla l'elemento primario del concetto di άλήθεια. L'« esser vero » del λόγος, in quanto άληθεύειν, significa: nel λέγειν, in quanto άποφαίνεσθαι, trarre fuori l'ente *di cui* si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (άληθές), *scoprirlo.* Corrispondentemente l'« esser falso », ψεύδεσθαι, vuol dire ingannare nel senso di *coprire:* mettere qualcosa dinanzi a qualcosa (nel modo del lasciar vedere la prima) e spacciare poi la seconda *in quanto* qualcosa che essa *non* è.

Ma proprio perché la « verità » ha questo senso e perché 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, in primo luogo, non si comprende il concetto greco di verità. Secondo la concezione greca, « vero » è, e certo più originariamente del λόγος di cui parliamo, la αΐσ&ησις, la pura percezione sensibile di qualcosa. Poiché la αισ&ησις- si riferisce sempre ai propri ίδια, cioè all'ente genuinamente accessibile solo *mediante* essa e *per* essa (come avviene per il vedere rispetto ai colori), la percezione è sempre vera. Il che significa: il vedere scopre sempre colori, l'udire scopre sempre suoni. « Vero », nel senso più puro e originario, cioè nel senso di ciò che non può che scoprire (e quindi mai coprire), è il puro νοειν, la percezione che guarda puramente alle più semplici

determinazioni d'essere dell'ente. Questo νοεῖν non può mai coprire, non può mai esser falso; potrà, tutt'al più, restare un *non percepire*, un ἀγνοεῖν, insufficiente per un accesso sicuro e adeguato all'ente.

Ciò che non ha più la forma perfetta del puro lasciar vedere, ma che, per mostrare, ricorre sempre a qualcos'altro e lascia così vedere qualcosa *in quanto* qualcosa, assume, con questa struttura sintetica, la possibilità del coprimento. La « verità del giudizio », comunque, non è che il contrario di questo coprire, cioè un fenomeno di verità che ha un *fondamento derivato per più aspetti*. Realismo e idealismo falliscono, nella medesima misura, 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.

Proprio perché la funzione del λόγος sta nel puro lasciar vedere qualcosa, nel *lasciar percepire* l'ente, il λόγος può significare *ragione*. E proprio perché λόγος viene usato non soltanto nel significato di λέγειν ma ugualmente in quello di λεγόμενον (il mostrato come tale), e poiché questo è null'altro che Γ ύπκείμενον (ciò che in ogni interpellare e discutere è sempre presente nel fondo come *fondamento)*, il λόγος, in quanto λεγόμενον, significa ragione fondamentale, *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.

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

C - IL CONCETTO PRELIMINARE DI FENOMENOLOGIA

Se esaminiamo concretamente i risultati dell'interpretazione di « fenomeno » e di « logos », salta subito agli occhi l'intima connessione che li stringe. L'espressione fenomenologica può essere formulata come segue in greco: λέγειν τά φαινόμενα, dove λέγειν significa ἀποφαίνεσϋαι. Fenomenologia significa dunque

ἀποφαίνεσύαι τά 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 autodefinisce fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata più sopra:
« Verso le cose stesse! »

Il termine fenomenologia ha quindi un significato del tutto diverso da quello implicito in espressioni come teologia, eccetera. Queste designano gli oggetti della relativa scienza nella loro particolare consistenza reale. Il termine « fenomenologia » non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola si riferisce esclusivamente al *come* viene mostrato e trattato *ciò* che costituisce l'oggetto di questa scienza. Scienza dei fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti *tale* che tutto ciò che intorno ad essi è in discussione, sia mostrato e dimostrato direttamente. Il medesimo significato ha in fondo l'espressione, in realtà tautologia, di « fenomenologia 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 significato proibitivo: divieto di ogni determinazione non dimostrativa. Il carattere della descrizione stessa, il senso specifico del λόγος, potrà esser fissato prima di tutto a partire dalla « cosità » della cosa che deve essere « descritta », dovrà cioè esser portato a determinatezza scientifica in base al modo in cui i fenomeni sono incontrati. Il significato del concetto formale e ordinario di fenomeno, considerato formalmente, autorizza a chiamare fenomenologia ogni esibizione dell'ente così com'esso si manifesta in se stesso.

In riferimento a che cosa, allora, il concetto formale di fenomeno potrà essere deformalizzato in concetto fenomenologico e in che cosa quest'ultimo differirà dal concetto ordinario? Che cos'è ciò che la fenomenologia deve « lasciar vedere »? Che cos'è ciò che merita il nome di « fenomeno » in senso caratteristico? Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostri esplicitamente?* Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale,

a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, in modo da esprimerne il senso e il fondamento.

Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo *contraffatto*, non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'essere dell'ente. Tale essere può esser coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso. La fenomenologia ha « preso » perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno nel senso più caratteristico, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale.

La fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. *L'ontologia non è possibile che come fenomenologia.* Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa « dietro » cui stia ancora alcunché « che non appare ».

« Dietro » i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno. È proprio perché i fenomeni, innanzitutto e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia. Esser-coperto è il concetto contrario di « fenomeno ».

I modi dello stato di coprimento possibile dei fenomeni sono diversi. In primo luogo il fenomeno può esser coperto nel senso che *non è ancora stato scoperto.* Di esso non si ha né notizia né conoscenza.[5] Ma un fenomeno può essere anche *ricoperto.* Ciò significa che fu dapprima scoperto, ma ricadde successivamente nel coprimento. Quest'ultimo può essere totale; di regola però accade che il fenomeno, un tempo scoperto, risulta ancora visibile, benché solo come parvenza. Vi è però tanto di parvenza quanto vi è di « essere ». Questo ricoprimento nel senso di « travestimento » è il più diffuso e il più nocivo, perché vi si radicano in modo particolare le possibilità dell'inganno e dello sviamento. Le strutture d'essere con i loro concetti, accessibili, sì, ma oscuri quanto al loro terreno originario, possono forse reclamare un proprio diritto al-

l’interno di un « sistema ». In virtù della loro articolazione in un sistema, esse si presentano come qualcosa di « chiaro » e di non bisognoso di ulteriore giustificazione, e possono perciò servire da punto di partenza per un processo di deduzione.

Da parte sua il coprimento, sia esso nascondimento, ricoprimento o travestimento, ha una duplice possibilità. Ci sono coprimenti casuali e coprimenti necessari; questi ultimi si radicano nel modo di essere di ciò che è scoperto. Ogni concetto fenomenologico e ogni principio originariamente scoperti, per il fatto di essere comunicati sotto forma di enunciati, sono esposti alla possibilità della degenerazione. Incominciano col diffondersi in una comprensione svuotata, perdono il contatto col loro terreno originario e finiscono per divenire tesi nebulose. La possibilità della solidificazione e dell’ottundimento di ciò che originariamente era stato « afferrato », ha luogo anche all’interno del lavoro concreto della fenomenologia stessa. E la difficoltà di un’indagine del genere sta proprio nel renderla critica verso se stessa in un senso positivo.

Il modo dell’incontro con l’essere e con le strutture d’essere quali fenomeni, deve in primo luogo essere *ricavato* dagli oggetti stessi della fenomenologia. Perciò cosi il *punto di partenza* dell’analisi come l'*accesso* al fenomeno e il *cammino* attraverso i coprimenti predominanti richiedono una particolare assicurazione metodologica. L’idea di un’apprensione e di un’esplicazione dei fenomeni che siano « originarie » e « intuitive » è l’opposto dell’ingenuità di una « visione » casuale, immediata e irriflessiva.

Sul fondamento della determinazione preliminare del concetto di fenomenologia, possono esser fissati nel loro significato anche i termini *fenomenico* e *fenomenologico.* « Fenomenico » è detto ciò che risulta dato ed esplicabile nella modalità di incontro col fenomeno; di qui il discorrere che si fa di strutture fenomeniche. Per « fenomenologico » si intende invece tutto ciò che è attinente al modo di mostrare e di esplicare, nonché all'apparato concettuale richiesto da un’indagine del genere.

Poiché il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che esprime l’essere, e l’essere è sempre l’essere dell’ente, il progetto di ostensione dell’essere richiede in primo luogo un approccio adeguato

all’ente. L’ente deve parimenti manifestarsi secondo la modalità di accesso che è genuinamente propria di esso. In tal modo il concetto ordinario di fenomeno diviene rilevante fenomenologicamente. Il compito preliminare di un’assicurazione « fenomenologica » dell’ente esemplare come punto di partenza per un’analitica genuina, è già sempre prescritto dal fine di questa analitica stessa.

Considerata nel suo oggetto reale, 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 ontologia fondamentale che assuma a proprio tema l’ente privilegiato ontologico-onticamente, l’Esserci, al fine di portarsi di fronte al problema cardinale, cioè di fronte al problema del senso dell’essere in generale. Dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'*interpretazione [Auslegung]*.

Il λόγος della fenomenologia dell’Esserci ha il carattere dell'ἑρμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell’essere e le strutture fondamentali dell’essere dell’Esserci sono *resi noti* alla comprensione d’essere propria dell’Esserci. La fenomenologia dell’Esserci è *ermeneutica* nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell’interpretazione. Ma in quanto che con lo scoprimento del senso dell’essere e delle strutture fondamentali dell’Esserci in generale, è tratto in luce l’orizzonte di ogni studio ontologico 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 a ogni altro ente (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)* e cioè quello di analitica dell’esistenzialità dell’esistenza. Pertanto in questa ermeneutica, che elabora la storicità ontologica dell’Esserci come 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.

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 tramscendens puro e semplice.* La trascendenza dell'essere dell'Esserci è caratteristica perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* più radicale. Ogni aprimento dell'essere in quanto t*ranscendens,* è conoscenza *trascendentale, La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è veritas transcendentalis.*

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, nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'esistenza, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e infine *ritorna.*

Le ricerche che seguono sono state possibili solo sul fondamento posto da E. Husserl, con le *Ricerche logiche* del quale la fenomenologia venne alla luce. L'analisi del concetto preliminare di fenomenologia ha dimostrato che l'essenziale per essa non sta nell'esser *reale* come « corrente » filosofica. Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità.* La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità.[6]

Per quanto concerne la durezza e la « ineleganza » di espressione delle indagini che seguono, si deve tener presente 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 citare indagini analitico-ontologiche precedenti, 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 Tucidide, e si vedrà quale sforzo inaudito fu richiesto ai greci dai loro filosofi in fatto di formulazioni linguistiche. Quando le forze siano radicalmente inferiori e, per di più, il dominio ontologico da esplorare assai più arduo di quello che fu presentato ai greci, è inevitabile che crescano anche la sot-

tigliezza della elaborazione concettuale e l'asprezza dell’espressione.

§ 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 radicale individuazione in ogni singolo Esserci. Il raggiungimento del concetto fondamentale di « essere » e lo schizzo dell’apparato concettuale che esso richiede in sede ontologica con le sue necessarie modificazioni, abbisognano di un filo conduttore concreto. L’universalità del concetto di essere non esclude il carattere « specifico » della ricerca, cioè il progredire verso di esso 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 è in se stesso « 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 la suddivisione dell’opera in due parti:

Parte prima L’interpretazione dell’Esserci in termini di temporalità e l’esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere.

Parte seconda Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità.

La prima parte si suddivide in *tre sezioni**.

1 L’analisi fondamentale dell’Esserci nel suo momento preparatorio.

2 Esserci e temporalità.

3 Tempo e essere.

La seconda parte è a sua volta *tripartita:*

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

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

3 Lo scritto di Aristotele sul tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica.

PARTE PRIMA

L’interpretazione dell’esserci in riferimento alla temporalità e l’esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell’essere

SEZIONE PRIMA

L'ANALISI FONDAMENTALE

]FUNDAMENTAL ANALYSE[

DELL'ESSERCI NEL SUO MOMENTO

PREPARATORIO

L'ente interrogato per primo nel problema del senso dell'essere è l'ente che ha il carattere dell'Esserci. L'analitica esistenziale, nel suo momento preparatorio, richiede, per il suo particolare carattere, un'esposizione per sommi capi e una delimitazione rigorosa rispetto a ricerche apparentemente parallele ad essa (capitolo I). Tenendo ferma l'impostazione metodologica 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 affatto un tutto composito, ma una struttura originariamente e costantemente unitaria. Essa permette tuttavia prospettive diverse di analisi dei momenti che la costituiscono. Tenendo costantemente presente la totalità preliminare di questa struttura, bisogna distinguerne i rispettivi momenti fenomenici. Saranno pertanto studiati : Il mondo nella sua mondità (capitolo III); l'essere-nel-mondo come essere-con ed essere se-stesso (capitolo IV); l'in-essere come tale (capitolo V). In base ai risultati dell'analisi di questa struttura fondamentale *[Fundamentalstruktur]*, sarà possibile una delineazione provvisoria dell'essere dell'Esserci. Il suo senso esistenziale è la *Cura* (capitolo VI).

CAPITOLO PRIMO

ESPOSIZIONE DEL COMPITO DELL'ANALISI DELL'ESSERCI NEL SUO MOMENTO PREPARATORIO

9 IL TEMA DELL'ANALITICA DELL'ESSERCI

L'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio.* Nell'essere che è proprio di esso, questo ente si rapporta sempre al proprio essere. Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere.[1] *L'essere* è ciò di cui ne va sempre per questo ente. Da questa caratterizzazione dell'Esserci derivano due ordini di conseguenze:

1 L'« essenza » di questo ente consiste nel suo aver-da-essere. L'essenza *(essentia)* di questo ente, per quanto in generale si può parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere *(existentia).* Ecco perché l'ontologia ha il compito di mostrare che, se noi scegliamo per l'essere di questo ente la designazione di esistenza, questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia.* Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come la *semplice-presenza,* modo di essere, questo, essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell'Esserci. A scanso di equivoci: per dire *existentia* useremo sempre l'espressione interpretativa *semplice-presenza,* mentre attribuiremo l'esistenza, come determinazione d'essere, esclusivamente all'Esserci.

L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri che risulteranno propri di questo ente non hanno quindi nulla a che fare con le « proprietà » semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, « avente l'aspetto » di essere così o così, ma sono sempre e solo possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro. Ogni esser-così, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò il termine « Esserci », con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere e non il che-

cosa, come accade invece quando si dice pane, casa, albero.

2 L'Essere *di cui* ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza. Per Pente così inteso il suo essere è « indifferente » o, meglio ancora, « è » tale che ad esso, nel suo essere, non può risultare né indifferente né non indifferente. Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale:* « io sono », « tu sei ».

E di nuovo l'Esserci è sempre mio in questa o quella maniera di essere. L'Esserci ha già sempre in qualche modo deciso in quale maniera sia sempre mio. L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria. L'Esserci *è* sempre la sua possibilità, ed esso non l'« ha » semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, questo ente *può*, nel suo essere, o « scegliersi », conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo « apparentemente ». Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé. *Autenticità* e *inautenticità* (queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto), sono modi di essere che si fondano nell'esser l'Esserci determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio. L'inautenticità dell'Esserci non importa però un « minor » essere o un grado « inferiore » di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, con concretezza più piena, nella operosità e nella vivacità, nella capacità di interessarsi e di godere.

Questi due caratteri dell'Esserci, il primato dell'*exsistentia sull'essentia* e l'esser-sempre-mio, bastano a far vedere che un'analitica di questo ente si trova innanzi a un campo fenomenico del tutto particolare. Questo ente non ha e non può avere il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente-presente dentro il mondo. Perciò anche la esibizione tematica di esso non può essere quella adatta all'incontro con ciò che ha

il modo di essere della semplice-presenza. L'approntamento della via di accesso idonea è un'operazione così poco ovvia, che la sua determinazione rappresenta una parte essenziale dell'analitica ontologica di questo ente. Dall'approntamento della via di accesso adeguata a questo ente, dipende la possibilità di arrivare o no alla comprensione dell'essere che gli è proprio. Anche se l'analisi è provvisoria, essa esige rassicurazione dell'esattezza della sua impostazione.

L'Esserci si determina come ente sempre 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 si fonda, per l'interpretazione *ontologica* di questo ente, l'indicazione di svolgere la problematica del proprio essere a partire dall'esistenzialità della sua esistenza. Ma ciò non significa la costruzione dell'Esserci in base a una possibile concreta idea di esistenza. L'interpretazione dell'Esserci non deve prendere le mosse da ciò che differenzia un modo di esistere particolare, ma deve disvelare l'Esserci nel suo indifferente innanzi tutto e per lo più. Questa indifferenza della quotidianità dell'Esserci *non è nulla*, ma 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 questa indifferenza dell'Esserci diamo il nome di *medietà*.

Proprio perché la quotidianità media rappresenta la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzi tutto, essa fu ed è di continuo *saltata* nell'esplicazione dell'Esserci. Ciò che è onticamente più vicino e noto, è ontologicamente più lontano, sconosciuto e disconosciuto nel suo significato ontologico. Quando Agostino chiede: « *Quid autem propinquius meipso mihi?* e deve rispondere: *a Ego certe laboro hic et laboro in meipso; foetus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* »,[2] 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 ingannare nella comprensione di questo ente nel suo modo di essere fenomenicamente più vicino, ma di renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi.

La quotidianità media dell'Esserci non può perciò essere intesa semplicemente come un suo « aspetto ».

Anche in essa, se pure nel modo della inautenticità, si incontra a priori la struttura dell'esistenzialità. Anche in essa ne va per l'Esserci del suo essere in un modo determinato, poiché l'Esserci, in questo caso, si rapporta al proprio essere nel modo della quotidianità media, anche se questa è soltanto il modo della fuga *dinanzi* a se stesso e dall'oblio di *sé*.

L'esplicazione dell'Esserci nella sua quotidianità media non offre però solo strutture medie nel senso di approssimative e nebulose. 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.

Tutti gli esplicati dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla sua struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base alla esistenzialità, diamo ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di *esistenziali*. Essi sono ben diversi dalle *categorie*, che sono determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci. Quest'ultima espressione è scelta e mantenuta nel suo significato ontologico primario. L'ontologia antica ha assunto come terreno esemplare della sua interpretazione dell'essere l'ente che si incontra all'interno del mondo. Quale modo di accesso a questo ente essa fa valere il νοεϊν o il λόγος. È in essi che si incontra l'ente. Ma l'essere di questo ente deve rendersi accessibile in un λέγειν (lasciar vedere) particolare, in modo che questo essere si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è e come è già in ogni ente. Il κατήγορε è l'interpellanza preliminare dell'essere nella discussione (λόγος) dell'ente. Esso significa innanzi tutto: accusare apertamente, 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. Esse abbracciano le determinazioni a priori dell'ente che nel λόγος è interpellato e discusso in modi diversi. Esistenziali e categorie sono due possibilità fondamentali dei caratteri dell'essere. L'ente che corrisponde agli uni e alle altre richiede una corrispondente modificazione originaria della ricerca che lo concerne: l'ente può essere un *Chi* (esistenza) o un

che cosa (semplice-presenza nel significato più largo). L’esame della connessione fra queste due modalità dei caratteri dell’essere è possibile solo a partire dalla delucidazione dell’orizzonte del problema dell’essere.

Nell’introduzione abbiamo già posto in evidenza come l’analitica esistenziale dell’Esserci comporti anche un’esigenza la cui perentorietà è a mala pena inferiore a quella del problema dell’essere stesso: lo scoprimento *dello* a priori che 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. Dalla sua delimitazione rispetto a queste ricerche possibili intorno all’Esserci, il tema dell’analitica non potrà che acquistare una determinazione ancora maggiore. Con ciò la sua necessità risulterà ancora più rigorosamente dimostrata.

§ 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 dimostrare che le ricerche e le indagini che sono state finora condotte intorno all’Esserci, a prescindere dalla loro fruttuosità materiale, hanno fallito l’autentico problema fi*losofico e* che, quindi, fin che persistono in questo errore, non *possono*, in linea generale, pretendere di raggiungere ciò a cui in effetti mirano. Le delimitazioni dell’analitica esistenziale rispetto all’antropologia, alla psicologia e alla biologia non va oltre la questione ontologica fondamentale. In sede « teoretico-scientifica » 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) si è fatta sempre più problematica e abbisogna di nuovi impulsi che debbono scaturire dalla problematica ontologica.

In sede storica possiamo dare i seguenti chiarimenti a proposito degli intenti dell'analitica esistenziale: 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*. Quando questo sarà determinato, e solo allora, risulterà comprensibile anche il modo di essere delle *cogitationes*.

Senonché questo esempio storico dell'assunto dell'analitica può metterci fuori strada. Uno dei primi compiti dell'analitica è infatti quello di dimostrare che, se si muove da un io immediatamente dato o da un soggetto, si fallisce completamente il contenuto fenomenico dell'Esserci. Ogni idea, di «soggetto», quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare del suo fondamento, è *ontologicamente* partecipe del principio del *subjectum* (ὑποκείμενον), anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria della « sostanza anima » e la « reificazione della coscienza ». Perché 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 chiarito 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 straordinaria indifferenza rispetto alla questione dell'essere .dell'ente a cui ci si vuol riferire. Non è quindi per un capriccio terminologico che ci guardiamo dall'usare questi termini (come, del resto, le espressioni « vita » e « uomo ») quando vogliamo denotare quell'ente che noi stessi siamo.

D'altra parte la tendenza genuina di ogni « filosofia della vita » seriamente scientifica (l'espressione « filosofia della vita » suona lo stesso che « botanica delle piante ») porta con sé la tendenza inesplicita a una comprensione dell'essere dell'Esserci. 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 ani-

mate 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 come scienza dello spirito* contiene di filosoficamente rilevante non consiste nel fatto che essa non è più fondata su elementi o atomi psichici e non tende più a costruire la vita dell'anima mediante un processo compositivo, ma mira invece al « tutto della vita » e alle « forme », ma piuttosto nel fatto che in tutto ciò egli indirizza *prima* di tutto i suoi sforzi nel senso del problema della « vita ». Certamente proprio qui si rivelano anche, nel modo più netto 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 dell'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 in fatto di visione del mondo, le interpretazioni della personalità in Husserl[3] e di Scheier concordano in ciò che hanno di negativo. Esse non pongono più il problema dell'etere della persona ». Come esempio scegliamo l'interpretazione di Scheler, non soltanto perché essa è editorialmente accessibile,[4] ma anche perché Scheler pone esplicitamente l'accento sull'essere della persona come tale e tenta di determinarlo attraverso una precisa definizione dell'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 ».[5] La persona non ha un essere affine a quello delle cose e delle sostanze. Inoltre l'essere della persona non può risolversi nell'esser soggetto di atti razionali di una data legalità.

La persona non è né cosa né sostanza né oggetto. Viene così posto l'accento su ciò che Husserl[6] stesso intende dire quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quel-

la 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 dell'atto di esser esperito solo nel suo esser vissuto e di esser dato solo nella riflessione ».[7] Gli atti sono qualcosa di non psichico. L'essere della persona è tale da esistere soltanto nel compimento dell'atto intenzionale; esso *non* può *mai* costituire un oggetto possibile. Ogni oggettivazione psichica e quindi ogni concezione dell'atto come qualcosa di psichico equivale a una spersonalizzazione. La persona è sempre data 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 compitrice di atti. Ma qual è il senso ontologico del « compiere »? Come dev'essere determinato, in sede ontologicamente positiva, 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 corporea-animata-spirituale. Corpo, anima, spirito, possono di nuovo denotare cerehie 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, risultano completamente indeterminati nel loro essere. Inoltre, un tentativo di indagine ontologica del genere sarebbe pur sempre 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 paleo-cristiana, la cui insufficienza di fondamenti ontologici è sfuggita anche al personalismo e alla filosofìa della vita. L'antropologia tradizionale presuppone:

1 La definizione dell'uomo come ζωον λόγον £χον, nel senso di *animal rationale*, animale razionale. Il modo di essere dello ζφον è qui inteso nel senso di semplice-presenza e di accadimento; il λόγος è inteso come un aggiunta nobilitante il cui modo di essere è non meno oscuro di quello dell'ente di cui fa parte.

2 L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere e dell'essenza dell'uomo è di ordine *teologico:*

καί είπεν è θεός· ποιήσωμεν άνθρωπον κατ'είκδνα ήμετέραν καί καθ'δμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem.*[8] L'antropologia teologico-cristiana ricava da qui, e dalla contemporanea accettazione della definizione antica, la sua 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 del pensiero moderno la definizione cristiana venne deteologizzata. Ma l'idea della « trascendenza », secondo cui l'uomo è qualcosa che tende al di là di sé, ha le sue radici proprio 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, intelligenita, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* tran scenderei *usque ad Deum et aeternam felicitatem* ».[9] « Che l'uomo *guardi verso Paltò*, 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. »[10]

Le sorgenti principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, attestano che la definizione dell'essenza dell'ente « uomo » ha dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'*esser semplicemente-presente* comune a tutte le altre cose create. Queste due sorgenti si mescolano nell'antropologia moderna con le impostazioni metodiche che prendono le mosse rispettivamente dalla *res cogitans*, dalla coscienza e 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 è possibile solo in base a un'interpretazione privativa. Essa determina ciò che dev'essere tale da poter essere qualcosa che solo più vive. Il vivere non è né una semplice-presenza né ancora un 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 svalutare il lavoro concreto di queste discipline. D'altra parte, deve esser 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 DIFFICOLTÀ DEL RAGGIUNGIMENTO DI 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 verso la « vita dei popoli primitivi » può avere un significato metodologico positivo per il fatto che i « fenomeni primitivi » sono spesso meno coperti e complicati di quelli sottoposti all'autointerpretazione diffusa 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 può oggi apparire 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 nell'« assunzione » iniziale del materiale, nella cernita e nella elaborazione di esso, si muove entro determinati concetti precostituiti e interpretazioni dell'Esserci umano in generale. Resta indeciso se debba essere la psicologia comune o la psicologia scientifica o 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 il filo conduttore di un'analitica dell'Esserci progredita. Ma poiché le scienze positive non « possono » né debbono attendere il lavoro ontologico della filosofia, lo svolgimento dell'indagine non dovrà assumere la forma del « progresso », ma quella della *ripetizione* e della purificazione ontologica rigorosa di quanto è stato scoperto onticamente.[12]

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 è priva di difficoltà. Nel suo assunto è presente un'aspirazione che tormenta da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: *l'elaborazione dell'idea di un « concetto naturale del mondo* ». La felice realizzazione di un'impresa del genere sembra oggi favorita dalla grande ricchezza 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 sono in grado di fornire la comprensione genuina dell'essenziale. La disposizione del molteplice dentro uno schema non garantisce sufficientemente la comprensione adeguata del relativo contenuto. Un vero 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 una visione esplicita del mondo in generale. E se il « mondo », in quanto tale, è un costitutivo dell'Esserci stesso, 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 mirano a favorire l'esatta comprensione della tendenza e dell'atteggiamento problematico dell'interpretazione che seguirà. L'ontologia può dare solo un contributo indiretto alla realizzazione positiva dei compiti propri delle discipline prese in esame. Essa ha per se stessa un fine autonomo, poiché, al di sopra e al di là della presa di cognizione dell'ente, il problema dell'essere costituisce il pungolo di ogni ricerca scientifica.

CAPITOLO SECONDO

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

§ 12 LINEE FONDAMENTALI DELL'ESSERE-NEL-MONDO A PARTIRE DALL'lN-ESSERE COME TALE

Nelle discussioni preliminari (§ 9) abbiamo già chiarito quei 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 definito il concetto formale di esistenza. L’Esserci è inoltre l’ente che io stesso sempre sono. L’esser-sempremio 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 ad essi.

Ma queste determinazioni d’essere dell’Esserci debbono essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d’essere che noi indichiamo col nome di *essere-nel-mondo*. L’impostazione esatta dell’analitica dell’Esserci riposa sull’interpretazione di questa costituzione.

L’espressione composita «essere-nel-mondo» rivela, già nella sua coniazione, che ci si vuol riferire a un fenomeno *unitario»* Questo reperto primario dev’essere considerato in tutta la sua complessità. Ma l’insolubilità in elementi eterogenei non esclude la molteplicità di componenti strutturali che entrano a far parte di questa costituzione. L’analisi del reperto fenomenico indicato con questa espressione comporta infatti tre punti di vista. Se lo esaminiamo tenendo preliminarmente ben ferma la totalità del fenomeno, essi possono esser fìssati come segue:

1 Il « nel-mondo »; in ordine a questo momento

occorre indagare la struttura ontologica del « mondo » e determinare l'idea della *mondità* come tale (capitolo 3 di questa sezione).

2 *L'ente* che è sempre nel modo dell'essere-nel-mondo. In esso è cercato ciò che indaghiamo col problema del « Chi? ». Attraverso una dimostrazione[1] fenomenologica dobbiamo determinare *Chi* sia l'Esserci essente nel modo della quotidianità media (capitolo 4 di questa sezione).

3 *L'in-essere* come tale; bisogna chiarire la costituzione ontologica dell'inessenza come tale (capitolo 5 di questa sezione). La considerazione di ognuno di questi momenti implica, nello stesso tempo, la considerazione di tutti gli altri, cioè la visione dell'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 in questione, dobbiamo tentare una caratterizzazione orientativa dell'ultimo di essi.

Che cosa significa *in-essere?* Di primo acchito completiamo l'espressione con: in-essere «nel mondo», e tendiamo a intendere questo in-essere come un « esser dentro... ». Con questa espressione si denota il modo d'essere di un ente che è « dentro » un altro, come l'acqua è « dentro » il bicchiere o la chiave « dentro » la toppa. Con questo « dentro » intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi rispetto al loro luogo nello spazio. Acqua e bicchiere, chiave e toppa, sono, tutti e nello 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 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.

L'in-essere, al contrario, significa un *esistenziale*, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Es-

serci. Perciò non può essere pensato come l’esser sena-plicemente-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.[2] « 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 indicato come l’ente che io sempre sono. L’espressione « sono » è connessa a « presso ». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. « Essere » come infinito di « io sono », cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con... *L’in-essere è perciò l’espressione formale ed esistenziale dell'essere dell’Esserci che ha la costituzione essenziale dell’essere-nel-mondo.*

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 risulta comprensibile mediante le categorie ontologiche tradizionali, il fenomeno dell’« esser presso » richiede ulteriori chiarimenti. Scegliamo ancora una volta il metodo 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 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 senso del loro essere, lontanissimi poi dal possedere i corrispondenti concetti strutturali nel loro significato genuino.

L'« esser-presso » il mondo, come esistenziale, non

può in alcun modo significare qualcosa come l'esser-presente-insieme, proprio delle 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 un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio fra sedia e parete, ma perché la sedia non può assolutamente toccare la parete, 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, sin da principio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esserci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al 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 « toccare », e nessuno dei due può *essere presso* l'altro. L'aggiunta: « Ma siano inoltre in se stessi senza mondo » non poteva mancare, perché anche un ente come l'Esserci, 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 dimenticare, o non aver mai riconosciuto, la costituzione esistenziale dell'in-essere. Non bisogna però confondere questa considerazione possibile dell'« Esserci » come semplice-presenza, o solo più 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 ».[3] Ma la « fatticità » del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fondamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un dato minerale. La fatticità di quel fatto che è l'Esserci, fatticità che ogni Esserci costantemen-

te è, noi la chiamiamo *effettività*. L'aggrovigliata struttura di questa determinazione d'essere è accessibile, già *carne problema*, soltanto previa delucidazione 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.

Limitiamoci per ora a vedere con chiarezza la distinzione ontologica tra Fin-essere come esistenziale e l'« esser dentro » come categoriale proprio delle semplici-presenze. Determinando a questo modo Fin-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 Fin-essere non può essere definito 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 sua corporeità specifica, « fondata » 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 trascuratezza di principio nei riguardi della struttura dell'essere-nel-mondo, trascuratezza che è motivata non ontologicamente ma « metafisicamente », con l'ingenua dottrina che l'uomo è innanzi tutto una cosa spirituale, successivamente confinato « in » uno spazio.

L'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci, in conseguenza della sua effettività, si è già sempre disperso o addirittura sperduto 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, rinunziare, riposare, tutti i modi del « solo più » 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 ». In senso più largo, l'espressione viene usata anche come equivalente a: 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 Tessere di un possibile essere-nel-mondo. Il termine non vuol significare che l'Esserci sia innanzi tutto e prevalentemente economico e « pratico », ma che l'essere dell'Esserci dev'essere chiarito come *cura*. Questo termine è, a sua volta, da assumersi ontologicamente come concetto strutturale (cfr. il capitolo VI di questa sezione). Esso non ha nulla a che fare con la « tribolazione », la « tristezza », le « preoccupazioni » della vita, quali si rivelano onticamente in ogni Esserci. Al contrario, queste cose sono onticamente possibili, come del resto la « serenità » e la « gaiezza », proprio perché l'Esserci, *ontologicamente* inteso, è cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo modo di essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura.

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 », occasionale e arbitrario. 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. Questa assunzione di relazione col mondo è possibile soltanto in quanto l'Esserci è ciò che è, solo in quanto essere-nel-mondo. Questa costituzione d'essere non sorge 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*.

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 lente che incontra nel mondo-ambiente, saperne qualcosa, disporne e *avere* un « mondo ». L’affermazione ontica e comune che l’uomo « ha un mondo-ambiente » costituisce, dal punto di vista ontologico, un problema. La sua soluzione richiede in primo luogo la determinazione ontologica dell’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 incontrare né determinare questa struttura; essa non può che presupporla e farne costantemente uso. Questa struttura può però essere filosoficamente esplicitata come l’apriori dell’oggetto tematico della biologia solo se è stata preliminarmente compresa come struttura dell’Esserci. Solo muovendo dall’orizzonte della struttura ontologica così intesa, è possibile, per via di privazione, determinare apriormente la costituzione d’essere della « vita ». Tanto onticamente quanto ontologicamente, l’’essere-nel-mondo, in quanto aver cura, ha un primato fondamentale. Nell’analitica dell’Esserci questa struttura raggiunge la sua interpretazione fondativa.

Ma le determinazioni che abbiamo finora dato di questa costituzione d’essere non finiscono per risolversi in caratterizzazioni esclusivamente negative? Finora non abbiamo parlato che di ciò che questo preteso fondamentale in-essere *non* è. È vero. Ma questa prevalenza di caratterizzazioni negative non è casuale.

Essa denuncia invece la peculiarità del fenomeno ed è quindi, in un senso preciso e corrispondente al fenomeno, qualcosa di positivo. Il chiarimento fenomenologico dell’essere-nel-mondo prende il carattere di un rifiuto di incomprensioni e di coprimenti proprio *perché* questo fenomeno, in qualche modo, è già sempre « visto » da ogni Esserci. E ciò avviene *perché* fa parte della costituzione fondamentale dell’Esserci di

esser già sempre aperto alla propria comprensione d'essere in virtù del proprio essere stesso. Ma il fenomeno, per lo più, è già radicalmente equivocato o interpretato in modo ontologicamente inadeguato. Però questo « in qualche modo già sempre visto e tuttavia per lo più equivocato » si fonda in null'altro che in questa medesima costituzione d'essere dell'Esserci, costituzione in virtù della quale l'Esserci comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio essere-nel-mondo) innanzi tutto a partire *dall'*ente (e dall'essere di esso) che esso *non* è e che esso incontra « all'interno » del suo mondo.

Nell'Esserci e in virtù di esso, questa costituzione d'essere è già sempre nota in qualche modo. Quando si tratta però di conoscerla quel *conoscere* che assume esplicitamente questo compito, innalza *se stesso*, in quanto conoscenza del mondo, a rapporto esemplare dell'» anima » col mondo. La conoscenza del « mondo » (νοεϊν) cioè l'interpellanza e la discussione del « mondo» (λόγος), fungono allora da modo primario dell'essere-nel-mondo, senza che questo sia compreso come tale. Ma poiché questa struttura d'essere, ontologicamente inaccessibile, è tuttavia esperita onticamente come relazione fra un ente (il mondo) e un altro ente (l'anima), e poiché l'essere viene innanzi tutto inteso sul terreno ontologico dell'ente come ente intramondano, si tenta di concepire questa relazione fra enti sul fondamento di questo ente e nel senso del suo essere, cioè come un esser-semplicemente-presente. L'essere-nel-mondo, benché prefenomenologicamente esperito e noto, si rende cosi completamente *invisibile* in conseguenza di un'interpretazione ontologicamente del tutto inadeguata. La costituzione dell'Esserci è colta solo più nella forma di un'interpretazione inadeguata e come qualcosa di ovvio. Essa funge allora da punto di partenza « evidente » per la istituzione e la soluzione dei problemi caratteristici della dottrina della conoscenza o della « metafìsica del conoscere ». 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'ombra.

Poiché la conoscenza del mondo è per lo più assunta come la forma esemplare di in-essere (e non soltanto nella teoria della conoscenza, visto che il comportamento pratico è definito come il comportamento « non » teoretico e « ateoretico »), e poiché questo primato del conoscere impedisce, prima di tutto, la comprensione del conoscere stesso, l'essere-nel-mondo deve essere ulteriormente analizzato proprio nella sua forma di conoscenza del mondo, conoscenza che deve essere chiarita come « modalità » esistenziale dell'in-essere.

§ 13 ESEMPLIFICAZIONE DELL'IN-ESSERE ATTRAVERSO UN MODO IN ESSO FONDATO LA CONOSCENZA DEL MONDO

Se l'essere-nel-mondo è una costituzione fondamentale dell'Esserci, in cui esso si muove non soltanto in generale ma precisamente nel modo della quotidianità, esso dev'essere già da sempre esperito onticamente. Un suo coprimento totale sarebbe incomprensibile, visto che l'Esserci dispone di una comprensione di sé, per indeterminata che sia. Ma appena il « fenomeno della conoscenza del mondo » viene preso in esame, subito cade in un'interpretazione formale ed « estrinseca ». 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.

Anche nel caso che fosse ontologicamente possibile determinare primariamente Fin-essere in base all'essere-nel-mondo inteso come *conoscere*, il compito che s'imporrebbe immediatamente sarebbe pur sempre quello della caratterizzazione fenomenica del conoscere in quanto essere in un mondo e in rapporto a un mondo. Se si « riflette » su questo rapporto d'essere, in esso risulta dato in primo luogo un ente, detto natura, come ciò che viene conosciuto. Ma in un ente di questo genere non si incontra il conoscere stesso. Se esso in gualche modo « è », lo sarà come proprio dall'ente che conosce. Ma anche in questo ente, la cosa-uomo, il conoscere non è riscontrabile come una cosa-presente. Non è comunque riscontra-

bile come ad esso appartenente allo stesso modo che appartengono ad esso le proprietà corporee. Siccome, dunque, il conoscere è proprio di questo ente, non però come sua qualità esteriore, esso verrà inteso come necessariamente « interiore ». Quanto più deliberatamente si afferma che il conoscere è innanzi tutto e propriamente « dentro » e quindi non ha in sé nulla del modo di essere dell'ente psichico o fisico, e tanto più si crede di procedere senza presupposti nella problematizzazione dell'essenza del conoscere e nella chiarificazione del rapporto fra soggetto e oggetto. Può così sorgere quel problema in cui si domanda: come può il soggetto conoscente andare oltre la sua « sfera » interna, verso un'altra, « diversa ed esterna »? Come dev'essere pensato questo oggetto affinché il soggetto possa conoscerlo senza dover tentare il salto in un'altra sfera? In tutte le varie forme che questa impostazione può assumere è sempre lasciato da parte il problema del modo di essere del soggetto conoscente, pur chiamandone continuamente in questione, in modo inesplicito, le modalità di essere che gli sono proprie in quanto soggetto conoscente. È vero che si riceve spesso l'assicurazione che il « dentro » e l'« interiorità della sfera » del soggetto non sono intesi come un « cassetto » o una « scatola ». Tuttavia non si fa parola del significato positivo del « dentro » dell'immanenza in cui il conoscere è innanzi tutto confinato e del modo in cui il carattere d'essere di questo « esser dentro » del conoscere si « fonda » nell'essere del soggetto. In qualunque modo si intenda questa sfera interna, per il solo fatto che si pone la questione del come il conoscere possa muovere da essa per procedere « oltre », verso un « trascendente », si fa chiaro che il conoscere è riconosciuto come problematico, senza che tuttavia ci si preoccupi di chiarire perché mai il conoscere sia tale da costituire un enigma di questo genere.

Questa impostazione non vede ciò che nella tematizzazione provvisoria del fenomeno del conoscere già si rivela, 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 ontologica. A questo dato fenomenologico, che 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 stesso della cono-

scenza. 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, quale istanza potrà decidere *se e in qual senso* un problema della conoscenza debba sussistere, all'infuori di quella implicita nello stesso fenomeno del conoscere e del modo di essere del conoscente?

Se riprendiamo in esame il contenuto che si rivela nel dato fenomenologico del conoscere, risulta chiaro che il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che costituisce come tale l'essere dell'Esserci. Questo esser-già-presso, non è originariamente un'inerte contemplazione di semplici-presenze. L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è *coinvolto* nel mondo di cui si prende cura. Perché il conoscere, in quanto considerante determinazione di semplici-presenze, sia possibile, occorre in primo luogo una *deficienza* dell'aver-a-che-fare col mondo prendendone cura. Nella sospensione di ogni manipolazione, di ogni uso, eccetera, il prendersi cura si attua nell'ultimo modo di in-essere possibile: il soltanto soffermarsi presso... *Sul fondamento* di questo modo di essere in rapporto col mondo che fa incontrare l'ente intramondano solo più nel suo puro *aspetto* (εἶδος), e *in quanto* modificazione di questo modo di essere, è possibile l'osservazione esplicita di ciò che così si incontra. Questo *osservare* è sempre orientato in una particolare direzione, è un mirare alla semplice-presenza. Esso rileva anticipatamente sull'ente che viene incontro un particolare « punto di vista ». Questo star a vedere rappresenta un modo particolare dì soffermarsi presso l'ente intramondano. In questa *fermata*, in quanto venir meno di ogni manipolazione e utilizzazione, ha luogo l'*apprensione* della semplice-presenza. L'apprensione si determina nelle forme dell'*interpellare* e del *discutere* intorno a qualcosa in quanto qualcosa.

Sul fondamento di questo *interpretare [auslegen]* in senso larghissimo, rapprendere diviene un *determinare*. Ciò che è percepito e determinato può essere espresso in proposizioni, nonché ritenuto e conservato in quanto *asserito*. Questa conservazione del-

l'appreso in un enunciato su... è un modo di essere-nel-mondo e non può esser considerato come un « procedimento » in virtù del quale un soggetto si procura immagini di qualcosa, immagini che sarebbero tenute in custodia « dentro », facendo cosi sorgere il problema della loro « concordanza » con la realtà esterna.

Nel dirigersi verso... e nel comprendere, l'Esserci non va al di là di una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre « fuori », presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. E il soffermarsi presso un ente da conoscere e da determinare non rappresenta un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo « esser fuori » presso l'oggetto, l'Esserci è genuinamente «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 conservare e nel ritenere, l'Esserci conoscente, *in quanto Esserci, rimane fuori.* Nella « semplice » conoscenza di una connessione dell'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 una percezione *originaria.*

Perfino l'oblio di qualcosa, in cui sembra che sia rotto ogni rapporto con ciò che prima era conosciuto, deve esser concepito *come una modificazione dell*[1]*in-essere originario;* lo stesso dicasi dell'inganno e dell'errore.

Dalla connessione dei fondamenti propri dei modi di essere-nel-mondo costitutivi della conoscenza del mondo, risulta: conoscendo, l'Esserci assume un nuovo *modo di essere* rispetto a quel mondo che è già sempre 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 un'azione del mondo sul 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.*

CAPITOLO TERZO

LA MONDITÀ DEL MONDO

§ 14 L'IDEA DELLA MONDITÀ DEL MONDO IN GENERALE

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* gli « aspetti » 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 ciò che si manifesta come essere e struttura dell’essere.

Descrivere fenomenologicamente il « mondo », viene allora a significare: svelare l'essere dell’ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali. L’ente che è all’interno del mondo risulta allora costituito dalle cose, dalle cose naturali e dalle 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 quello delle cose naturali, della natura come tale. Il carattere d’essere esemplare 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 di una direzione problematica precisa.

Ma si tratta di una ricerca ontologica intorno al « mondo »? La sua problematica adottata è senza dubbio ontologica. Ma anche se si raggiungesse la più trasparente esplicazione dell’essere della natura in base ai princìpi fondamentali che la scienza matematica della natura fornisce sull’ente, questa ontologia

non concernerebbe affatto il fenomeno « mondo ». La natura è essa stessa un ente che si incontra all'interno del mondo, ed è scopribile in modi e gradi diversi.

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 siano pur sempre cose essenti « dentro » il mondo.

Né la descrizione ontìca dell'ente intramondano né l'interpretazione ontologica dell'essere di questo ente investono come tali il fenomeno del « mondo ». In ambedue questi ((esseri obiettivi », il fenomeno del « mondo », se pur in modi diversi, è già « presupposto ».

« Il « mondo » non potrà allora esser inteso come una determinazione di questi enti? Tuttavia noi diciamo questi enti intramondani. Il « mondo » sarà forse un carattere d'essere dell'Esserci? Ogni Esserci non ha forse, « innanzi tutto », un suo mondo? Ma il « mondo » non diviene in tal caso qualcosa di « soggettivo »? 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?

La « mondità » è un concetto ontologico e denota 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 che non esclude però che la via lungo la quale procede la ricerca, intorno al fenomeno del « mondo », passi 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 fondamentali.

Dalle considerazioni finora fatte e dal significato

abituale del termine « mondo », risulta evidente la complessa ambiguità di questo fenomeno; la sua chiarificazione è possibile solo attraverso l'analisi dei molteplici significati attribuiti al fenomeno e della loro intima connessione.

1 Mondo può essere inteso come un concetto ontico e significa allora la totalità dell'ente 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 una molteplicità di enti. Ad esempio, « mondo », nel linguaggio matematico, significa la regione degli oggetti possibili della matematica.

3 Mondo può avere anche un altro significato ontico. In questo caso non denota 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 esistentivo. Dal che nascono diverse possibilità: ad esempio, il mondo come mondo comune « pubblico » o il « proprio » e più vicino (privato) mondo-ambiente.

4 Mondo significa, infine, il concetto ontologico esistenziale della *mondità*. La mondità come tale è modificabile secondo le variabili totalità strutturali dei particolari « mondi », ma presuppone in ogni caso l'apriori della mondità in generale. Noi assumiamo il termine « mondo » nel significato stabilito in 3. Quando venga assunto nel primo significato lo poniamo sempre fra virgolette.

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 ».

Un semplice colpo d'occhio sulle ontologie finóra apparse basta per vedere come la mancata comprensione della costituzione dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo faccia 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. La natura, intesa in senso ontologico categoriale, è un caso-limite dell'essere di un 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*. 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.

Quanto al problema dell’analisi ontologica della mondità del mondo, l’ontologia tradizionale, anche quando si rende conto del problema, si muove in un vicolo cieco. D’altra parte un’interpretazione della mondità dell’Esserci, delle possibilità e dei modi della sua mondificazione, deve 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 poter raggiungere un’impostazione fenomenicamente adeguata della ricerca intorno alla mondità, cioè un’impostazione garantita da ogni possibilità di salto.

Abbiamo già visto quale sia l’orizzonte metodico adeguato. L’essere-nel-mondo e, quindi, anche il mondo debbono assurgere a temi dell’analitica nella modalità della quotidianità media, quale modo di essere *più prossimo* dell’Esserci. Se si vuol chiarire il significato del mondo, è dunque necessario esaminare l’essere-nel-mondo quotidiano nel suo fondamento fenomenico.

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 monditi. Su questa base è resa visibile fenomenicamente quella spazialità dell'Esserci a cui si accenna 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, ontologia costruita in contrapposto alla *res cogitans* (la quale, però, non si identifica né onticamente né ontologicamente con l'Esserci) è rappresentata da Cartesio. Cercheremo di chiarire il senso della nostra analisi della mondità contrapponendola a questa tendenza. Ecco le tre tappe della ricerca: A) Analisi della mondità-ambientale e della mondità in generale. B) Illustrazione dell'analisi della mondità contro l'ontologia del « mondo » di Cartesio. C) L'ambientalità del mondo-ambiente e la « spazialità » dell'Esserci.

A - ANALISI
DELLA MONDITÀ AMBIENTALE
E DELLA MONDITÀ IN GENERALE

§ 15 L'ESSERE DELL'ENTE
CHE SI INCONTRA
NEL MONDO-AMBIENTE

Il chiarimento fenomenologico dell'essere dell'ente che si incontra per primo, avviene nel quadro di quel modo quotidiano di essere-nel-mondo che indichiamo anche con l'espressione *commercio nel* mondo e *con* gli enti intramondani. Il commercio intramondano si è già da sempre disperso in una molteplicità di modi di prendersi cura. Come fu detto, il modo più immediato del commercio intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma il prendersi cura maneggiarne 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 la fondatezza di tale procedimento richiede un'osservazione preliminare.

Nell'aprimento e nell'esplicazione dell'essere, l'en-

te è sempre il pre-tematico e il con-tematico: il tema vero e proprio è sempre l'essere. Nel corso dell'indagine attuale, l'ente pre-tematico è quello che si manifesta nel prendersi cura. Questo ente non è perciò l'oggetto della conoscenza teoretica del « mondo », ma ciò che è usato, manipolato, e così via. L'ente che si incontra su queste basi, cade pre-tematicamente sotto il dominio di un « conoscere » che, in quanto fenomenologico, guarda primariamente all'essere e che, sulla base di questa tematizzazione dell'essere, con-tematizza l'ente in questione. L'interpretazione [Auslegen] fenomenologica non si risolve quindi nella conoscenza delle qualità ontiche di un ente, ma nella determinazione della struttura dell'essere dell'ente in questione. In quanto ricerca dell'essere, l'interpretazione costituisce la realizzazione concreta ed esplicita di quella com prensione dell'essere che già da sempre appartiene all'Esserci e che è « operante » in ogni commercio con l'ente. L'ente fenomenologicamente pre-tematico (ciò che è usato, ciò con cui si ha a che fare manipolando), si rende accessibile in virtù dell'assunzione di questo modo del prendersi cura. A rigor di termini non si potrebbe parlare di assunzione. Infatti non c'è alcun bisogno di assumere il commercio prendente cura. L'Esserci quotidiano *è* infatti già sempre in questo modo di essere; ad esempio: per aprire la porta faccio uso della maniglia. Il raggiungimento della via fenomenologica di accesso all'ente che così si incontra consiste piuttosto nella rimozione delle tendenze interpretative che accompagnano e sopraffanno il fenomeno del « prendersi cura » coprendolo completamente e coprendo assieme ad esso anche l'ente cosi *come* esso da se stesso viene incontro *al* prendersi cura. Ci renderemo conto di questa esiziale equivocazione discutendo il problema: quale ente deve giocare questo ruolo pretematico e deve valere come terreno prefenomenologico?

Si risponde: le cose. Ma con questa risposta ovvia, forse si è già perso il campo prefenomenologico di cui si va alla ricerca. Infatti, in questa investigazione dell'ente come « cosa » *(res)*, è introdotta di soppiatto una caratterizzazione ontologica preliminare. L'analisi che, partendo dall'ente-cosa, muove verso l'essere, mette capo alla cosità e alla realtà. Lungo questa via, l'esplicazione ontologica incontra caratteri d'essere come la sostanzialità, la materialità, l'estensione, la

giustapposizione... Ma l'ente che si incontra nel prendersi cura è già nascosto preontologicamente qualora sia assunto in questo orizzonte d'essere. Assumendo le cose come l'ente « dato innanzi tutto », si perde il piano ontologico autentico, anche se onticamente si mirava ad altro. Ciò a cui effettivamente si mirava, rimane indeterminato. Si tenta anche di caratterizzare le « cose » come cose « fornite di valore ». Ma che significa ontologicamente valore? Come è da intendersi categorialmente questo « esser fornito », questa inerenza di valore? Ma anche a prescindere dall'oscurità di questa struttura di inerenza del valore, possiamo forse dire di accedere con esso al carattere d'essere fenomenico proprio di ciò che viene incontro nel commercio prendente cura?

I greci usavano un termine appropriato per designare le « cose » : πράγματα, ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (πράξισ). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere « pragmatico » specifico dei πράγματα, determinandone, « innanzi tutto », il significato come « semplici cose ». Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo (per).* Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, di trasporto, per misurare. Il modo di essere del mezzo richiede una definizione rigorosa. Ciò sarà possibile solo in base alla determinazione di ciò che fa di un mezzo un mezzo per... in base alla sua essenza di mezzo.

A rigor di termini, *un* mezzo isolato non « c'è ». L'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente « qualcosa per... » Le diverse maniere del « per », come l'utilizzabilità, l'idoneità, l'impiegabilità, la manipolabilità, costituiscono - una totalità di mezzi. Nella struttura del « per » è implicito un *rimando* di qualcosa a qualcosa. Il fenomeno designato con questo termine sarà ulteriormente chiarito nella sua genesi ontologica nel corso delle successive indagini. In via preliminare ci limitiamo a chiarire fenomenologicamente un complesso di rimandi. Il mezzo, per la sua stessa natura, è sempre tale *a partire* dalla sua appartenenza ad altri mezzi: scrittoio, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste « cose » non si manifestano innanzi

tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non tematicamente conosciuto, è la camera, e questa, di nuovo, non come « ciò che è racchiuso fra quattro pareti » in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo di abitazione. È a partire da essa che si rivela l'« arredamento » e in questo, a sua volta, il « singolo » mezzo. *Prima* del singolo mezzo, è già scoperta una totalità di mezzi.

Il commercio appropriato al mezzo, commercio in cui unicamente il mezzo può manifestarsi nel suo essere (ad esempio, il martello nel martellare), non *conosce* tematicamente questo ente come cosa presentantesi, allo stesso modo che l'usare non ne sa nulla della struttura del mezzo in quanto tale. Il martellare non si risolve nella semplice conoscenza del carattere di mezzo del martello, ma si è invece già appropriato di questo mezzo come più adeguatamente non sarebbe possibile. In questo commercio usante, il prendersi cura sottostà al « per » costitutivo di ciascun mezzo. Quanto meno il martello è oggetto di contemplazione, quanto più adeguatamente viene adoperato, e tanto più originario si fa il rapporto ad esso e maggiore il disvelamento in cui esso ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica « usabilità » del martello. Il modo di essere e del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità.* Solo perché il mezzo possiede *questo* « essere in sé » e non è qualcosa di semplicemente-presente, esso è maneggiabile e disponibile nel senso più largo. Lo sguardo che si limita a *osservare* le cose nel loro « aspetto.» apparente, anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. L'osservazione puramente « teorica » delle cose è estranea alla comprensione dell'utilizzabilità. Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del « per ». La visione connessa a un processo del genere, è la *visione ambientale preveggente.*

Il comportamento « pratico » non è « ateoretico » nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico 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 teoretico; al contrario, il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l’agire ha un *suo proprio* modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggente. L’osservazione non è priva di regola per il fatto di mancare di visione ambientale preveggente, ma si dà un canone nel *metodo*.

L’utilizzabile non è conosciuto teoricamente e neppure è innanzi tutto fatto oggetto di una specifica tematizzazione ambientale. La peculiarità di ciò che è innanzi tutto utilizzabile sta nel ritirarsi in certo modo nella propria utilizzabilità, per essere così autenticamente utilizzabile. Ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare non sono i mezzi per attuare l’opera, ma l’opera stessa. La cosa da fare è l’oggetto primo del prendersi cura e costituisce quindi l’utilizzabile primario. L’opera raccoglie la molteplicità dei rimandi entro cui si incontra il mezzo.

L’opera da fare in quanto *a-che* del martello, della pialla, dell’ago, ha essa stessa il carattere del mezzo. La scarpa è costruita per portarla (è mezzo per camminare), l’orologio è fabbricato per leggervi l'ora. L’opera che per prima si incontra nel commercio prendente cura, ossia ciò che si sta facendo, è tale che, in virtù della possibilità di impiego che appartiene ad essa in linea essenziale, lascia con-incontrare già sempre l'« a-che » del *suo* impiego. L’opera approntata, da parte sua, è tale solo sul fondamento del suo uso e della connessione di rimandi in esso scoperti.

L’opera da fare non è solo impiegabile per... Lo stesso fare è impiego *di* qualcosa per qualcosa. Nell’opera è quindi anche implicito un rinvio a « materiali ». C’è in essa un rinvio 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 qualcuno. Nel mondo si incontrano anche animali cresciuti senza bisogno di allevamento, ed 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 manipolazione, enti già da sempre disponibili. Martello, tenaglie, ago, rimandano in se stessi a ciò di cui sono fatti, cioè all’acciaio, al ferro, al bronzo, alle

pietre, al legno. Nell’uso del mezzo usato è con-sco-perta, attraverso l’uso, la « natura » : la « natura » alla luce del prodotto naturale.

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, la corrente è forza d’acqua, il vento è vento « in pop-pa ». Di pari passo con la scoperta del « mondo am-biente » si ha anche la scoperta della « natura ». È però possibile prescindere da questa utilizzabilità e scoprire e determinare la natura come semplice-pre-senza. Ma a questo genere di scoperta la natura re-sta incomprensibile come ciò che «vive e tende», ciò che ci assale, ciò che ci emoziona nel paesaggio. Le piante del botanico non sono i fiori di campo, le « sorgenti » di un fiume, stabilite geograficamente, non sono la « polla nel terreno ».

L’opera costruita non rimanda soltanto all'« a-che » della sua impiegabilità e al « di-che » del suo esser fatta: le condizioni più elementari della sua costru-zione implicano anche il rimando a colui che la im-piega e la usa. L’opera è costruita su misura del corpo dell’utilizzante, che « è » tenuto presente nella fabbricazione dell’opera. Anche nella produzione in serie agisce questo rimando fondamentale: esso è però indeterminato e rinvia a chiunque, al medio. L’opera non ci fa dunque incontrare soltanto enti utilizza-bili, ma anche enti che hanno il modo di essere del-l’Esserci, al cui prendersi cura l’opera viene incontro come un utilizzabile. Così si incontra il mondo in cui esistono l’utilizzatore e il portatore, mondo che è anche nostro. L’opera di cui ci si prende cura è pre-sente come utilizzabile non solo nel mondo chiuso della fabbrica, ma anche nel *mondo pubblico.* In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la *natura come mondo ambientale.* Nelle vie, nelle strade, nei ponti, nei fabbricati, il prendersi cura scopre la na-tura secondo particolari direzioni. La costruzione di una tettoia tien conto delle intemperie, la disposi-zione della pubblica illuminazione dell’oscurità, della presenza o dell’assenza della luce del giorno, cioè del-le « posizioni del sole ». Negli orologi si tiene sempre conto di una determinata costellazione del sistema siderale. Se guardiamo l’ora facciamo implicitamente uso della « posizione del sole », che regola la misura-zione astronomica del tempo. Nell’uso dell'orologio,

cioè del mezzo utilizzabile più immediato e comune, è coutilizzata la natura come mondo ambiente. La funzione scoprente propria dell'esistere via via immedesimato nel prendersi cura del mondo delle opere più prossimo, fa sì che, a seconda delle diverse modalità di immedesimazione, l'ente intramondano in opera (cioè l'ente prodotto secondo i suoi rimandi costitutivi) risulti scoperto secondo gradi variabili di esplicitezza e di penetrazione da parte della visione ambientale preveggente.

Il modo di essere di questo ente è l'utilizzabilità; questa non deve però essere intesa come un carattere imposto dal nostro modo di vedere, quasi si trattasse di attribuire cognitivamente all'« ente » che si mostra per primo un tale « aspetto », oppure di « colorire soggettivamente » una materia mondana in origine semplicemente-presente. Un'interpretazione del genere dimentica che, se cosi fosse, l'ente dovrebbe essere in primo luogo compreso e scoperto puramente come semplice-presenza e che questa dovrebbe conservare preminenza e autorità anche nel corso dello scoprente ed appropriarne commercio col « mondo ». Ma ciò contraddice al senso ontologico stesso del conoscere, che noi abbiamo chiarito come un modo che *si fonda* nell'essere-nel-mondo. Il conoscere va *oltre* l'utilizzabile quale si rivela nel prendersi cura, per cogliere solo più la semplice-presenza. *L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente cosi com'esso è « in sé »*. Però l'utilizzabile « c'è » solo sul fondamento della semplice presenza. Da questo riconoscimento non consegue forse che l'utilizzabilità è ontologicamente fondata nella semplice-presenza?

Ma anche se il progredire dell'interpretazione ontologica riuscisse a provare che l'utilizzabilità è il modo di essere dell'ente per primo scoperto nel mondo e addirittura a dimostrarne l'originarietà rispetto alla semplice-presenza, questo risultato potrà forse offrirci un qualche aiuto per la comprensione ontologica del fenomeno del mondo? In verità, nel corso dell'interpretazione dell'ente intramondano il mondo è sempre stato «presupposto». La somma totale degli enti intramondani non è in grado di darci qualcosa come il « mondo ». C'è una via che dall'essere di questo ente conduca alla chiarificazione del fenomeno del mondo? [1]

§ 16 LA CONFORMITA' AL MONDO PROPRIA DEL M ONDO - AMBIENTE QUALE SI ANNUNCIA NELL'ENTE INTRAMONDANO

Il mondo non è in se stesso un ente intramondano; tuttavia esso determina questo ente in modo tale da far sì che possa essere incontrato e manifestarsi nel suo essere, come ente scoperto, solo perché « c'è » il inondo. Ma come « c'è » il mondo? Se l'Esserci è costituito onticamente dall'essere-nel-mondo e se al suo essere appartiene, in linea essenziale, una comprensione ontologica, sia pure indeterminata, del proprio se stesso, l'Esserci non sarà allora in possesso di una comprensione del mondo di portata preontologica che faccia a meno e possa fare a meno di un'esplicita penetrazione ontologica? Attraverso l'ente che si incontra dentro il mondo, cioè attraverso la sua intramondanità, non si manifesta all'essere-nel-mondo prendente cura qualcosa come il mondo? Questo fenomeno non si situa in una luce prefenomenologica e non si muove costantemente in essa, senza bisogno di un'interpretazione tematicamente ontologica? L'Esserci, immedesimato nel prendersi cura del mezzo utilizzabile, non è in possesso di una possibilità d'essere in virtù della quale *con* l'ente intramondano di cui si prende cura si illumina in qualche modo anche la mondità di esso?

Se queste possibilità d'essere dell'Esserci si manifestano in qualche modo già nel commercio prendente cura, sembra possibile pedinare il fenomeno venuto così in luce, per tentare di « fermarlo » e interrogarlo a proposito delle strutture che si manifestano in esso.

Alla quotidianità dell'essere-nel-mondo appartengono modi di prendersi cura tali da far sì che l'ente di cui ci si prende cura venga incontro in modo da denunziare la conformità al mondo propria di ciò che è intramondano. L'ente immediatamente utilizzabile nel corso del prendersi cura può risultare inidoneo, non adatto a un determinato impiego. Uno strumento è guasto, un materiale inadatto. Il *mezzo* resta comunque un utilizzabile. Ciò che ne scopre la inidoneità non è però l'osservazione contemplativa

delle sue qualità, ma la visione ambientale preveggente propria del commercio adoperante. In questa scoperta della inidoneità, il mezzo ci sorprende. La *sorpresa* conferisce al mezzo utilizzabile una certa inutilizzabilità. Dal che deriva: il non-adoperabile è solo qui, si manifesta cioè come cosa-mezzo, che ha questo o quell'aspetto e che anche nella sua utilizzabilità era già costantemente presente come siffatta. La semplice-presenza si annuncia nel mezzo, per ritirarsi però di nuovo nell'utilizzabilità di ciò di cui ci si prende cura tosto che se ne intraprende il riadattamento. La semplice-presenza del non adoperabile non è completamente priva di utilizzabilità, e il mezzo che è *così* presente non è ancora una cosa qualsiasi. Il guastarsi di un mezzo non è il semplice cambiamento di una cosa, cioè il puro e semplice succedersi di proprietà in una semplice-presenza.

Il commercio prendente-cura non urta solo nella non-idoneità *all'interno* di ciò che era già da sempre utilizzabile; esso scopre anche ciò che manca, ciò che non è soltanto « inidoneo», ma « mancante ». La constatazione di una mancanza di questo genere, in quanto esperienza del non-utilizzabile, scopre l'utilizzabile in un certo esser-soltanto-semplicemente-presente. Nell'esperienza della non-utilizzabilità, l'utilizzabile si presenta nel modo della *importunità*. Quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più esso è effettivamente sentito nella sua non-utilizzabilità, tanto più importuno diviene l'utilizzabile presente, al punto da sembrare sprovvisto del carattere dell'utilizzabilità. Esso si rivela solo come semplice-presenza e tale da non poter sopperire alla mancanza di ciò che manca. Il restare interdetto, quale modo difettivo del prendersi cura, scopre l'essere-solo-più-semplicemente-presente dell'utilizzabile.

Nel commercio col « mondo » di cui ci si prende cura, il non utilizzabile può venire incontro non solo nell'esperienza della inidoneità o del puro e semplice mancare, ma anche come non-utilizzabile che *non* manca e *non* è inidoneo, ma che, rispetto al prendersi cura, è « fra i piedi » come un ostacolo. Ciò a cui l'Esserci non può attendere, per cui « non ha tempo », è *non* utilizzabile nella maniera del fuori posto, del non sbrigato. Questo non utilizzabile è molesto e rende visibile l'*impertinenza* di ciò di cui ci si deve

innanzi tutto e in primo luogo prender cura. In questa impertinenza si rivela una nuova maniera della semplice-presenza dell'utilizzabile, e cioè l'essere di ciò che è sempre fra i piedi e reclama il disbrigo.

I modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza hanno la funzione di far emergere nell'utilizzabile il carattere della semplice-presenza. Ma con ciò l'utilizzabile non è ancora *considerato* e visto esclusivamente come semplice-presenza. La semplice-presenza si annuncia, ma è ancora invischiata nell'utilizzabilità del mezzo. Questo non si è ancora travestito da semplice-cosa. Il mezzo diviene « mezzo » nel senso di ciò che si vorrebbe « togliere di mezzo » ; in questa tendenza repulsiva l'utilizzabile si manifesta ancora come utilizzabile, ma nella sua immota presenzialità.

Ma quale contributo può dare alla chiarificazione del *fenomeno del mondo* il richiamo a questa modalità dell'incontro dell'utilizzabile in cui esso si manifesta nella sua semplice-presenza? Anche l'analisi di questa modificazione continua a muoversi nell'ambito ontologico dell'ente intramondano e non ci avvicina al fenomeno del mondo. È vero, il fenomeno non è ancora stato colto, tuttavia abbiamo finalmente la possibilità di gettare uno sguardo su di esso.

Nella sorpresa, nell'importunità e nell'impertinenza va in certo modo perduta l'utilizzabilità dell'utilizzabile. Essa è però compresa, benché non tematicamente, nel commercio con l'utilizzabile. L'utilizzabilità non dilegua, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta inidoneo, essa, in certo modo, si congeda. L'utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell'utilizzabile.

La struttura dell'essere dell'utilizzabile in quanto mezzo, è definita dai rimandi. Lo specifico e ovvio « in sé » delle « cose » più vicine lo incontriamo nel prendersi cura che adopera ma non considera esplicitamente e può quindi cozzare col non adoperabile. Che un mezzo non sia idoneo significa: il rimando costitutivo del « per » è andato a cozzare contro un ostacolo. I rimandi non sono oggetto di contemplazione, ma « ci » sono nel sottoporsi ad essi prendendo cura. *Nel cozzo interruttivo del rimando*, nella inidoneità a... il rimando si fa esplicito: non ancora nel-

la sua struttura ontologica, ma a livello ontico e nell'ambito della visione ambientale preveggente che va a cozzare contro lo strumento che si è guastato. Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un « a-che », questo « a-che », e con esso la totalità delle opere, l'intera « officina », vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura sog-giorna già da sempre. Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveg-gente. Con questo « tutto » si annuncia il mondo.

La mancanza di un utilizzabile la cui disponibilità quotidiana era talmente ovvia da passare inosservata, costituisce parimenti una *frattura* nell'insieme dei ri-mandi scoperti dalla visione ambientale preveggente. La visione ambientale annaspa nel vuoto e comin-cia a rendersi conto del *per che* e del *con che* il man-cante era utilizzabile. È il mondo-ambiente che si an-nuncia di nuovo. Ciò che in tal modo viene in luce non è utilizzabile fra altri e meno ancora una *sem-plice-presenza* che fondi il mezzo utilizzabile. Esso « ci » è anteriormente ad ogni accertamento e ad ogni considerazione. Esso è inaccessibile alla visione am-bientale preveggente in quanto questa si dirige sem-pre verso l'ente; tuttavia le è già sempre aperto. « Aprire » e « apertura » verranno usati in senso eti-mologico, cioè nel senso di « palesamento », di « di-svelamento ». « Aprire », quindi, non significa mai « pervenire indirettamente a qualcosa attraverso un ragionamento ».

Che il mondo non a consista » di utilizzabili è di-mostrato, tra l'altro, dal fatto che con l'illuminarsi del mondo attraverso i modi del prendersi cura che abbiamo testé esaminato, va di pari passo una de-mondificazione dell'utilizzabile, in virtù della quale emerge, in quest'ultimo, l'esser solo semplice-presenza. Affinché, nel prendersi cura quotidiano del « mondo-ambiente », il mezzo utilizzabile possa essere incon-trato nel suo « essere in sé », i rimandi e i complessi di rimandi in cui si « immedesima » la visione am-bientale preveggente, debbono restare non tematici, tanto per la visione ambientale quanto per un'even-tuale considerazione « tematica » non ambientale. *Il non-annunciarsi-del-mondo* è la condizione della

possibilità da parte dell'utilizzabile di non suscitare sorpresa. E proprio qui si fonda la struttura fenomenica dell’essere-in-sé di questo ente.

Le espressioni privative come non-sorpresa, non-importunità, non-impertinenza, esprimono un carattere fenomenico positivo dell’essere dell’utilizzabile immediato. Questa serie di « non » esprime il carattere del « mantenersi in se stesso » dell'utilizzabile, ossia ciò che intendiamo con l’espressione essere-in sé, anche se, in modo caratteristico, usiamo « innanzi tutto » questa espressione per designare la semplice-presenza quale oggetto di considerazione tematica. Fin che ci si muove primariamente ed esclusivamente nell'ambito della semplice-presenza, l'« in-sé » non appare bisognoso di chiarificazione ontologica. Ma l’interpretazione ontologica si rende necessaria quando il discorrere di un « in-sé » pretende assumere portata ontologica. Onticamente, ci si rifà spesso, in modo enfatico, a questo in-sé dell’essere, e certo con buon diritto fenomenico. Ma questo riferimento *ontico* non giustifica il principio *ontologico* che si pretende così di far valere. Le analisi finora condotte hanno chiarito che l’esser-in-sé dell’ente intramondano è comprensibile ontologicamente solo sul fondamento del fenomeno del mondo.

Ma perché il mondo possa in qualche modo apparire, occorre che esso ci sia già aperto in generale. All'accessibilità dell'utilizzabile intramondano al prendersi cura della visione ambientale preveggente, il mondo è già sempre pre-aperto. Esso è quindi qualcosa « in-cui » l’Esserci, in quanto ente, già sempre *era*, ed in cui non fa altro che ritornare ogni qual volta si porta esplicitamente verso qualcosa.

In base alle indagini finora condotte, essere-nel-mondo significa: immedesimarsi, in modo non tematico e secondo la visione ambientale preveggente, coi rimandi costitutivi dell’utilizzabilità propria della totalità dei mezzi. Il prendersi cura è ciò che è sul fondamento dell’intimità col mondo. A causa di questa intimità, l’Esserci può perdersi in ciò che incontra nel mondo ed essere assorbito da esso. Che cos’è ciò con cui l’Esserci è intimo? Perché la conformità al mondo, propria di ciò che è intramondano, è tale da venire in luce? Come dev'essere intesa, in modo ancor più preciso, la totalità di rimandi in cui

« si muove » la visione ambientale preveggente e le cui possibili fratture pongono in evidenza l'utilizzabilità [2] dell'ente?

Per rispondere a questi problemi, tendenti a una elaborazione del fenomeno *e del problema*, della mondità, si rende necessaria un'analisi più concreta delle strutture problematiche di cui fanno parte.

§ 17 RIMANDO A SEGNO

Nell'interpretazione preliminare della struttura dell'essere dell'utilizzabile (il « mezzo ») venne in luce il fenomeno del rimando, ma in modo così sommario da farci sottolineare la necessità di risalire successivamente all'origine ontologica del fenomeno, dapprima semplicemente abbozzato. Fu inoltre constatato che rimando e totalità di rimandi sono, in un certo senso, costitutivi della mondità. Finora abbiamo visto delinearsi il mondo solo in determinati modi e secondo determinate forme del prendersi cura ambientale dell'utilizzabile, e precisamente *con* l'utilizzabilità dell'utilizzabile. Quanto più, quindi, progrediremo nella comprensione dell'essere dell'ente intramondano e tanto più largo e sicuro si farà il campo fenomenico della chiarificazione del fenomeno del mondo.

Prendiamo di nuovo l'avvio dall'essere dell'utilizzabile, e stavolta con l'intento di comprendere più a fondo il fenomeno del *rimando*, A tal fine condurremo l'analisi ontologica di un mezzo in cui si possono rintracciare « rimandi » in vari sensi. Questo « mezzo » è il *segno.* Con questo termine si intendono molte cose: non solo le diverse *specie* di segni, ma anche l'esser segno di... che può esser formalizzato in un *genere universale di relazione*, sicché la struttura stessa del segno può offrire il filo conduttore ontologico per una « caratteristica » dell'ente in generale.

I segni sono in primo luogo mezzi, il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'*indicare.* Sono segni di questo genere: i segni stradali, le pietre di confine, i segni di tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i segni di lutto e così via. L'indicare può essere inteso come una « specie » del rimandare. Il rimandare, estremamente formalizzato, è un *porre in*

relazione. La relazione non funge però da genere per « specie » diverse di rimandi, che si differenzierebbero in segno, simbolo, espressione, significato. La relazione è una determinazione formale che, per via di « formalizzazione », è direttamente risconti abile in ogni genere di connessione di qualsiasi contenuto e modo d'essere.[3]

Ogni rimando è una relazione, ma non ogni relazione è un rimando. Ogni « indicazione » è un rimando, ma non ogni rimando è un'indicazione. Dal che deriva : ogni « indicazione » è una relazione, ma non ogni relazione è un'indicazione. Viene così in luce il carattere universale e formale della relazione. In una ricerca intorno ai fenomeni del rimando, del segno e del significato, non si fa un passo avanti caratterizzandoli come relazioni.. Alla fin fine apparirà chiaro che la « relazione » stessa, *a causa* del suo carattere formalmente universale, ha la sua origine ontologica nel rimando.

La presente indagine non si propone che l'interpretazione del segno rispetto al fenomeno del rimando: ma, anche in questi limiti, essa non può fare oggetto di ricerca adeguata la molteplicità dei segni possibili. Fra i segni vi sono i sintomi, i presagi, le tracce, le insegne, i segni di riconoscimento in cui la maniera di indicare è sempre diversa; a prescindere, naturalmente, da ciò che, di volta in volta, serve da segno. Da questi « segni » sono da tener distinti : la traccia, le vestigia, il monumento, il documento, la testimonianza, il simbolo, l'espressione, l'apparizione, il significato. Questi fenomeni si lasciano facilmente formalizzare a causa del loro carattere relazionale formale. Noi siamo oggi particolarmente inclini, sulla scorta dello schema della « relazione », a sottoporre ogni ente a un'« interpretazione », che è sempre « adeguata » perché, in realtà, vuota, come avviene anche per lo schema abusato di forma e contenuto.

A titolo di esempio scegliamo un segno che, più avanti, fungerà parimenti da esempio per un altro scopo. Le automobili sono oggi fornite di una freccia rossa mobile, la cui posizione indica in certi casi (ad esempio a un incrocio) quale direzione prenderà la vettura. La posizione della freccia è regolata dal guidatore. Questo segno è un mezzo che non viene uti-

lizzato solo dal prendersi cura di chi guida. Anche gli altri automobilisti, e soprattutto essi, fanno uso di questo mezzo, regolando su di esso la propria marcia. Questo segno è intramondanamente utilizzabile nel-l'ambito dei mezzi di circolazione e delle regole del traffico. In quanto mezzo, questo mezzo di indicazione è costituito dal rimando. Esso ha il carattere del « per », ha la sua determinata utilità; è un mezzo-per indicare. Questo indicare, proprio del segno, può essere inteso come un « rimandare ». Ma bisogna allo-ra tener presente che questo « rimandare » nel senso di indicare, non è la struttura ontologica del segno in quanto mezzo.

Il « rimandare » in quanto indicare si fonda in-vece nella struttura di essere del mezzo, nella utilità a... Questa non basta però a fare di un ente un segno. Anche il mezzo « martello » è costituito da un'utili-tà, ma non per questo il martello diventa un segno. Il « rimando » come indicazione è la concrezione on-tica dell'« a-che » di un'utilità e determina un mezzo in vista di ciò. Il rimando come « utilità a » è invece una determinazione ontologico-categoriale del mezzo *in quanto* mezzo. Che l'« a-che » dell'utilità ottenga la sua concrezione nell'indicare, è contingente rispet-to alla costituzione del mezzo. Anche nell'esempio di segno addotto sopra, si intravede in qualche modo la differenza fra il rimando in quanto utilità e il ri-mando in quanto indicazione. Essi coincidono così poco che proprio nella loro unità rendono possibile il concretarsi di un determinato modo di esser mezzo.

Ma come è certo che l'indicare è radicalmente diverso dal rimandare in quanto costituzione del mezzo, al-trettanto è certo che il segno comporta un caratteri-stico e peculiare riferimento al modo di essere del-l'insieme dei mezzi intramondanamente utilizzabili e alla loro conformità al mondo. Il mezzo-indicazione ha un impiego *particolare* nel commercio prendente cura. Dal punto di vista ontologico non ci si può però limitare alla constatazione di questo fatto. Il fonda-mento e il senso di questa particolarità debbono tro-vare un chiarimento adeguato.

Che significa l'indicare proprio del segno? La ri-sposta richiede l'esame approfondito dei caratteri del commercio col mezzo-indicazione. Si potrà così chiari-re adeguatamente anche la sua specifica utilizzabilità.

Qual è la modalità dell'aver-a-che-fare con un segno? Ritornando all'esempio della freccia, possiamo dire: il comportamento (essere per) corrispondente all'incontro col segno sarà quello di « spostarsi » o di « fermarsi » rispetto alla vettura che espone la freccia. Lo spostarsi, in quanto cambiamento di direzione, appartiene, in linea essenziale, all'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci. L'Esserci è sempre in qualche modo diretto verso... in cammino. Fermarsi e stare fermo sono semplicemente casi-limite di questo essere « in cammino » diretti verso... Il segno si indirizza a un essere-nel-mondo originariamente « spaziale ». Il segno *non* è « capito » proprio quando ci limitiamo a guardarlo come una semplice cosa-segno. Ma anche se seguiamo con l'occhio la direzione indicata dalla freccia e fissiamo lo sguardo su qualcosa di semplicemente-presente nella direzione indicata dalla freccia, il segno non è riconosciuto nella sua autenticità. Il segno è indirizzato alla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura, in modo tale che lo sguardo che lo segue possa gettare un « colpo d'occhio » preciso sull'ambiente nella sua completezza. Questo colpo d'occhio ambientale non mira a *comprendere* l'utilizzabile. Esso si propone semplicemente un orientamento nel mondo-ambiente. Un'altra possibilità di incontro col segno, consiste nell'osservare la freccia, semplicemente come un mezzo di cui la vettura è dotata. In questo caso non è necessario scoprire il carattere peculiare di mezzo proprio della freccia; può restare del tutto indeterminato che cosa e come esso indichi.

Tuttavia, anche in questo caso, ciò che si incontra non è affatto una pura e semplice cosa. La sperimentazione della cosa come tale, a differenza della scoperta immediata di una molteplicità di mezzi variamente indeterminata, richiede una sua specifica *determinazione.*

I segni di cui abbiamo parlato lasciano venire incontro l'utilizzabile, o meglio, fanno si che sia accessibile un complesso di utilizzabili, in modo che il commercio prendente cura vi trovi e vi si assicuri un orientamento. Il segno non è una cosa che stia con un'altra cosa nella relazione dell'indicare; esso è invece *un mezzo che, nella visione ambientale preveggente, fa emergere esplicitamente un complesso di mez-*

zi, in modo tale che, nel contempo, si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. Nei sintomi e nei presagi « viene indicato ciò che sta venendo »; ma non si tratta semplicemente di qualcosa che sopravviene in aggiunta alle cose già presenti. Ciò « che sta venendo » è qualcosa a cui ci prepariamo, o « non eravamo preparati » perché ci occupavamo d'altro. Dalle tracce la visione ambientale preveggente capisce come sono andate le cose, che cosa è successo. Il contrassegno indica « con che cosa » si ha a che fare. I segni indicano sempre e in primo luogo « dove » si vive, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose.

Lo specifico carattere di mezzo del segno si fa particolarmente chiaro nella « istituzione di segni ». Essa nasce in e da una visione precauzionale bisognosa di far sì che, attraverso un utilizzabile, si annunci costantemente alla visione ambientale lo stato di cose del mondo-ambiente. Ma l'essere dell'utilizzabile più vicino ha la caratteristica, già esaminata, di restare in se stesso, di non-spiccare. A causa di ciò, il commercio prendente cura del mondo-ambiente abbisogna di un mezzo utilizzabile che, in virtù del suo carattere di mezzo, assuma il « compito » di far sì che l'utilizzabile *desti sorpresa.* La produzione di un tal mezzo (il segno) deve perciò essere ordinata in vista della sorpresa che il segno deve suscitare. I segni non sono perciò disposti a caso, ma « collocati » in base alla loro maggiore accessibilità possibile.

L'istituzione di un segno non richiede necessariamente la costruzione di un mezzo fino allora inesistente. Si istituiscono segni anche *assumendo come segno* un utilizzabile preesistente. In questo caso l'istituzione del segno rivela un tratto ancor più originario. L'indicazione non riguarda soltanto la disponibilità ambientalmente orientata di un insieme di mezzi utilizzabili e del mondo ambiente in generale; in questo caso l'istituzione del segno può in primo luogo scoprire. Ciò che è assunto come segno è però accessibile solo attraverso la sua utilizzabilità. Ad esempio se, in agricoltura, il vento del sud « vale » come segno di pioggia, questo « valere » o il « valore inerente » a questo ente, non è affatto un'aggiunta estrinseca a un ente già semplicemente-presente, cioè a una corrente d'aria e a una particolare direzione geografica. Il

vento del sud, comunque inteso in sede meteorologica. *non è mai innanzi tutto* una semplice-presenza che svolga per l'occasione la funzione di presagio. La verità è che la visione ambientale preveggente propria della coltivazione scopre originariamente, nei suoi calcoli ambientali, il vento del sud nel suo essere.

Si potrebbe tuttavia obiettare che *ciò* che è assunto a segno deve essersi reso accessibile già prima in se stesso e sussistere *prima* della sua funzione di segno. Certamente, in linea generale, esso deve essere stato incontrato, in qualche modo, già prima. Ma il problema da risolvere è quello di stabilire *come* sia stato incontrato in questo incontro preliminare, se come una cosa che si presenta come tale o piuttosto come un mezzo incompreso, come un utilizzabile del quale non si « sapeva che farne » e che restava quindi celato alla visione ambientale preveggente. *Anche qui non è lecito interpretare come mera cosità il carattere di mezzo proprio dell'utilizzabile che non è ancora stato ambientalmente scoperto» come se si trattasse della pre-comprensione della semplice-presenza.*

L'utilizzabilità del segno nell'ambito del commercio quotidiano e la sua costruzione in vista della sorpresa che deve destare, attestano il carattere di non-sorpresa dell'utilizzabile più prossimo e dimostrano che il segno trae il suo carattere di sorpresa dalla non-sorpresa dell'insieme dei mezzi « ovviamente » utilizzabili nella quotidianità; ad esempio, il « nodo al fazzoletto » come promemoria. Ciò che il nodo sta a indicare è sempre qualcosa di cui bisogna prendersi cura nella previsione ambientale quotidiana. Questo segno può però significare cose molto diverse. Alla ricchezza dei significati possibili di un segno, fa riscontro la limitatezza della comprensibilità e dell'uso. Infatti il segno, non solo è per lo più accessibile soltanto a chi l'ha « fatto », ma diviene a volte inaccessibile a lui stesso, rendendo necessario un secondo segno perché sia utilizzabile il primo. Il nodo al fazzoletto, divenuto inutilizzabile come segno, non perde per questo il suo carattere di segno, ma si riveste della conturbante importunità di un utilizzabile vicino.

Si potrebbe essere tentati di illustrare il ruolo particolare che, in seno al prendersi cura quotidiano, è sostenuto dal segno nella comprensione del mondo, prendendo le mosse dal largo impiego di « segni » del-

l’Esserci primitivo, cioè dal feticismo e dalla magia. Certamente l’istituzione di segni su cui si basa Fuso primitivo di segni, non ha luogo da un punto di vista teoretico o nel corso di una speculazione teorica. Questo uso di segni rientra completamente in un essere-nel-mondo « immediato ». Non è però difficile rendersi conto che l’interpretazione del feticismo e della magia sulla scorta dell’idea di segno in generale non basta per comprenderne il modo di « essere utilizzabile » dell’ente che si incontra nel mondo primitivo.

Si può anche dare la seguente interpretazione del fenomeno del segno: per l’uomo primitivo, esso coincide con la cosa significata. Il segno può sostituirsi alla cosa, non soltanto come suo surrogato, ma nel senso che il segno *è* sempre la cosa significata. Questa singolare coincidenza del segno con la cosa non deriva però dal fatto che la cosa-segno abbia subito una certa « oggettivazione », che sia stata esperita come semplice cosa e che, unitamente a ciò che sta a indicare, sia stata relegata nella regione ontologica della semplice-presenza. La « coincidenza » non risulta dalla identificazione di due cose prima separate, ma dalla mancata separazione del segno dalla cosa. Questo uso del segno si risolve ancora interamente nell’essere-per la cosa di cui il segno è segno; di qui la difficoltà per il segno di emergere in quanto puro segno. La coincidenza non si fonda in una oggettivazione originaria, ma nella totale mancanza di essa. Ciò significa che il segno non è stato scoperto come mezzo e che all'« utilizzabile » intramondano non è stato riconosciuto, in generale, il modo di essere del mezzo. Forse anche questi strumenti ontologici (utilizzabilità e mezzo) non sono in grado di offrire una guida per l'interpretazione del mondo primitivo: ma tanto meno lo sarebbe un’ontologia della cosità. Se già per l’Esserci primitivo e per il mondo primitivo in genere la comprensione dell’essere ha una funzione costitutiva, l’elaborazione dell’idea « formale » della mondità si rende ancora più urgente; la mondità dovrà esser intesa come un fenomeno suscettibile di modificazioni tali che tutte le asserzioni ontologiche le quali affermano che in un tutto fenomenico predeterminato qualcosa *non è ancora* tale oppure *non* lo è *più*, possano acquistare un senso fenomenico *positivo* in base

a ciò che tale qualcosa *non è*.

La presente interpretazione del segno non doveva che offrire la base fenomenica per la caratterizzazione del rimando. La relazione fra segno e rimando è triplice: 1) L'indicare, in quanto possibile concrezione dell'« a-che » dell'utilità, è fondato nella struttura del mezzo in generale, nel « per » (rimando). 2) L'indicare proprio del segno appartiene, in quanto carattere di mezzo di un utilizzabile, a una totalità di mezzi, a un complesso di rimandi. 3) Il segno non è utilizzabile soltanto nei confronti di altri mezzi; infatti la sua utilizzabilità rende il mondo-ambiente esplicitamente accessibile alla visione ambientale preveggente. *Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che rende manifesta la struttura ontologica dell' utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità.* È qui che si fonda la peculiarità di questo utilizzabile all'interno del mondo-ambiente di cui ci si prende cura nella visione ambientale preveggente. Il rimando, in quanto fondamento ontologico del segno, non può quindi esser concepito esso stesso come un segno. Il rimando non è la determinazione ontica di un utilizzabile, visto che è ciò che costituisce l'utilizzabilità stessa. In qual senso il rimando è il « presupposto » ontologico dell'utilizzabile e in qual modo esso, in quanto è questo fondamento ontologico, è nel contempo un costituente della mondità in generale?

§ 18 APPAGATIVITÀ E SIGNIFICATIVITÀ LA MONDITÀ DEL MONDO

L'utilizzabile è incontrato come intramondano. L’essere di questo ente, l’utilizzabilità, sta perciò in qualche rapporto ontologico col mondo e la mondità. In ogni utilizzabile il mondo è già sempre « qui ». Il mondo è scoperto preliminarmente, anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra. Ma esso può delinearsi anche in alcune modalità del commercio intramondano. Il mondo è ciò in base a cui l’utilizzabile è utilizzabile. Come può il mondo lasciar incontrare l’utilizzabile? Le analisi precedenti hanno dimostrato che ciò che si incontra nel mondo è rimesso nel suo essere alla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura, al tener conto di. Che cosa significa questa remissione preliminare e com’è da interpretarsi in quanto caratteristica ontologica del mondo? Davanti a quali problemi ci pone la questione della mondità del mondo?

La costituzione di mezzo-per... propria dell’utilizzabile fu chiarita come rimando. Come può il mondo disvelare nel suo essere un ente che abbia questo modo di essere? Perché si incontra questo ente per primo? Quali esempi di rimandi abbiamo elencati: Futilità a... la inopportunità, l’impiegabilità e cosi via. L'« a-che » di un’utilità e il « per-che » di un’impiegabilità, designano la concrezione possibile del rimando. Il « significato » di un segno, il « martellare » del martello, non sono la proprietà di un ente. Essi non hanno nulla a che fare con qualità, se con questa parola si vuole indicare la struttura ontologica di una determinazione possibile delle cose. L’utilizzabile ha sempre solo appropriatezze e non appropriatezze, e le « proprietà » sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice-presenza è latente nell’utilizzabilità come modo di essere possibile di un utilizzabile. Tuttavia Futilità (il rimando), in quanto costituzione del mezzo, non è l’appropriatezza di un ente, ma la condizione ontologica della possibilità che esso possa esser determinato mediante appropriatezza. Ma che significa allora rimando? Che l’essere dell’utilizzabile abbia la struttura del rimando significa che

esso ha in se stesso il carattere dell'*essere-rimandato*. L'ente è scoperto in un processo in cui, in quanto è l'ente che è, è rimandato a qualcosa. Esso ha *con* sé, *presso* qualcosa il suo *appagamento*. Ciò che caratterizza l'essere dell'utilizzabile è l'appagatività. L'appagatività importa l'appagamento con qualcosa presso qualcosa. Il rapporto espresso dal « con... presso... » deve essere chiarito a partire dal concetto di rimando.

L'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, ciò a cui esso è già sempre innanzi tutto rimesso. Con esso, in quanto ente, sussiste sempre un'appagatività. Questo riconoscimento di appagatività è la determinazione *ontologica* dell'essere di questo ente e non un'osservazione ontica intorno ad esso come ente. Il « presso-che » sussiste l'appagatività è l'« a-che » dell'utilità e il « per-che » dell'impiegabilità. Con l'« a-che » dell'utilità può sussistere una nuova appagatività. Ad esempio *con* questo utilizzabile che noi, appunto perciò, chiamiamo martello, sussiste la appagatività presso il martellare, col martellare sussiste l'appagatività presso il costruire, col costruire sussiste l'appagatività presso il riparo contro le intemperie. Il riparo è fatto in vista dell'Esserci che vi si ripara, cioè di una possibilità del suo essere. *Quale* appagatività sussista con un utilizzabile, è determinabile solo nell'ambito di una totalità di appagatività. La totalità di appagatività, ciò che, ad esempio, in una officina costituisce l'utilizzabile nella sua utilizzabilità, è « anteriore » al singolo mezzo; lo stesso dicasi di una fattoria rispetto a tutti i suoi attrezzi e terreni. Ma la totalità di appagatività si aggancia sempre, alla fine, a un « a-che » presso il quale non sussiste più *nessuna* appagatività, in quanto non si tratta di un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma di un ente il cui essere è costituito dall'essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa. Questo primario « a-che » non è per nulla un « a ciò » come possibile « presso-che » di un'appagatività. L'« a-che » primario è un « in-vista-di-cui ». L'« in vista » riguarda sempre l'essere dell'*Esserci*, a cui nel suo essere ne va essenzialmente *di* questo essere stesso. Questa connessione articolata che, dalla struttura dell'appagatività conduce all'essere dell'Esserci stesso come all'unico e autentico « in-vista-di-cui », per ora non può essere ulterior-

mente chiarita. « Il lasciar appagare » richiede invece una delucidazione originaria ed approfondita, in modo da portare *a* determinatezza il fenomeno della mondità, sulla cui base unicamente è possibile porre i problemi relativi alla mondità.

Lasciar appagare significa onticamente: nel corso di un prendersi cura concreto, lasciar *essere* un utilizzabile così com'è e *affinché* sia tale. Questo senso ontico del « lasciar essere » è da noi inteso in modo rigorosamente ontologico. Con esso noi intendiamo il senso della remissione preliminare al proprio essere di ciò che innanzi tutto risulta utilizzabile nel mondo. Lasciar « essere », preliminarmente, non significa fare o produrre un essere, ma scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di « essente » già da sempre, e lasciare così incontrare l'ente che ha un tale essere. Questo lasciar appagare, in quanto « apriori », è la condizione della possibilità che l'utilizzabile sia incontrato, in modo che l'Esserci, nel commercio ontico con l'ente così incontrato, possa senz'altro lasciar appagare in senso ontico. Il lasciar appagare, ontologicamente inteso, riguarda invece la remissione di *ogni* utilizzabile al suo esser utilizzabile, possa esso, preso onticamente, trovare appagamento, o sia tale che per esso *non* sussiste appagamento immediato, come innanzi tutto e per lo più avviene nei riguardi di ciò di cui si prende cura e che noi non lasciamo « essere » (come ente scoperto) così com'esso è, ma lavoriamo, miglioriamo e scomponiamo.

L'ente che è già sempre un aver-lasciato-appagare disvelante, è quell'*apriormente perfetto* che è proprio del modo di essere dell'Esserci stesso. Il lasciar appagare, ontologicamente inteso, è la remissione preliminare dell'ente alla sua utilizzabilità intramondana. In base al « presso-che » del lasciar appagare, è disvelato il « con-che » dell'appagatività. Questo è incontrato dal prendersi cura come un determinato utilizzabile. Poiché è cosi che un *ente* si manifesta in generale, cioè viene scoperto nel suo essere, si tratterà sempre di un utilizzabile intramondano e mai, innanzi tutto, di una « materia mondana » semplicemente-presente.

L'appagatività, come essere dell'utilizzabile, può esser scoperta esclusivamente sul fondamento della prescoperta di una totalità di appagatività. Nell'appagatività scoperta, cioè nell'incontro dell'utilizzabile, è

quindi pre-scoperto ciò che noi indicammo come la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. Questa pre-scoperta totalità di appagatività porta in sé un riferimento ontologico al mondo. Il lasciar appagare, che rimette l'ente alla totalità di appagatività, deve aver già sempre aperto, in qualche modo, ciò rispetto-a-cui esso rimette. Ciò rispetto-a-cui l'utilizzabile intramondano è rimesso in modo tale da rendersi innanzi tutto accessibile *come* ente intramondano, non può essere inteso come un ente avente il modo di essere dell'ente scoperto. Esso è, per essenza, non scopribile, se noi teniamo ferma l'espressione *stato di scoprimento* nel significato di possibilità d'essere dell'ente *non* conforme all'Esserci.

Ma che significa l'affermazione che ciò rispetto-a-cui l'ente intramondano è innanzi tutto rimesso, deve essere preliminarmente aperto? All'essere dell'Esserci appartiene la comprensione dell'essere. La comprensione ha il suo essere in un comprendere. Se all'Esserci è proprio, in linea essenziale, il modo di essere dell'essere-nel-mondo, ne viene che, in linea egualmente essenziale, è proprio della sua comprensione dell'essere la comprensione dell'essere-nel-mondo. L'apertura preliminare di ciò rispetto-a-cui avviene il disvelamento di ciò che si incontra nel mondo, è null'altro che quella comprensione del mondo a cui l'Esserci, in quanto è, già da sempre si rapporta.

Il preliminare lasciar appagare « presso... con... » si fonda nella comprensione di qualcosa come il lasciar appagare e di qualcosa come il « presso-che » e il « con-che » dell'appagatività. Tutto questo, e ciò che lo fonda, come l'« a-che » in quanto « presso-che » dell'appagatività, l'« in-vista-di » (al quale, in ultima analisi, si riconduce ogni « a-che »), tutto ciò dev'essere preliminarmente aperto a una certa comprensibilità. Ma che cos'è ciò « in-cui » l'Esserci ci comprende preontologicamente in quanto essere-nel-mondo? Nella comprensione del suddetto complesso di riferimenti, l'Esserci si è già sempre rimandato a un « per... » e ciò sul fondamento di un poter-essere, esplicitamente o inesplicitamente compreso, autenticamente o inautenticamente realizzato: poter-essere « in-vista-di-cui » esso stesso è. Quésto « per » delinea un « a-che » come possibile « presso-che » di un lasciar appagare, il quale, conformemente alla sua strut-

tura, lascia appagare *con* qualcosa. L’Esserci si rimanda già sempre, a partire da un « in-vista-di-cui », al « con-che » di un’appagatività; cioè l’Esserci, in quanto è, lascia già sempre incontrare l’ente come utilizzabile. *L’in-che* l’Esserci si comprende preliminarmente nel mondo del rimandarsi è ciò-rispetto-a-cui l’ente è lasciato preliminarmente venir incontro. *L’in-che della comprensione autorimandantesi, in quanto è ciò rispetto-a-cui è lasciato venir incontro Venie nel modo di essere dell'appagatività, è il fenomeno del mondo,*

L’Esserci è originariamente intimo con ciò « in-cui » esso già da sempre si comprende. Questa intimità col mondo non richiede necessariamente una trasparenza teoretica dei rapporti che costituiscono il mondo in quanto mondo. Al contrario, la possibilità di un’interpretazione ontologico-esistenziale esplicita di questi riferimenti si fonda in quell’intimità col mondo che è costitutiva dell’Esserci e che, come tale, è parte integrante della comprensione dell’essere propria dell’Esserci. Questa possibilità può essere realizzata esplicitamente solo se l’Esserci si è proposto come compito la comprensione originaria del suo essere e delle possibilità che gli sono proprie, anzi del senso dell’essere in generale.

Le indagini sinora condotte hanno semplicemente delineato l’orizzonte dentro il quale è da cercarsi qualcosa come il mondo e la mondità. Il progredire dell’indagine richiede ora che si proceda a chiarire come debba essere inteso ontologicamente il complesso dei processi di autorimando propri dell’Esserci.

La *comprensione*, che sarà successivamente studiata più a fondo (cfr. § 31), mantiene i rapporti su esaminati in uno stato-di-apertura preliminare. Mantenendosi nell’intimità con l’apertura dei rapporti, la comprensione si *pro*-pone i rapporti come ciò in cui si muove il suo rimandare. La comprensione si lascia rimandare in questi rapporti e da questi rapporti. Il carattere di rapporto di questi rapporti propri del rimandare, lo indichiamo col termine *significare*. Nell’intimità con questi rapporti, l’Esserci « significa » a se stesso che ha da conoscere originariamente il suo essere e il suo poter essere a partire dal suo essere-nel-mondo. L’« in-vista-di-cui » significa un « per », questo un « a-che », l'« a-che » un « presso-che » del lasciar appagare e questo un « con-che » dell’appagati-

vità. Questi rapporti sono fra di loro connessi in una totalità originaria; essi sono,ciò che sono in quanto significano ciò in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere se stesso: il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi indichiamo col termine *significatività.* Essa esprime la struttura del mondo, ossia ciò « in-cui » l'Esserci, in quanto tale, già sempre è. *L'Esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità); questo ente, in tal modo, si dà a conoscere nella sua inseità.* L'Esserci, come tale, è sempre questo o quello, e nel suo essere è già sempre scoperto un complesso di utilizzabili. L'Esserci, in quanto *è*, è già sempre rinviato a un « mondo » che gli viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, l'*esser-rinviato.*

La significatività, in cui l'Esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i « significati », i quali, a loro volta, fondano la possibilità della parola e del linguaggio.

La significatività aperta, in quanto costituzione esistenziale dell'Esserci quale essere-nel-mondo, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità di una totalità di appagatività.

Dal fatto che definiamo l'essere dell'utilizzabile (appagatività) e l'essenza stessa del mondo come un complesso di rimandi, si potrà forse dedurre che dissolviamo l'« essere sostanziale » dell'ente intramondano in un sistema di relazioni e che, in quanto le relazioni sono sempre dei « pensati », addirittura lo vanifichiamo nel « puro pensiero »?

Nel quadro della presente ricerca sono da tenere rigorosamente ferme le seguenti distinzioni fra le strutture e le dimensioni della problematica ontologica, ripetutamente chiarite: 1) L'essere dell'ente che si incontra per primo nel mondo (l'utilizzabilità). 2) L'essere *dell'ente* che è rintracciabile e determinabile attraverso un particolare processo che lo scopre muovendo dall'ente che per primo si incontra nel mondo (la semplice-presenza). 3) L'essere della condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente intra-

mondano in generale (la mondità del mondo). L'ultimo dei suddetti esseri è una determinazione *esistenziale* dell'essere-nel-mondo, cioè dell'Esserci. I due primi concetti di essere sono invece *categorie* e riguardano enti il cui essere è difforme dall'Esserci. Il complesso di rimandi che, in quanto significatività, costituisce l'essenza del mondo, può essere interpretato formalmente come un sistema di relazioni. Bisogna però tener presente che tali formalizzazioni livellano a tal punto i fenomeni da svuotarli del loro contenuto fenomenico, particolarmente quando si tratta di rapporti così « semplici » come quelli che la significatività porta con sé. « Relazioni » e « relati » come il « per », l'« in-vista-di-cui », il « con » di un'appagatività, contraddicono, nel loro stesso contenuto fenomenico, ad ogni funzionalizzazione matematica. Inoltre essi non sono qualcosa di pensato, qualcosa di posto in primo luogo dal « pensiero », ma sono rapporti in cui si mantiene già da sempre il commercio prendente cura. Questo « sistema di relazioni », costitutivo della mondità del mondo, vanifica così poco l'essere dell'utilizzabile intramondano che, in base alla mondità del mondo, sorge la possibilità di scoprire questo ente nel suo « in sé sostanziale ». È solo in virtù di questo incontro con l'utilizzabile intramondano che nasce la possibilità, a partire dall'utilizzabile, di rendere accessibile ciò che è solo una semplice-presenza. La semplice-presenza può essere determinata matematicamente in « concetti di funzione » solo sul fondamento del suo esser soltanto semplice-presenza e rispetto alle relative « proprietà ». Ma concetti di funzione di questo genere sono ontologicamente possibili solo rispetto a un ente il cui essere abbia il carattere della semplice sostanzialità. I concetti di funzione sono sempre possibili solo come concetti di sostanza formalizzati.

Affinché la problematica ontologica della mondità possa illuminarsi ancora di più, è opportuno, prima di proseguire la ricerca, renderne più chiari i caratteri prendendo in esame l'interpretazione della mondità quale risulta da una dottrina diametralmente opposta alla nostra.

B - CONTRAPPOSIZIONE
DELL'ANALISI DELLA MONDITA'
ALL'INTERPRETAZIONE
DEL MONDO IN CARTESIO

L’indagine può raggiungere il concetto di mondità e delle strutture che sono proprie di questo fenomeno solo procedendo per gradi. Poiché l’interpretazione del mondo prende innanzi tutto le mosse dall’ente intramondano, perdendo così di vista il fenomeno del mondo, cerchiamo di chiarire ontologicamente una tale impostazione, studiandola in quella che è forse la sua formulazione più rigorosa. Non ci limiteremo a dare una rapida esposizione dei tratti fondamentali del l’ontologia del « mondo » in Cartesio, ma porremo il problema dei suoi presupposti e cercheremo di caratterizzarli sulla base dei risultati finora raggiunti. Questo esame vuol chiarire su quali « fondamenti » ontologici presupposti e surrettizi si muovono le interpretazioni del mondo che fanno seguito a quella di Cartesio, non meno, del resto, di quelle precedenti.

Cartesio vede nella *extensio* la determinazione ontologica fondamentale del mondo. Ma poiché l’estensione con-costituisce la spazialità (e per Cartesio, infatti, si identifica con essa) e poiché la spazialità è in certo modo costitutiva del mondo, la discussione dell’ontologia cartesiana del « mondo » offre nel contempo lo spunto negativo per l’esplicazione positiva della spazialità del mondo-ambiente e dell’Esserci stesso. La trattazione dell’ontologia cartesiana si dividerà in tre parti : 1) La determinazione del « mondo » come *res extensa* (§ 19). 2) I fondamenti di questa determinazione ontologica (§ 20). 3) La discussione ermeneutica dell’ontologia cartesiana del « mondo » (§ 21). La discussione che segue ottiene la sua fondazione esplicita nella distruzione fenomenologica del *cogito sum (cfr.* parte II, sezione 2ª).

§ 19 LA DETERMINAZIONE DEL « MONDO » COME RES EXTENSA

Cartesio distingue l’ego *cogito* dalla *res corporea.* Da allora in poi, la distinzione determinerà ontologicamente l’opposizione di « natura e spirito ». Questa opposizione, per numerose che siano le trasformazioni ontiche del suo contenuto, ha le sue radici ultime nella distinzione introdotta da Cartesio e trae da essa l’oscurità dei suoi fondamenti ontologici e dei termini della contrapposizione. In base a quale comprensione dell’essere è stato possibile a Cartesio determinare l’essere di questi enti? Il termine per giudicare l'essere di un ente che è in se stesso è quello di *substantia.* L’espressione può significare o l'*essere* di un ente che è come sostanza, la *sostanzialità*, o l’ente stesso, *una determinata sostanza.* Questo doppio significato di *substantia*, che già l’antico concetto di οὐσία portava con sé, non è casuale.

La determinazione ontologica della *res corporea* richiede l’esplicazione della sostanza, cioè della sostanzialità di questo ente in quanto è una sostanza. Che cos’è ciò che costituisce l’essere-in-sé autentico della *res corporea?* Come è determinabile, in generale, una sostanza come tale, cioè la sua sostanzialità? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*[4] Le sostanze sono accessibili attraverso i loro « attributi » e ogni sostanza ha una proprietà caratteristica nella quale è rintracciabile l’essenza della sostanzialità di quella determinata sostanza. Qual è questa proprietà per la *res corporea? Nempe extensio in longum, latum, profundum substantiae corporeae naturam constituit.*[5] L’estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce l’essere autentico della sostanza corporea che noi chiamiamo « mondo ». Che cosa conferisce all’estensione questa sua caratteristica? *Nam omne aliud quod cor pori tribui potest, extensionem praesupponit.*[6] L’estensione è *la* costituzione d’essere dell’ente in questione; costituzione che deve « esser » già prima di tutte le altre determinazioni d’essere, affinché queste possano « essere »

ciò che sono. L'estensione deve esser « attribuita » per prima alla cosa corporea. Conseguentemente, la dimostrazione dell'estensione e della sostanzialità del « mondo », che essa caratterizza, avrà luogo facendo vedere che tutte le altre determinazioni di questa sostanza, *divisto*, *figura*, *motus*, possono esser concepite soltanto come modi dell'*extensio*, mentre l'*extensio* è concepibile *sine figura vel motu*.

Pertanto, una cosa corporea, tenuta ferma la sua estensione complessiva, può mutare in vari modi la distribuzione della medesima a seconda delle diverse dimensioni, e presentarsi quindi in diverse figure, pur restando la stessa cosa. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam et eandem quantitatem, diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem minusque secundum latitudinem vel profunditatem ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem.*[7]

La figura è un *modus* della *extensio*, come il moto. Infatti il *motus* viene compreso solo *si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*[8] Se il moto è una proprietà reale della *res corporea*, sarà accessibile nel suo essere solo se inteso a partire dall'essere di questo ente, cioè a partire dalla *extensio*, ossia come semplice mutamento di luogo. Qualcosa come la « forza » non conta niente nella determinazione dell'essere di questo ente. Determinazioni come *durities* (durezza), *pondus* (peso), *color* (colore), possono essere sottratte alla materia senza alterarla in ciò che essa è. Queste determinazioni non ne esprimono l'autentico essere e, in quanto *ci sono*, si rivelano come modi, dell'ex*tensio*. Cartesio, cerca di dimostrare esplicitamente quanto sopra nei riguardi della durezza: *Nam quantum ad duritiem nihil aliud de ilio sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[9] La durezza è esperita nel toccare. Che cosa ci « dice » il senso del tatto circa la durezza? Le parti della cosa dura « resistono » al mo-

vimento della mano quando essa vuol penetrare in esse. Se invece i corpi duri, cioè resistenti, mutassero il loro luogo con la medesima velocità con cui muta di luogo la mano che « si muove » verso di essi non si potrebbe mai arrivare a un contatto, la durezza non potrebbe essere esperita e, conseguentemente, non potrebbe neppur *essere*. Ma in nessun modo è possibile sostenere che, per il fatto di ritirarsi alla suddetta velocità, essi perdano la loro natura. Se dunque questa permane nel mutamento della velocità che rende impossibile la « durezza », ciò significa che la durezza non appartiene all'essere di questo ente. *Eademque ratione ostendi potè st, et pondus, et colorem et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolti posse, ipsa integra remanente, unde sequitur a nulla ex illis eius (se. extensionis) naturam dependere.*[10] Ciò che quindi costituisce l'essere della *res corporea* è l'*extensio*, *l'omnimodo divisibile, figurabile et mobile*, ciò che può mutare secondo i modi della divisibilità, della figura e del moto, ciò che è *capax mutationum* e che in tutti questi mutamenti rimane tale, *remanet*. Ciò che in una cosa corporea è capace di questa *costante permanenza* costituisce in essa l'ente autentico, cioè la sostanzialità di questa sostanza.

§ 20 I FONDAMENTI DELLA DETERMINAZIONE ONTOLOGICA DEL «MONDO»

L'idea dell'essere su cui si fonda la caratterizzazione ontologica della *res extensa* è la sostanzialità. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Per sostanza non possiamo intendere altro che un ente il quale *è tale* che, *per essere*, non abbisogna di alcun altro ente.[11] L'essere di una « sostanza » è caratterizzato dall'autosufficienza come non bisognosità. Ciò che nel suo essere è assolutamente tale da non abbisognare di alcun altro ente, ciò che è quindi conforme in senso autentico all'idea della sostanza, è *Pens perfectissimum. Substantia quae nulla piane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[12] Qui

« Dio » è un termine puramente ontologico, è Tens *perfectissimum*, Pertanto ciò che nel concetto di Dio è fatto valere come « ovviamente » implicito, rende possibile un'interpretazione ontologica del momento costitutivo della sostanzialità: il non-abbisognare. *Alias vero omnes (res) non nisi ope concursus Dei existere percipimus*,[13] Ogni ente, che non sia Dio, abbisogna di esser-fatto, nel senso più largo, nonché di esser-conservato. « Fattura » come conferimento della semplice-presenza e non-bisognosità di fattura costituiscono l'orizzonte nel quale è concepito l'« essere » dell'ente. Ogni ente, die non sia Dio, è *ens creatura*, Questi due enti sono separati da un'« infinita » diversità del loro essere; tuttavia noi consideriamo tanto il creatore quanto la creatura *come enti.* Facciamo dunque uso del termine « essere » in un'ampiezza tale che il suo senso abbraccia una differenza « infinita ». È così possibile, con un certo diritto, dire sostanza anche l'ente finito. Questo ente è certamente relativo e bisognoso della fattura e della conservazione di Dio. Comunque, nella regione degli enti creati, nel « mondo » come *ens-creatum*, ci sono enti i quali, rispetto all'azione del creare e del mantenere, da parte dell'uomo ad esempio, « non abbisognano di alcun altro ente ». Queste sostanze sono due: la *res cogitans* e la *res extensa.*

L'essere *della* sostanza la cui specifica *proprietas* è costituita dalla *extensio*, è quindi determinabile ontologicamente solo se è stato posto in chiaro il *senso* d'essere *comune* alle tre sostanze, l'infinita e le due finite. Ma *nomen substantiae non conventi Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturae sit communis.*[14] Cartesio tocca qui un problema che affaticò molto l'ontologia medioevale, il problema del modo in cui il significato di « essere » concerne i diversi enti. Nelle proposizioni « Dio è » e « il mondo è », affermiamo l'essere. Ma la parola « è » non può significare i due enti nel medesimo senso (συνωνύμως, *univoce)*, una volta ammessa fra di essi una diversità *infinita* di essere. Se il significato di « è » avesse il medesimo senso nei due casi, o il creato verrebbe pensato come increato o l'increato verrebbe degradato a creato. D'altra parte, « essere » non è un semplice omonimo, poiché in ambedue i casi è inteso l'« essere ». La scolastica interpreta il senso positivo

del significato di « essere » come significato « analogo », contrapponendolo tanto alla univocità quanto alla equivocità. Sulla scorta di Aristotele, nel quale, come del resto nell'impostazione dell'ontologia antica in generale, il problema trovò la sua prima delineazione, furono stabilite diverse forme di analogia, in base alle quali anche le « scuole » si distinsero a proposito della funzione significativa dell'essere. Nella elaborazione ontologica di questo problema, Cartesio rimase molto indietro rispetto alla scolastica;[15] infatti evitò il problema. *Nulla eius (substantiate) nominis significatio potest distinc.te intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*[16] Questa evasione sta a significare che Cartesio non pone in discussione il senso d'essere implicito nell'idea di sostanzialità e il tipo di « universalità » inerente a questo significato. Del resto, l'ontologia medioevale non ha indagato più dell'antica che cosa significhi l'essere stesso. Ma non deve destar meraviglia che un problema come quello dei diversi significati dell'essere non progredisca fin che si pretende discuterlo sul fondamento della non chiarificazione del senso dell'essere che questo significato « esprime ». Il senso rimane oscuro proprio perché lo si considera ovvio.

Cartesio non solo elude in linea di massima il problema della sostanzialità, ma afferma anche esplicitamente che la sostanza come tale, cioè la sostanzialità di essa, è per principio inaccessibile in se stessa e per se stessa. *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*[17] L'« essere » come tale non può procurarci affezioni e perciò non può essere appreso. « 'Essere' non è un predicato reale », dirà Kant, il quale non fa che ripetere il principio di Cartesio. In tal modo si rinuncia alla possibilità di una problematica pura dell'essere e si ricorre a una scappatoia per raggiungere le suddette determinazioni delle sostanze. Poiché, in effetti, l'« essere » non è accessibile *come ente*, l'essere verrà espresso attraverso le determinazioni ontiche dei rispettivi enti, cioè mediante gli attributi; questi non sono però assunti in modo arbitrario, ma in conformità rigorosa al senso d'essere della sostanzialità che è stato implicitamente presupposto. Nella *substantia finita* in quanto *res corporea* l'« attribuzione » prima e necessaria è l'*exten-*

sio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa;[8] infatti la sostanzialità è separabile *ratione tantum*, non è *realiter* separabile e tanto meno accessibile allo stesso modo dell'ente sostanziale.

Ecco così chiariti i fondamenti ontologici della determinazione del « mondo » come *res extensa:* si tratta dell'idea di sostanzialità, non solo non chiarita nel senso stesso del suo essere, ma dichiarata inchiaribile, e reperita, per via trasversa, mediante il ricorso alla caratteristica più propriamente sostanziale della sostanza considerata. In questa determinazione della sostanza in base a un ente sostanziale, sta la ragione del doppio significato del termine. Si mira alla sostanzialità e la si determina come una qualità ontica della sostanza. Poiché l'ontico sottende l'ontologico, l'espressione *substantia* è intesa ora in senso ontologico, ora in senso ontico, ma per lo più in un senso confusamente ontico-ontologi*co.* Dietro questa diversità confusa di significati si nasconde l'impotenza di fronte al problema fondamentale dell'essere. La elaborazione di esso richiede che si « perseguano » *nel giusto modo*, le equivocazioni. Chi conduce una ricerca del genere non « si occupa » di « semplici significati verbali », ma deve avventurarsi nella problematica più originaria delle « cose stesse », se vuol chiarire queste presunte « sfumature ».

21 DISCUSSIONE ERMENEUTICA DELL'ONTOLOGIA CARTESIANA DEL «MONDO»

In sede critica dobbiamo chiederci: questa ontologia del « mondo » indaga veramente il fenomeno del mondo? E se no, determina almeno un ente intramondano in misura tale da illuminarne la conformità al mondo? *Ad ambedue le domande bisogna rispondere negativamente.* L'ente che Cartesio cerca di definire nel suo fondamento ontologico come *extensio*, è tale da poter essere scoperto solo al di là dell'ente intramondano che si incontra innanzi tutto all'interno del mondo. Ma anche ammesso ciò, e am-

messo inoltre che la caratterizzazione ontologica *di questo* particolare ente intramondano (natura), e con ciò l'idea della sostanzialità e il senso dell'*existit* e dell'*ad existendum* inclusi nella sua definizione, rimanga oscura, sussiste pur sempre la possibilità che anche in un'ontologia fondata nella distinzione radicale di Dio, io e « mondo », il problema ontologico del mondo sia in qualche modo posto e fatto progredire. Ma se questa possibilità non è riscontrata, bisognerà mostrare esplicitamente che Cartesio, non solo ci ha dato una determinazione ontologica difettiva del mondo, ma che la sua interpretazione e i relativi fondamenti portavano *a saltare di pari passo* tanto il fenomeno del mondo quanto l'essere dell'ente che si presenta innanzi tutto come utilizzabile all'interno del mondo.

Nell'esposizione del problema della mondità (§ 14), abbiamo posto in evidenza l'importanza del reperimento di una via d'accesso adeguata a questo fenomeno. Nella discussione critica dell'impostazione cartesiana, dobbiamo perciò chiederci: quale modo di essere dell'Esserci è esibito come via di accesso adeguata *a quell'ente* il cui essere, inteso come *extensio*, Cartesio identifica con l'essere del « mondo »? L'unica via d'accesso genuina a questo ente è il conoscere, l'*intellectio*, nel senso del conoscere fisico-matematico. Il conoscere matematico è l'unico modo di conoscere che sia sempre certo del sicuro possesso dell'essere dell'ente considerato. Ciò che nel suo modo di essere è tale da risultare conforme all'essere accessibile nel conoscere matematico, *è* in senso autentico. Questo ente è caratterizzato dall'*esser sempre ciò che è*. Ne deriva che si assumerà come essere autentico dell'ente che si esperisce nel mondo quello di cui si potrà dimostrare la *permanenza costante*, quello *remanens capax mutationum*. *È* autenticamente, ciò che *è* perenne rimanere. Come tale esso è l'oggetto del conoscere matematico. Ciò che in un ente si rende accessibile *attraverso la matematica*, ne costituisce l'essere. E così muovendo da una determinata idea dell'essere implicita nel concetto di sostanzialità e da un'idea del conoscere che conosce *questo* essere, il « mondo » riceve il suo essere per imposizione. Cartesio non lascia che il modo di essere dell'ente intramondano sia esibito da questo ente stesso, ma, sul fondamento di un'idea

dell'essere (essere = permanente semplice-presenza) non provata e oscura nella sua origine, prescrive al mondo il suo essere « autentico ». Ciò che determina l'ontologia del mondo non è in primo luogo il ricorso a una scienza casualmente privilegiata, la matematica, ma l'assunto ontologico fondamentale dell'essere come semplice-presenza permanente, la cui conoscenza è eminentemente soddisfatta dal conoscere matematico. Cartesio compie cosi esplicitamente il trapianto filosofico della eredità dell'ontologia tradizionale nella fisica matematica moderna e nei suoi fondamenti trascendentali.

Cartesio non ha bisogno di porre il problema della via di accesso adeguata all'ente intramondano. Il predominio incontrastato dell'ontologia tradizionale ha già deciso anticipatamente quale sia la via d'accesso adeguata alla comprensione dell'ente autentico. Essa consiste nel νοειν, nell'« intuizione » in senso largo, di cui il διανοειν, il « pensiero », è soltanto una forma di attuazione derivata. Muovendo da questo orientamento ontologico fondamentale, Cartesio « critica » l'unica via d'accesso intuitiva all'ente che ancora rimane, la *sensatio* (αίσθησής), contrapponendola alla *intellectio.*

Cartesio sa bene che l'ente non si manifesta innanzi tutto nel suo essere autentico. « Innanzi tutto » è dato questo pezzo di cera, che ha un certo colore, un certo sapore, che è duro, freddo e risonante. Ma tutto ciò e, in genere, ogni dato sensibile, è privo di importanza ontologica. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[19] I sensi non ci fanno conoscere l'ente nel suo essere, ma denunciano semplicemente l'utilità o la dannosità delle cose presenti nel mondo « esterno » nei confronti dell'essere umano corporeo. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant.*[20] I sensi non ci informano sull'ente nel suo essere. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spedati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo, quod sit res exiensa in longurn, latum et profundum.*[21]

Quanto poco Cartesio fosse in grado di esibire e di determinare nel modo di essere proprio di esso ciò che si manifesta nella sensibilità, risulta chiaramente dall'analisi critica della sua interpretazione dell'esperienza della durezza e della resistenza (cfr. § 19).

La durezza è intesa come resistenza. Ma né l'una né l'altra sono prese in senso fenomenico come qualcosa di in se stesso esperibile e di determinabile in quanto esperibile. Per Cartesio la resistenza equivale al restare al proprio posto, al non subire alcun mutamento di luogo. Resistere per una cosa significa perciò restare in un determinato luogo rispetto a un'altra cosa che muta di luogo, oppure mutare il proprio luogo con una velocità tale da poter essere « raggiunta » da quell'altra cosa. Questa interpretazione della durezza distrugge il modo di essere della percezione sensibile e con esso la possibilità di accedere all'ente che in tale percezione si manifesta nel suo essere. Cartesio riduce il modo di essere della percezione di qualcosa a quell'unico che egli conosce; la percezione di qualcosa si con verte in una determinata giustapposizione (nel senso della semplice-presenza) di due *res extensae* semplicemente-presenti; il rapporto reciproco di moto è anch'esso inteso nel modo dell'*extensio*, la quale caratterizza primariamente la semplice-presenza delle cose corporee. Certamente l'« attuazione » di un comportamento tattile richiede una particolare « vicinanza » di ciò che è toccato. Ma ciò non significa che il contatto, e la durezza che in esso si manifesta, consistano, ontologicamente intesi, nella diversità di velocità di due cose corporee. Durezza e resistenza non potrebbero manifestarsi se non sussistesse un ente che ha il modo di essere dell'Esserci o, per lo meno, il modo di essere del vivente.

In Cartesio pertanto l'analisi della possibilità di *accesso* all'ente intramondano cade sotto il dominio di un'idea dell'essere desunta da una regione particolare di questo ente stesso.

L'idea dell'essere come semplice-presenza permanente non solo è all'origine della determinazione estremistica dell'essere dell'ente intramondano e della sua identificazione col mondo in generale, ma impedisce anche che i comportamenti dell'Esserci siano sottoposti a un esame ontologico adeguato. Si chiude così anche la via per la comprensione del fondamento

così dell'apprensione sensibile come della intellettiva; non è più possibile riconoscere in esse delle possibilità dell'essere-nel-mondo. Cartesio pone l'essere dell'« Esserci » sullo stesso piano dell'essere della *res extensa:* la sostanza.

Ma questa critica di Cartesio non sarà forse viziata dal fatto di volergli imporre un compito estraneo, al solo fine di « imputargliene » poi il mancato assolvimento, quando, in realtà, esso si trova del tutto al di fuori delle prospettive del suo pensiero? Come poteva Cartesio identificare il mondo con un determinato ente intramondano e il suo essere, se non aveva alcuna nozione del fenomeno del mondo e quindi di qualcosa come l'intramondità in generale?

Un'analisi dei fondamenti non può limitarsi a discussioni puramente dossografiche, ma deve esaminare le tendenze effettive della problematica, anche se questa non oltrepassa un livello elementare. Che con la teoria della *res cogitans* e della *res extensa* Cartesio *intendesse non solo porre* il problema « dell'io e del mondo » ma risolverlo completamente, risulta chiaro da quanto è detto nelle *Meditationes* (cfr. particolarmente I e VI). Che poi il suo orientamento ontologico di fondo, alieno da ogni critica positiva e fedele alla tradizione, l'abbia tagliato fuori da ogni problematica dell'Esserci originaria e ontologica e gli abbia reso impossibile l'accesso al fenomeno del mondo, provocando il capovolgimento dell'ontologia del « mondo » nell'ontologia di un determinato ente intramondano, tutto questo non è altro che ciò che la presente analisi intendeva dimostrare.

Ma, si potrebbe obiettare, anche se in Cartesio il problema del mondo resta nascosto e, con esso, l'essere dell'ente intramondano che si incontra per primo, Cartesio ha però gettato le basi della caratterizzazione ontologica dell'ente intramondano che fonda nel suo essere ogni altro ente, cioè della natura materiale. Su questa, quale piano base, si fondano e si elevano i restanti piani della realtà intramondana. Nella cosa estesa in quanto tale trovano la loro base le determinazioni che si presentano come qualità, ma che, «in fondo», sono modificazioni quantitative dei modi dell'*extensio*. Su queste qualità riducibili, poggiano poi le qualità specifiche come il bello, il brutto, l'adatto, il non adatto, il conveniente e il non con-

veniente. Muovendo dal piano ontologico della cosità, queste qualità sono considerate predicati di valore non quantificabili, in virtù dei quali le cose, dapprima soltanto materiali, risultano fornite di valore. A questo livello l'indagine concernerebbe quell'ente che noi caratterizzammo ontologicamente come mezzo utilizzabile. L'analisi cartesiana del « mondo » renderebbe così possibile una fondazione sicura della struttura di ciò che è immediatamente utilizzabile. Essa non abbisognerebbe che della facile integrazione della cosa-naturale in cosa-d'uso totale.

Ma, noi chiediamo, per questa via, anche se vogliamo prescindere dal problema specifico del mondo, è possibile accedere ontologicamente all'essere di ciò che si incontra innanzi tutto nel mondo? Non succede piuttosto che con la cosità materiale si introduce implicitamente un essere la semplice-presenza persistente della cosa, per la quale la successiva dotazione di predicati di valore non costituisce affatto un'integrazione ontologica, dato che tali attributi di valore finiscono per decadere a determinazioni ontiche di un ente che continua a conservare il modo di essere della cosa? L'aggiunta di predicati di valore non apre la via all'essere dei « beni », ma *non fa che presupporre, anche per essi, il modo di essere della semplice-presenza.* I valori si trasformano in determinazioni *semplicemente-presenti* di una data cosa. I valori finiscono così per avere la loro base ontologica nell'assunzione preliminare della realtà-cosa quale strato fondamentale. Ma già l'esperienza prefenomenologica riscontra nell'ente che si vuol pensare come cosa la sussistenza di un elemento irriducibile a cosità. È appunto per ciò che l'essere della cosa risulta bisognoso di integrazione. Ma che significa, ontologicamente, l'essere del « valore » o il suo « esser valido », che Lotze intese come un modo di « consenso »? Che significa, ontologicamente, l'« inerenza » del valore alle cose? Fin quando queste determinazioni resteranno nell'ombra, la ricostruzione della cosa-d'uso a partire dalla cosa-naturale rimarrà un'impresa ontologicamente assai discutibile, per non parlare dello snaturamento fondamentale della problematica che essa comporta. E inoltre, questa rico struzione della cosa d'uso, dapprima « scorticata », non abbisogna, fin dall'inizio, *di una visione prelimi-*

nare positiva del fenomeno alla cui integrità dovrebbe mirare la successiva ricostruzione? Se la sua costituzione ontologica più propria non fosse già prima sufficientemente esplicitata, la ricostruzione non procederebbe forse alla cieca? Nella misura in cui questa ricostruzione ed « integrazione » dell'ontologia tradizionale del « mondo » sfocia, nel suo· risultato, in quel medesimo *ente* da cui prese le mosse la nostra precedente analisi della utilizzabilità del mezzo e della totalità dell'appagatività, nasce l'illusione che l'*essere* di questo ente sia stato chiarito o che almeno sia stato eretto a *problema.* In verità, allo stesso modo che Cartesio non colse l'essere della sostanza con la sua teoria della *extensio* intesa come *proprietas*, il ricorso a proprietà « fornite di valore » non apre il minimo spiraglio sull'essere in quanto utilizzabilità e tanto meno ne fa un tema ontologico.

Cartesio ha accentuato la restrizione del problema del mondo a problema delle cose di natura, assunte come l'ente che si incontra innanzi tutto. Egli ha consolidato la convinzione che quella *conoscenza* ontica di un ente che è ritenuta la più rigorosa sia anche la via d'accesso più idonea all'essere primario dell'ente scoperto da tale conoscenza. Bisogna dunque riconoscere che le « integrazioni » dell'ontologia della cosa riposano, in fondo, sulle medesime basi dogmatiche dell'ontologia di Cartesio.

Abbiamo già chiarito (§ 14) che il « salto » del mondo e dell'ente che si incontra innanzi tutto non è casuale, non è una svista a cui si debba metter riparo, ma che si fonda in un modo di essere fondamentale dell'Esserci. Solo se l'analitica dell'Esserci ha reso trasparenti le più importanti strutture fondamentali dell'Esserci che sorreggono questa problematica, solo se è stato riconosciuto al concetto dell'essere in generale l'orizzonte della sua comprensibilità possibile, e se, di conseguenza, sono state chiarite in modo ontologicamente originario l'utilizzabilità e la semplice-presenza, sarà possibile insediare nella sua legittimità filosofica questa critica dell'ontologia cartesiana del mondo ancor oggi predominante.

A tal fine occorre chiarire (cfr. parte I, sezione 3):

1 Perché il fenomeno del mondo fu saltato all'inizio di quella tradizione ontologica (esplicitamente in Parmenide) che restò per noi decisiva?

2 Perché, al posto del fenomeno saltato, si sostituisce come tema ontologico l'ente intramondano?

3 Perché questo ente intramondano è cercato innanzi tutto nella « natura »?

4 Perché l'integrazione ritenuta necessaria, di questa ontologia del mondo fa ricorso al fenomeno del valore?

Solo la risposta a questi problemi è in grado di darci la comprensione positiva della *problematica* del mondo, di chiarire l'origine della sua assenza e di fornire un fondamento di diritto al ripudio dell'ontologia tradizionale del mondo.

Queste riflessioni su Cartesio miravano a far vedere che l'impostazione apparentemente ovvia che muove dalle cose del mondo, e che l'orientamento dell'indagine nel senso della conoscenza dell'ente ritenuta la più esatta e la più rigorosa valgono falsamente in Cartesio come garanzie del raggiungimento del terreno su cui si incontrano fenomenicamente le costituzioni ontologiche più prossime del mondo, dell'Esserci e dell'ente intramondano.

Se tuttavia si ricorda che la spazialità contribuisce evidentemente a costituire l'ente intramondano, diviene alla fine possibile un « salvataggio » dell'analisi cartesiana del « mondo ». Concependo rigorosamente l'*extensio* come *praesuppositum* della determinazione della *res corporea*, Cartesio ha preparato la comprensione di un a priori il cui contenuto sarà fissato più rigorosamente da Kant. Entro certi limiti l'analisi dell'ex*tensio* resta indipendente dalla omissione di un'interpretazione esplicita dell'essere dell'ente esteso. L'assunzione dell'ex*tensio* come determinazione fondamentale del « mondo » ha un suo diritto fenomenico, anche se il ricorso ad essa non rende possibile la comprensione ontologica della spazialità del mondo e della spazialità, scoperta per prima, dell'ente che si incontra innanzi tutto nel mondo-ambiente, e tanto meno la spazialità dell'Esserci stesso.

C - L'AMBIENTALITÀ DEL MONDO-AMBIENTE E LA SPAZIALITÀ DELL'ESSERCI

Nel corso della delineazione preliminare dell'essere (cfr. § 12), dovemmo rimarcare la diversità fra l'Esserci e quella maniera di essere nello spazio che noi chiamiamo esser-dentro. L'« esser-dentro » significa : un ente in se stesso esteso è racchiuso nei limiti estesi di qualcosa di esteso. L'ente che è dentro e ciò che lo racchiude sono l'uno e l'altro nello spazio nel senso di semplicemente-presenti in esso. Negando all'Esserci un tal esser-dentro un recipiente spazio, non si intendeva affatto escludere ogni spazialità possibile dell'Esserci stesso, ma si mirava, al contrario, ad aprire la via alla comprensione della spazialità costitutiva dell'Esserci. Questa spazialità è ora l'oggetto della nostra ricerca. Poiché l'ente intra*mondano* è anch'esso nello spazio, la sua spazialità avrà una connessione ontologica col mondo. È perciò necessario determinare in qual senso lo spazio è un costitutivo del mondo; mondo il quale, da parte sua, risultò essere un momento strutturale dell'essere-nel-mondo. Particolarmente bisognerà chiarire come l'ambientalità del mondo-ambiente e la spazialità specifica dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente siano fondate nella mondità del mondo; e come, dunque, il mondo non sia, in quanto tale, semplicemente-presente nello spazio. L'indagine intorno alla spazialità dell'Esserci e alla determinazione spaziale del mondo prende l'avvio dall'analisi dell'utilizzabile intramondano che è nello spazio. La trattazione passa per tre fasi: 1 La spazialità dell'utilizzabile intramondano (§ 22). 2 La spazialità dell'essere-nel-mondo (§ 23). La spazialità dell'Esserci e lo spazio (§ 24).

§ 22 LA SPAZIALITÀ DELL'UTILIZZABILE INTRAMONDANO

Se, in un senso ancora da determinarsi, lo spazio costituisce il mondo, non desterà meraviglia che, già nella caratterizzazione ontologica preliminare dell'essere intramondano si sia dovuto considerare quest'ul-

timo anche come intraspaziale. Ma finora la spazialità dell'utilizzabile non fu considerata esplicitamente e non fu chiarita nella sua connessione con la struttura dell'essere dell'utilizzabile. Questo è il compito che ora ci proponiamo.

In qual misura, nella caratterizzazione dell'utilizzabile, andammo a urtare contro la sua spazialità? Si trattava dell'ente che è *innanzi tutto* utilizzabile. Ciò non si riferisce soltanto all'ente che si incontra *per primo* rispetto agli altri, ma anche all'ente che è « nelle vicinanze ». L'utilizzabile del commercio quotidiano ha il carattere della *vicinanza.* A ben guardare, questa vicinanza del mezzo è racchiusa nel termine stesso, che indica il suo essere, l'« utilizzabilità » *[Zuhandenheit].* L'ente « alla mano » *[zur Hand]* ha sempre una vicinanza variabile, che non va confusa con le distanze della misurazione; Questa vicinanza è stabilita dalla manipolazione « calcolante » e dall'uso, guidati dalla visione ambientale preveggente. La visione ambientale preveggente, propria del prendersi cura, determina questa particolare vicinanza anche in riferimento alla direzione in cui il mezzo è utilizzabile in ogni momento. Questa vicinanza del mezzo, orientata in direzioni, significa che il mezzo non si trova semplicemente in un luogo dello spazio come una semplice-presenza, ma che, in quanto mezzo, è essenzialmente collocato, disposto, piazzato e messo a posto. Il mezzo ha il suo *posto,* oppure « è lì dattorno», il che, però, è fondamentalmente diverso dal trovarsi in un luogo qualsiasi dello spazio. Il posto si determina come posto dì questo mezzo per... a partire da un insieme di posti propri del complesso dei mezzi utilizzabili intramondani. Il posto e la molteplicità dei posti non, possono esser intesi come il « dove » di un esser-semplicemnte-presenti delle cose. Il posto è sempre il determinato « là » e « qui » dell'*esser-al-suo-posto* da parte di un mezzo. L'esser-al-suo-posto dipende dal carattere di mezzo dell'utilizzabile, cioè dal suo rientrare, come suscettibile di appagamento, in una totalità di mezzi. Ma l'esser-al-suo-posto da parte di una totalità di mezzi trova la con$_{7}$dizione della sua possibilità in un «in dove» in generale, in base al quale è assegnata la totalità dei suoi posti a un complesso di mezzi. Noi chiamiamo *prossimità* questo « in dove » dell'essere-al-suo-posto pos-

sibile da parte del mezzo, « in dove » che è costantemente e preliminarmente tenuto sott'occhio dalla visione ambientale preveggente del commercio prendente cura.

«Nella prossimità di» non significa soltanto «nella direzione di », ma anche : nei dintorni di ciò che è nella direzione. Il posto, fissato attraverso la direzione e la lontananza (la vicinanza è solo un modo di quest'ultima), è già orientato secondo e dentro una prossimità. Solo se la prossimità è già stata scoperta, diviene possibile l'assegnazione e il rinvenimento dei posti di una totalità di mezzi ambientalmente prospettata. Questo orientamento della molteplicità di posti dell'utilizzabile fondato sulla prossimità, definisce l'ambientalità, l'essere-attorno-a-noi dell'ente intramondano che si incontra per primo. Il punto di partenza non è costituito da una molteplicità tridimensionale di posti possibili, occupata successivamente da cose semplicemente-presenti. Questa tridimensionalità dello spazio non è ancora emersa dalla spazialità dell'utilizzabile. Il « sopra » è « presso il soffitto », il « sotto » è « in terra », il « dietro » è « vicino alla porta». Tutti i «dove» sono scoperti in base alle direzioni e ai percorsi del commercio quotidiano e sono interpretati ad opera della visione ambientale preveggente; non sono quindi stabiliti e catalogati da parte di una considerazione misurante dello spazio.

Le prossimità non sono costituite dal sommarsi delle cose semplicemente-presenti-assieme, ma sono già sempre utilizzabili in ciascuno dei loro posti. I posti sono assegnati all'utilizzabile dalla visione ambientale preveggente o sono scoperti da essa. Tutto ciò che è utilizzabile in permanenza e di cui l'essere-nel-mondo tiene sempre conto nella sua visione ambientale preveggente ha per ciò stesso il suo posto. Il « dove » della sua utilizzabilità è tenuto in conto dal prendersi cura che lo orienta in base agli altri utilizzabili. Cosi il sole, la cui luce e il cui calore sono usati quotidianamente, riceve i suoi posti particolari dalla visione ambientale preveggente in funzione dell'uso di ciò che esso dona: il sorgere, il mezzogiorno, il tramonto, la mezzanotte. I posti di questo utilizzabile, che è costantemente tale nel suo mutare uniforme, divengono « indici » particolari delle prossimità da essi determinate. Queste prossimità regionali celesti, questi

« punti cardinali », non ancora forniti di un significato geografico, offrono anticipatamente l'« in dove » a particolari conformazioni di prossimità, articolabili in posti. La casa ha una facciata solatia e una in ombra. Da ciò dipende la distribuzione degli « ambienti » e, al loro interno, la « disposizione » dell'arredamento in base all'uso. Chiese e tombe sono disposte secondo il sorgere e il tramontare del sole, regioni della vita e della morte, da cui l'Esserci stesso è determinato nel mondo quanto alle possibilità di essere più proprie. Il prendersi cura proprio dell'Esserci (a cui, nel suo essere, ne va sempre di questo essere stesso) scopre preliminarmente le prossimità nelle quali esso trova la sua appagatività decisiva. Lo scoprimento preliminare delle prossimità è determinato coorginariamente dalla totalità di appagatività a cui l'utilizzabile è rimesso nel suo incontro con l'Esserci.

L'utilizzabilità preliminare, inerente alle singole prossimità, possiede il *carattere dell'intimità senza sorprese* in un senso ancor più originario dell'essere dell'utilizzabile. Tale utilizzabilità è constatata solo quando la visione ambientale preveggente è colta di sorpresa dall'utilizzabile che si presenta nei modi difettivi del prendersi cura. Quando non si trova qualcosa al *suo* posto, la prossimità ambientale si rende esplicitamente accessibile come tale. Lo spazio, che nell'essere-nel-mondo guidato dalla visione ambientale preveggente è scoperto come spazialità dell'insieme dei mezzi, è sempre proprio di un ente di cui costituisce il posto. Lo spazio puro è ancora nascosto. £ stato frantumato in posti. Tuttavia questa spazialità ha una sua unità attraverso la totalità di appagatività mondana dell'utilizzabile spaziale. Il « mondo-ambiente » non si insedia in uno spazio dato precedentemente; la sua mondità specifica articola, nella sua significatività, il complesso appagativo di ogni totalità concreta di posti assegnati dalla visione ambientale preveggente. I singoli mondi scoprono sempre la spazialità dello spazio che è proprio di ciascheduno di essi. L'incontro con l'utilizzabile nel suo spazio ambientale è possibile onticamente solo perché l'Esserci stesso è « spaziale » nel suo essere-nel-mondo.

J

§ 23 LA SPAZIALITÀ DELL'ESSERE-NEL-MONDO

È chiaro che la spazialità da noi attribuita all'*Esserci*, il suo « essere nello spazio », dev'essere intesa a partire dal modo di essere di questo ente. La spazialità dell'Esserci (che è assolutamente diversa dalla semplice-presenza) non può significare né la sua presenza in un luogo dello « spazio cosmico » né il suo essere utilizzabile in qualche posto. L'uno e l'altro sono modi spaziali dell'ente intramondano. L'Esserci è « nel » mondo nelle modalità del commercio che prende cura dell'ente che si incontra nel mondo. La spazialità dell'Esserci non sarà quindi possibile che sul fondamento del suo in-essere. Questa spazialità rivela i caratteri del *dis-allontanamento* e dell'*orientamento direttivo.*

Con l'espressione dis-allontanamento, quale modo di essere dell'Esserci nel suo essere-nel-mondo, non intendiamo né la lontananza né la distanza. Noi usiamo l'espressione disallontanamento in un senso attivo e transitivo. Essa significa una costituzione dell'essere dell'Esserci rispetto alla quale l'allontanamento puro e semplice di qualcosa, il porre lontano, non rappresenta che una modalità particolare. Dis-allontanamento *[Ent-fernung]* significa far scomparire la distanza *[Ferne]* cioè la lontananza di qualcosa, significa avvicinamento. L'Esserci è essenzialmente disallontanante e, in quanto è l'ente che è, lascia sempre che l'ente sia incontrato nella vicinanza. Il disallontanamento scopre la lontananza. Tanto la lontananza quanto la distanza sono determinazioni categoriali dell'ente non conforme all'Esserci. Viceversa il disallontanamento dev'esser inteso come un esistenziale. Solo perché l'ente è in generale scopribile da parte dell'Esserci nel suo esser-disallontanato, divengono accessibili le « lontananze » e le distanze fra un ente intramondano e l'altro. Due punti e, in generale, due cose non possono trovarsi in un rapporto di disallontanamento perché nessuno di questi due enti può, in conseguenza del suo modo di essere, esser tale da disallontanare. Fra di essi non c'è che una distanza, constatabile e misurabile solo in base al dis-allontanamento.

Il disallontanamento, innanzi tutto e per lo più, è un avvicinamento guidato dalla visione ambientale preveggente, un portare nella vicinanza, quale si ha nelle forme del procurarsi, dell'installare, del prendere in mano. Ma anche taluni modi di scoprire l'ente in forma puramente conoscitiva hanno il carattere dell'avvicinamento. L'*Esserci ha una tendenza essenziale alla vicinanza.* Tutte le forme di accelerazione della velocità a cui siamo oggi più o meno costretti, tendono a superare la lontananza. Con la « radio », ad esempio, l'Esserci attua oggi un disallontanamento del « mondo » non ancora ben chiaro nel suo significato esistenziale, ma da cui deriva un ampliamento del mondo-ambiente quotidiano.

Il disallontanamento non implica necessariamente la valutazione esplicita della lontananza di un utilizzabile dall'Esserci. La lontananza non vi è intesa come distanza. Quando la lontananza dev'essere valutata, lo è a partire dai disallontanamenti nei quali l'Esserci si mantiene quotidianamente. Dal punto di vista del calcolo queste valutazioni possono risultare imprecise e mutevoli, tuttavia posseggono una *determinatezza loro propria e* una comprensibilità generale. Diciamo: « Dista una passeggiata », « è lontano una fumata di pipa », « è a due passi ». Queste misure dimostrano che non c'è alcuna intenzione di « misurare » e che la lontananza valutata è propria di un ente a cui si accede sotto la guida della visione ambientale preveggente propria del prendersi cura. Anche quando ricorriamo a misure più esatte e diciamo: « Di qui a casa c'è una mezz'ora », si tratta sempre di una stima. « Una mezz'ora » non sono trenta minuti, ma una durata che non ha alcuna « lunghezza » nel senso dell'estensione quantitativa. Questa durata è. sempre stabilita in termini di « cure quotidiane ». Anche là dove sono note le distanze « ufficiali », la lontananza è sempre valutata, innanzi tutto dalla visione ambientale preveggente. Poiché l'ente che queste valutazioni dis-allontanano è sempre un utilizzabile, esso conserva sempre il suo carattere intramondano specifico. Ne consegue inoltre che i percorsi che ci conducono verso l'ente disallontanato, hanno di volta in volta una lunghezza diversa. L'utilizzabile del mondo-ambiente non è mai una semplice-presenza contemplata da un misuratore eterno, libe-

ratosi dalla struttura dell'Esserci, ma si offre allo sguardo ambientale preveggente del prendersi cura quotidiano dell'Esserci. L'Esserci che percorre le sue strade non è una cosa corporea semplicemente presente che effettua misurazioni; l'Esserci « non divora chilometri»; avvicinamento e disallontanamento rispondono sempre a un modo di essere caratterizzato dal prendersi cura di ciò che è avvicinato e dis-allontanato. Un percorso « obiettivamente » più lungo può essere più corto di un altro « obiettivamente » più corto, se questo è, ad esempio, « molto arduo » e appare interminabile. Solo *in questo modo di « apparire » il mondo reale risulta effettivamente utilizzabile*, Le distanze oggettive fra le cose semplicemente-presenti non si identificano con la lontananza e la vicinanza dell'utilizzabile intramondano. Anche quando esse sono conosciute con esattezza, restano sempre un sapere cieco ed estraneo alla funzione di avvicinamento del mondo-ambiente proprio dello scoprire che caratterizza la visione ambientale preveggente. Questo sapere è utile solo a un ente che si prende cura di un mondo di cui « gli importa » e che, quindi, non sta semplicemente a misurare le distanze.

Per effetto del privilegiamento anticipato della « natura » e delle distanze « oggettivamente » misurate, si tende a considerare queste valutazioni e questa maniera di intendere la lontananza come qualcosa di « soggettivo ». Ma in tal caso si tratta di una « soggettività » che scopre ciò che forse vi è di più reale nella « realtà » del mondo e che non ha quindi nulla a che fare con l'arbitrio « soggettivo » o con le « opinioni » soggettive circa un ente che diversamente esiste « in sé ». *Il dis-allontanamento, proprio della visione ambientale preveggente della quotidianità dell'Esserci scopre l'essere-in-sé del « vero mondo », dell'ente presso il quale l'Esserci, in quanto esistente, è già da sempre.*

L'interpretazione che vede nella distanza misurata l'aspetto primario ed esclusivo della lontananza nasconde la spazialità originaria dell'in-essere. Ciò che è « più vicino » all'Esserci non è affatto ciò che ha la minor distanza « da esso ». Il « più vicino » è ciò che è disallontanato dalla portata media dei nostri apparati percettivi, visivi e prensili. Solo perché l'Esserci è essenzialmente spaziale nel modo del dis-allon-

tanamento, il suo commercio si mantiene costantemente in un « mondo-ambiente », disallontanato dall'Esserci entro confini variabili; ed è per questo che, innanzi tutto, dirigiamo l'udito e la vista al di là di ciò che è « più vicino » secondo la distanza misurata. Vista e udito sono sensi del « lontano » non a causa della loro portata, ma perchè l'Esserci si mantiene prevalentemente in essi in quanto disallontanante. Ad esempio, per chi porta gli occhiali, i quali, quanto alla distanza misurata, gli sono così vicini che gli stanno « sul naso », questo mezzo d'uso è ambientalmente più lontano del quadro appeso alla parete di fronte. Questo mezzo è cosi poco vicino da non essere, sovente, neppure percepito. Il mezzo per vedere o quello per udire (ad esempio, il ricevitore telefonico) ha il carattere della non-sorpresa, che vedemmo esser proprio di tutto ciò che è innanzi tutto utilizzabile. Lo stesso dicasi per la strada, il mezzo per camminare. Camminando essa è calpestata a ogni passo, ed è apparentemente il più vicino e il più reale degli utilizzabili a nostra disposizione; in certo modo essa scivola sotto una parte del nostro corpo, sotto le suole delle scarpe. E tuttavia essa è di gran lunga più lontana dell'amico che ci viene incontro « per strada » alla « distanza » di venti passi. È il prendersi cura della visione ambientale che decide sulla lontananza e sulla vicinanza di ciò che è innanzi tutto utilizzabile nel mondo-ambiente. L'ente presso cui il prendersi cura si sofferma di preferenza è per ciò stesso il più vicino e regola come tale il disallontanamento.

Quando, nel prendersi cura, l'Esserci porta qualcosa vicino a sé, ciò non importa il trasferimento di questo oggetto nel luogo dello spazio che ha la minor distanza possibile dal suo corpo. Vicino a sé significa: nell'àmbito di ciò che è innanzi tutto utilizzabile a partire dalla visione ambientale preveggente.

L'avvicinamento non muove da un io-cosa fornito di corpo, ma dall'essere-nel-mondo prendente cura di ciò che lo circonda innanzi tutto. La spazialità dell'Esserci non è quindi determinabile mediante la determinazione di un luogo in cui una cosa-corpo sarebbe semplicemente-presente. Certo, diciamo che anche l'Esserci occupa sempre un posto. Ma questo « occupare » è fondamentalmente diverso dall'esser

utilizzabile in un posto all'interno di una prossimità. L'occupare un posto da parte dell'Esserci dev'essere inteso come disallontanamento dell'utilizzabile ambientale in una prossimità prescoperta dalla visione ambientale preveggente. L'Esserci comprende il suo « qui » a partire dal « là » del mondo ambiente. Il « qui » non significa il « dove » di una semplice-presenza ma il « presso-che » di un dis-allontanante esser-presso... in una col dis-allontanare stesso. In conseguenza della sua spazialità, l'Esserci non è mai innanzi tutto « qui », bensì in quel « là » a partire dal quale esso perviene al suo « qui », e ciò, di nuovo, soltanto in quanto esso interpreta il suo esser-prendente-cura di... a partire da ciò che « là » è utilizzabile. Tutto ciò si fa completamente chiaro se si considera una caratteristica fenomenica della struttura del dis-allontanamento proprio dell'in-essere.

L'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene essenzialmente nel dis-allontanamento. Questo dis-allontanamento, e le relative lontananze, *non* possono essere *incrociate* dall'Esserci. Certamente la lontananza di un utilizzabile dall'Esserci può esser vista come distanza quando sia determinata in relazione a una cosa pensata come semplicemente-presente nel posto che l'Esserci occupava precedentemente. Il « fra » della distanza può essere successivamente percorso dall'Esserci, solo però alla condizione che la distanza stessa divenga per l'esserci qualcosa di disallontanato.

L'Esserci non ha però incrociato il suo disallontanare, ma se l'è piuttosto portato seco; e ciò *perché esso è disallontanante, cioè spaziale, nella sua stessa essenza.* L'Esserci non può spostarsi all'interno dei suoi disallontanamenti, può solo cambiarli. L'esserci è spaziale nella forma dello scoprimento ambientale dello spazio, e ciò in quanto si rapporta costantemente all'ente che si incontra in questa spazialità disallontanandolo.

L'Esserci in quanto in-essere dis-allontanante, ha anche il carattere dell'*orientamento-direttivo.* Ogni avvicinamento ha già delineato preliminarmente una direzione nella prossimità, lungo la quale il dis-allontanato si avvicina e risulta cosi determinabile nel suo posto. Il prendersi cura ambientalmente preveggente è un dis-allontanamento per orientamenti direttivi. In questo prendersi cura, cioè nell'essere-nel-mondo

proprio dell'Esserci, è già implicito il bisogno di « segni ». Questo mezzo assolve il compito di un'indicazione espressa e comoda delle direzioni. Esso mantiene esplicitamente aperte le prossimità utilizzate dalla visione ambientale preveggente: il «verso-dove» del collocare, dell'andare, del portare, dell'andare a prendere. Da che l'Esserci *è*, esso, in quanto disallontanante e delineante orientamenti-direttivi, ha già sempre scoperto una prossimità. Tanto l'orientamento· direttivo quanto il dis-allontanamento, essendo modi di essere-nel-mondo sono guidati preliminarmente *dalla visione ambientale* preveggente propria del prendersi cura.

Dall'orientamento direttivo derivano le direzioni fisse di destra e di sinistra. L'orientamento direttivo è costantemente connesso all'Esserci né più né meno del dis-allontanamento. È in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua « corporeità », spazializzazione che porta con sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare. Perciò l'utilizzabile costruito per il nostro corpo, ad esempio un paio di guanti, dovendo partecipare al movimento delle mani, deve essere orientato secondo le direzioni di destra e di sinistra. Un arnese, invece, che è tenuto in mano e maneggiato, non prende parte al movimento specificamente « manuale » della mano stessa. Perciò i martelli, pur essendo maneggiati dalle mani, non sono costruiti secondo l'uso della destra e della sinistra.

Resta ancora da osservare che l'orientamento-direttivo, proprio del dis-allontanamento, si fonda nell'essere-nel-mondo. Sinistra e destra non sono qualcosa di « soggettivo », di fondato su un senso particolare del soggetto, ma sono direzioni dell'orientamento-direttìvo dentro un mondo già in uso. « Mediante il semplice senso della diversità dei miei due lati »[22] non potrei mai orientarmi in un mondo. Un soggetto fornito di tale « semplice senso » è un ente del tutto artificiale che presuppone l'oblio della costituzione reale del soggetto e quindi del fatto che l'Esserci, a cui dovrebbe riferirsi questo « semplice senso», è già sempre e *non può non esser sempre* in un mondo per potervisi orientare. E ciò risulta proprio dall'esempio che Kant fa per chiarire il feno-

meno dell'orientamento.

Supponiamo di entrare in una stanza nota ma oscura, e supponiamo che, durante la mia assenza, essa sia stata messa in subbuglio, in modo che tutto ciò che prima era a destra si trovi ora a sinistra. Per orientarmi non mi servirà a nulla il « semplice senso della diversità » dei miei due lati finché non avrò riconosciuto un determinato oggetto, del quale Kant dice, di passaggio, che « ne ho impresso il luogo nella memoria ». Ma tutto ciò sta a significare che io non posso orientarmi se non per effetto e sul fondamento di un esser-presso un mondo che mi è « noto ». La disposizione dell'insieme dei mezzi che costituiscono un mondo deve essere preliminarmente nota all'Esserci. Che io sia già sempre in un mondo, è non meno costitutivo della possibilità dell'orientamento del senso di destra e di sinistra. Il fatto che questa costituzione dell'essere dell'Esserci sia ovvia non ci autorizza a sopprimere il ruolo ontologico costitutivo. Kant, certo, non lo sopprime, come del resto nessun'altra interpretazione dell'Esserci. Ma il ricorso abituale a questa costituzione non esonera da una sua esplicazione ontologica adeguata, anzi la esige. La dottrina psicologica secondo cui l'io deve aver conservato qualcosa « nella memoria » presuppone, in realtà, la costituzione esistenziale dell'essere-nel-mondo. Poiché Kant non si rese conto di questa struttura, si lasciò sfuggire anche la struttura complessa che sta alla base dell'orientamento possibile. L'orientamento secondo la destra e la sinistra presuppone l'orientamento-direttivo dell'Esserci in generale, che, a sua volta, è condeterminato dall'essere-nel-mondo. Kant non si propose di certo una interpretazione tematica dell'orientamento. Egli volle semplicemente dimostrare che ogni orientamento richiede un « principio soggettivo ».

« Soggettivo », qui, significa a priori. L'a priori dell'orientamento a destra e a sinistra si fonda in realtà sull'a priori « soggettivo » dell'essere-nel-mondo, il quale, però, non ha nulla a che fare con le determinazioni di un soggetto senza mondo.

Dis-allontanamento e orientamento-direttivo, in quanto caratteri costitutivi dell'in-essere, determinano quella spazialità che l'Esserci, prendendo cura e preveggendo ambientalmente, ha-da-essere scoprendo lo

spazio intramondano. Questa analisi della spazialità dell'utilizzabile intramondano e della spazialità dell'essere-nel-mondo fornisce i presupposti per il chiarimento della spazialità del mondo e per l'impostazione del problema ontologico dello spazio.

§ 24 LA SPAZIALITÀ DELL'ESSERCI E LO SPAZIO

L'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, ha già sempre scoperto un « mondo ». Questa scoperta, fondata sulla mondità del mondo, venne caratterizzata come remissione dell'ente a una totalità di appagatività. Il lasciar appagare rimettente, si realizza nella forma dell'autorimando preveggente, che, a sua volta, si fonda nella comprensione preliminare della significatività. Ora si è.visto che l'essere-nel-mondo è spaziale. Soltanto perché l'Esserci è spaziale nella forma del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo, è possibile incontrare l'ente intramondano nella sua spazialità. La remissione di una totalità di appagatività è cooriginariamente un dis-allontanante ed orientante lasciar appagare presso una prossimità ambientale, cioè una remissione dell'appartenenza spaziale dell'utilizzabile. La significatività, con cui l'Esserci è intimo in quanto in-essere prendente cura, costituisce la con-apertura essenziale dello spazio.

Lo spazio così aperto con la mondità del mondo non ha nulla a che fare col molteplice tridimensionale. In questa apertura immediata, lo spazio resta del tutto nascosto come puro « in cui » dell'ordinamento metrico dei rapporti luogo. Ciò rispetto a cui lo spazio è scoperto originariamente dall'Esserci è già stato identificato nel fenomeno della prossimità. Con essa intendiamo l'« in-dove » dell'appartenenza possibile di un complesso dei mezzi utilizzabili, che deve poter essere incontrato secondo l'orientamento e il disallontanamento, cioè in un posto. L'appartenenza si determina in base alla significatività costitutiva del mondo; essa articola, all'interno dell'« in-dove » possibile, il « verso-qui » e il « verso-là ». L'« in-dove » è delineato in generale attraverso una totalità di rimandi fondata nell'« in-vista-di-cui » proprio del prendersi cura, totalità di rimandi entro la quale ha luogo

il rinvio alla remissione che lascia appagare. *Con* ciò che si incontra come utilizzabile ha sempre luogo un'appagatività ambientale. Della totalità di appagatività, che costituisce l'essere dell'utilizzabile intramondano, fa sempre parte l'appagatività spaziale inerente alla prossimità. Su questa base l'utilizzabile risulta scopribile e determinabile secondo forme e direzioni. È sempre in base alla trasparenza possibile della visione ambientale preveggente e prendente cura che per l'essere effettivo dell'Esserci l'utilizzabile intramondano viene ad essere disallontanato e orientato.

Il lasciar-venir-incontro (l'ente intramondano), costitutivo dell'essere-nel-mondo, è un « far posto ». Questo « far posto », che chiamiamo anche *ordinare-nello-spazio*, è la remissione dell'utilizzabile alla sua spazialità. Questo ordinare-nello-spazio, in quanto progettazione e scoperta di una totalità possibile di posti in base all'appagatività, rende possibili i singoli orientamenti di fatto. L'Esserci, in quanto prendersi cura del mondo sulla scorta della visione ambientale preveggente, può porre, riporre e « disporre nello spazio » solo perché fa parte del suo essere-nel-mondo l'ordinare-nello-spazio, inteso come esistenziale. Ma né la prossimità preliminarmente scoperta, né, in generale, la spazialità effettiva, sono conosciute esplicitamente come tali. La spazialità è in sé partecipe della non-sorpresa dell'utilizzabile, nel prendersi cura del quale sorge la visione ambientale preveggente a cui la spazialità si rivela. L'essere-nel-mondo scopre lo spazio innanzi tutto in questa spazialità. Ed è in base alla spazialità così scoperta che lo spazio è accessibile al conoscere.

Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. È piuttosto lo spazio ad essere « nel » mondo, perché l'essere-nel-mondo, costitutivo dell'Esserci, ha già sempre aperto lo spazio. Lo spazio non è nel soggetto, né il soggetto considera il mondo « come se » fosse in uno spazio; la verità è che il « soggetto », autenticamente inteso nella sua ontologicità, l'Esserci, è in se stesso spaziale. Ed è appunto perché l'Esserci è spaziale in questo senso, che lo spazio si manifesta a priori. « A priori » non significa qui l'appartenenza originaria dello spazio a un soggetto che, dapprima senza mondo, proietterebbe poi fuori di sé lo spazio. Qui apriorità significa: preliminarità dell'in-

contro dello spazio (come prossimità) in ogni incontro intramondano dell'utilizzabile.

La spazialità di ciò che innanzi tutto si incontra nella visione ambientale preveggente, può divenire il tema della visione stessa e l'oggetto di calcoli e misurazioni, come avviene nell'edilizia e nell'agrimensura. In questa tematizzazione della spazialità ambientale, in cui la visione ambientale preveggente è ancora predominante, lo spazio, in certo modo, è già colto in se stesso. Lo spazio che così si manifesta può essere considerato in astratto solo a prezzo dell'abbandono di quella che si è finora rivelata come l'unica via di accesso possibile allo spazio, e cioè il calcolo preveggente ambientale. L'« intuizione formale » dello spazio scopre le possibilità pure delle relazioni spaziali. La scoperta dello spazio omogeneo puro ha luogo per gradi, andando dalla morfologia pura delle forme spaziali alla *analysis situs* e alla scienza metrica pura dello spazio. Ma questo insieme di problemi va al di là della nostra ricerca.[23] Qui si doveva solo individuare ontologicamente il terreno fenomenico su cui hanno luogo la scoperta tematica e l'elaborazione concettuale dello spazio puro.

La considerazione dello spazio svincolata dalla visione ambientale e semplicemente teorica, neutralizza la prossimità in dimensioni pure. I posti e la totalità dei posti dei mezzi utilizzabili, stabiliti in base alla visione ambientale preveggente, si risolvono in una molteplicità di luoghi indifferentemente adatti a qualsiasi cosa. La spazialità dell'utilizzabile intramondano perde così il suo carattere di appagatività. Il mondo si spoglia della sua ambientalità e il mondo-ambiente diviene mondo-naturale. Il « mondo », come totalità di mezzi utilizzabili, viene spazializzato in un insieme di cose semplicemente presenti ed estese. Lo spazio omogeneo naturale può manifestarsi solo per effetto di un modo di scoprire l'ente che importi una *demondificazione* deliberata della conformità al mondo propria dell'utilizzabile.

Per l'Esserci è già sempre preliminarmente disponibile uno spazio e lo è nella forma che esso, sia pur non tematicamente, ha già sempre scoperto nel suo essere-nel-mondo. Viceversa resta ancora nascosto lo spazio in se stesso per quanto concerne la possibilità in esso implicita della spazialità pura di qualcosa.

Che lo spazio *si manifesti essenzialmente in un mondo*, non decide ancora nulla quanto al suo modo di essere. Ciò non richiede affatto che lo spazio abbia il modo di essere dell'utilizzabile spaziale o quello della semplice-presenza. L'essere dello spazio non ha neppure il modo di essere dell'Esserci. Dal fatto che l'essere dello spazio non può essere concepito in base all'essere della *res extensa*, non deriva né la necessità ontologica di determinarlo come « fenomeno » di questa *res* (da cui non potrebbe esser distinto nel suo essere), né la possibilità di equiparare l'essere dello spazio a quello della *res cogitans*, e quindi di pensarlo come semplicemente « soggettivo ». E ciò a prescindere dalle difficoltà connesse *all'essere* di un soggetto di questo genere.

Le difficoltà in cui ancora oggi si dibatte l'interpretazione dell'essere dello spazio dipendono non tanto da un'insufficiente conoscenza oggettiva dello spazio in se stesso quanto dalla mancanza di una visione chiara delle possibilità dell'essere in generale e di una interpretazione ontologico-concettuale di esse. Il decisivo per la comprensione del problema ontologico dello spazio è di liberare il problema dell'essere dello spazio dalle strettoie che gli sono imposte dalle concezioni dell'essere casuali e per lo più rozze, e di portare la problematica dell'essere dello spazio sul piano del fenomeno stesso, esaminando le diverse spazialità fenomeniche nel senso del chiarimento delle possibilità dell'essere in generale.

Il fenomeno dello spazio non costituisce né l'unica determinazione dell'essere dell'ente intramondano né la primaria, rispetto ad altre possibili. E tanto meno esso fa tutt'uno col fenomeno del mondo. Lo spazio può esser compreso solo in riferimento al mondo. Non soltanto lo spazio non può essere raggiunto che attraverso una demondificazione del mondo-ambiente, ma la spazialità è scopribile soltanto sul fondamento del mondo, sicché lo spazio viene a *con*-costituire il mondo, e ciò in conseguenza della spazialità essenziale dell'Esserci quale determinazione della sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo.

CAPITOLO QUARTO

L’ESSERE-NEL-MONDO
COME CON-ESSERE
ED ESSER-SE-STESSO
IL » S I «

L’analisi della mondità tenne sempre d’occhio l’intero fenomeno dell’essere-nel-mondo, senza tuttavia che tutti i suoi momenti costitutivi fossero illuminati con la stessa intensità del fenomeno del mondo. L’interpretazione ontologica del mondo è stata condotta attraverso quella dell’utilizzabile intramondano perché l’Esserci, nella sua quotidianità (ed è come tale che noi lo stiamo esaminando) non soltanto è, in generale, in un mondo, ma si rapporta al mondo in un modo di essere particolare e predominante. Innanzi tutto e per lo più, l’Esserci è assorbito dal suo mondo. Questa immedesimazione col mondo e l’in-essere su cui si fonda, determinano l’essenza del fenomeno relativo alla domanda: « *Chi* è colui che è nella quotidianità dell’Esserci? » Tutte le strutture dell’essere dell’Esserci, e quindi anche il fenomeno che viene in questione col problema del Chi, sono modi del suo essere. Il loro carattere ontologico è di natura esistenziale. Perciò occorre, prima di tutto, procedere a una giusta impostazione del problema e alla esatta determinazione della via per la quale deve essere scoperta questa nuova regione fenomenica, la quotidianità dell’Esserci. L’esame del fenomeno mediante il quale è possibile rispondere al problema del Chi, conduce a strutture dell’Esserci che sono cooriginarie all’essere-nel-mondo: il *con-essere* ed il *con-Esserci.* In esse si fonda un modo di essere-se-stesso quotidiano la cui illuminazione chiarificherà ciò che possiamo chiamare il « soggetto » della quotidianità, il *Si.* Il capitolo sul « Chi » dell’Esserci quotidiano ha perciò la seguente suddivisione: 1) impostazione del problema esistenziale del Chi dell’Esserci (§ 25); 2) il con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano (§ 26); 3) l'esser-se-stesso quotidiano e il Si (§ 27).

§ 25 IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA ESISTENZIALE DEL CHI DELL'ESSERCI

La risposta alla domanda intorno al Chi sia questo ente (l'Esserci), fu già data apparentemente con l'indicazione formale delle determinazioni fondamentali dell'Esserci (§ 9). L'Esserci è quell'ente che io stesso sempre sono, l'esser-sempre-mio. Questa determinazione *mostra* una costituzione *ontologica*, ma nulla più. Essa contiene anche il riconoscimento *ontico*, ancora grezzo, che questo ente è sempre un io e non qualcos'altro. Alla domanda intorno al Chi risponde sempre l'io stesso, il « soggetto », il « se-Stesso ». Il Chi è ciò che si mantiene identico nel mutare dei comportamenti e delle esperienze vissute, benché si rapporti a questo molteplice. Ontologicamente noi tendiamo ad intenderlo come ciò che, in una regione chiusa e per essa, è già sempre e costantemente presente, come ciò che sta sotto in un senso preminente, cioè come *subjectum*. Tale *subjectum*, permanendo lo stesso nelle successive modificazioni, ha il carattere del *se-Stesso*. Anche quando si rifiuta la sostanza-anima, l'esser-cosa della coscienza e il carattere di oggetto della persona, si può tuttavia continuare ad interpretare ontologicamente il soggetto come qual-' cosa il cui essere, lo si dica o no, conserva il significato della semplice-presenza. La sostanzialità è il modello ontologico per la definizione dell'ente che risponde al problema del Chi. In ogni caso l'indeterminatezza del suo essere porta con sé implicitamente l'assunzione di questo significato. Ma la semplice-presenza è il modo di essere dell'ente non conforme all'Esserci.

L'evidenza ontica dell'affermazione che io sono ciò che l'Esserci sempre è, non è in grado di valere come guida sicura dell'interpretazione ontologica dell'ente così « dato ». Rimane infatti problematico perfino il fatto se il contenuto ontico dell'affermazione in esame adegui la realtà fenomenica dell'Esserci quotidiano. Potrebbe anche darsi che io stesso *non* sia sempre il Chi dell'Esserci quotidiano.

Se la chiarificazione fenomenica che muove dal modo di essere dell'ente stesso per raggiungere i suoi

princìpi ontico-ontologici deve mantenere il primato anche di fronte a soluzioni ovvie e da tempo abituali e ai problemi che ne derivano, occorre che l'interpretazione fenomenologica dell'Esserci relativa alla ricerca che stiamo per condurre sia assicurata contro ogni deviazione dalla problematica autentica.

Ma non si violano le regole di ogni metodologia rigorosa quando l'impostazione di una problematica non si attiene ai dati evidenti del campo tematico? Che c'è di più indubitabile della datità dell'io? E questa datità non implica forse, in vista della sua elaborazione originaria, l'esclusione preliminare di qualsiasi «dato» d'altro genere: non solo della sussistenza del « mondo », ma anche dell'essere di altri « io »? Può darsi che ciò che è dato in questo genere di « dare », cioè la percezione semplice, formale e riflessiva dell'io, sia evidente. Questo procedimento apre anche l'accesso a una problematica filosofica autonoma che trova il suo significato fondamentale e delimitante nella « fenomenologia formale della coscienza ». Nel quadro dell'analitica esistenziale dell'Esserci effettivo, sorge il problema se la suddetta datità dell'io riveli l'Esserci nella sua quotidianità, ammesso che, in generale, lo riveli. È veramente evidente a priori che l'accesso all'Esserci debba essere una riflessione puramente percettiva sull'io degli atti? E se questo modo di « darsi a se stesso » dell'Esserci costituisse uno sviamento dell'analitica esistenziale radicato nello stesso essere dell'Esserci? Forse l'Esserci risponde sempre alle interrogazioni più intime di se stesso in questo modo: « Io sono questo»; ma se ciò avvenisse più ostentatamente proprio quando « non » è questo ente? E se la costituzione dell'Esserci, che è sempre mio, fosse il fondamento del fatto che l'Esserci innanzi tutto e per lo più, *non è se stesso?* E se l'analitica esistenziale, fondandosi sulla detta datità dell'io, cadesse in certo modo in una trappola tesagli dall'Esserci e dalla sua autointerpretazione abituale? E se si dovesse riconoscere che l'orizzonte ontologico della determinazione di ciò che è accessibile come dato semplice, resta fondamentalmente indeterminato? Si ha un bel ripetere (con diritto, sul piano ontico) che, questo ente, « io » lo sono. Ma se l'analitica ontologica vuol fare uso di affermazioni come questa, deve assumerle con riserve di fondo. L'« io » può esser

concepito solo nel senso di un *indicatore formale e* neutro di qualcosa che, nella sua connessione d'essere fenomenico concreto, può rivelarsi come l'« opposto » di ciò che sembrava. Di conseguenza, « non io » non significa affatto qualcosa come un ente che si sottragga alla « iità », ma indica invece un determinato modo di essere dell'« io » stesso, quale può essere la perdita di sé.

L'interpretazione positiva dell'Esserci finora data vieta di partire dalla datità formale dell'io se si vuol giungere a una soluzione fenomenicamente adeguata del problema del Chi. L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non « è » dato innanzi tutto, e non è mai dato, un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzi tutto, un io isolato, senza gli altri.[1] La constatazione fenomenica che, nell'essere-nel-mondo, gli « altri » *ci sono sempre qui con*, non ci può autorizzare a ritenere ovvia la struttura *ontologica* di questo « dato » e a considerare la ricerca relativa come superflua. Il problema è invece proprio quello di rendere fenomenicamente trasparente il modo di questo con-Esserci nella quotidianità immediata e interpretarlo in modo ontologicamente adeguato.

Come l'ovvietà ontica dell'essere-in-sé dell'ente intramondano conduce all'ammissione erronea dell'ovvietà ontologica del senso di questo essere e fa dimenticare il fenomeno del mondo, così l'ovvietà ontica dell'esser-sempre-mio dell'Esserci comporta la possibilità del travisamento della problematica ontologica correlativa. *Innanzi tutto*, il Chi dell'Esserci non solo è un problema *sul piano ontologico*, ma anche *onticamente* è qualcosa di nascosto.

Si dovrà allora concludere che l'esame analitico-esistenziale del problema del Chi è privo di filo conduttore? No certo. Tra i chiarimenti formali finora dati (§ 9 *e §* 12) sulla costituzione dell'essere dell'Esserci, possono svolgere questa funzione non tanto quelli finora esaminati, quanto quelli derivanti dal principio che l'« essenza » dell'Esserci si fonda nella sua esistenza. *Se l'« io » è una determinazione essenziale dell"Esserci, deve essere interpretato esistenzialmente.* La domanda sul Chi deve trovare risposta nella delucidazione fenomenica di un determinato modo di essere dell'Esserci. Se l'Esserci è se stesso sol-

tanto *esistendo*, la stabilità e la possibile « instabilità » del se-stesso richiederanno un'analisi di carattere ontologico-esistenziale quale unica via d'accesso adeguata alla corrispondente problematica.

L'affermazione che il se stesso è costituito « soltanto » da un modo di essere dell'Esserci, può far credere che si perda cosi il « nocciolo » genuino dell'Esserci. Ma questo timore nasce dalla convinzione, da cui abbiamo già messo in guardia, che l'ente in questione abbia il modo di essere della semplice-presenza, convinzione che continua a operare anche quando ci si astiene dall'interpretazione dell'Esserci come cosa corporea. La *sostanza* dell'uomo non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma l'*esistenza*.

§ 26 IL CON-ESSERCI DEGLI ALTRI E IL CON-ESSERE QUOTIDIANO

La risposta al problema intorno al Chi dell'Esserci quotidiano deve risultare dall'analisi *del* modo di essere in cui l'Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più. La ricerca deve fondarsi sull'essere-nel-mondo, cioè su quella costituzione fondamentale dell'Esserci a cui si riconduce ogni suo modo di essere. Se fu detto a ragione che, nel corso dell'esplicazione del mondo, erano tenuti presenti anche i restanti momenti strutturali dell'essere-nel-mondo, la risposta al Chi dev'essere stata in qualche modo già preparata.

La «descrizione » del mondo-ambiente immediato, ad esempio del mondo di attività di un artigiano, ha mostrato che, unitamente ai mezzi impiegati nel lavoro, sono « con-incontrati » gli altri Esserci a cui l'« opera » è destinata. Nel modo di essere dell'opera come utilizzabile, cioè nella sua appagatività, è implicito un rimando essenziale a un utilizzatore possibile, rispetto al quale deve essere fatta « su misura ». Anche nel materiale impiegato, il fabbricante o il « fornitore » si annunciano come gente che « serve » bene o male i propri clienti. Il campo su cui camminiamo appartiene a qualcuno e appare più o meno ben tenuto dal suo coltivatore; il libro che leggo è stato comprato presso... donato da... e così via. Il battello ancorato alla riva rimanda in quanto tale a un conoscente che sta per fare una gita; ma anche come

« battello sconosciuto » manifesta gli altri. Gli altri che si « incontrano » entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani, non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzi tutto semplicemente-presenti. Al contrario, queste « cose » si incontrano a partire da un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli altri; mondo, questo, che è anche, fin da principio, il mio. La nostra indagine si è limitata finora all'esame di ciò che si incontra nel mondo come mezzo utilizzabile o quale natura semplicemente-presente, cioè all'esame dell'ente caratterizzato dalla difformità dall'Esserci. Questa limitazione, non solo era necessaria al fine della semplicità espositiva, ma, prima di tutto, perché il modo di essere dell'Esserci che si incontra nel mondo è diverso dall'utilizzabile e dalla semplice-presenza. Il mondo dell'Esserci comporta dunque un ente che non soltanto è, in linea generale, diverso dai mezzi e dalle cose, ma che, conformemente al suo modo di essere *(in quanto Esserci)*, è « nel » mondo nel modo di essere dell'essere-nel-mondo e come tale è incontrato nel mondo. Questo ente non è né un utilizzabile né una semplice-presenza, ma è *così com'è* l'Esserci che lo comprende: *anch'esso ci* è *con*. Se si volesse quindi identificare il mondo in generale con l'ente intramondano si dovrebbe dire che il « mondo » è anche Esserci.

La caratterizzazione dell'incontro con gli *altri* non potrà così che prendere di nuovo le mosse dall'Esserci sempre di *qualcuno.* Ma, in tal caso, non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'« io », per tentare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri? Per ovviare a questa erronea interpretazione, è necessario chiarire il senso in cui qui si parla di « altri ». « Gli altri », in questo caso, non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esser-ci con essi, non ha il carattere ontologico di un esser-semplicemente-presente-« con » dentro un mondo. Il « con » è un « con » conforme all'Esserci e l'« anche » esprime l'identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggente ambientalmente. « Con » e « anche » sono da intendersi *esistenzialmente*, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-

mondo « con », il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*.

Gli altri non sono incontrati nel corso di un conoscere riposante sulla distinzione preliminare di sé, come soggetto innanzi tutto semplicemente-presente, dai restanti soggetti, essi pure semplicemente-presenti; non quindi in un'intuizione preliminare di sé, quale fondamento della contrapposizione agli altri. Gli altri si incontrano a partire dal *mondo* in cui l'Esserci prendente cura e preveggente ambientalmente si mantiene essenzialmente. Contro le facili « spiegazioni » teoretiche della semplice-presenza degli altri, è necessario tener fermo il dato fenomenico già rilevato che rincontro con gli altri ha luogo nell'*ambientalità* mondana. Il modo primario ed elementare in cui si incontra l'Esserci nel mondo, è cosi originario che anche il *proprio* Esserci è *innanzi tutto* « scopribile » per l'Esserci solo se non *tiene conto di*, cioè non « vede » ancora, « esperienze vissute » o « centri di atti ». L'Esserci trova « se stesso » innanzi tutto in *ciò* che sta facendo, in ciò di cui ha bisogno, in ciò che si aspetta, cioè nell'utilizzabile intramondano di cui *si prende cura innanzi tutto*.

E anche quando l'Esserci designa esplicitamente se stesso come io-qui, questa determinazione spaziale della persona dev'essere intesa a partire dalla spazialità esistenziale dell'Esserci. Durante l'interpretazione di questa spazialità (§ 23), abbiamo già osservato che l'« io-qui » non significa il luogo particolare di una cosa-io, ma l'autocomprensione dell'Esserci come in-essere a partire dal « là » del mondo utilizzabile in cui l'Esserci si mantiene in quanto *prendersi cura*.

W. von Humboldt[2] ha richiamato l'attenzione sulle lingue in cui l'« io » si esprime col « qui », il « tu » col « lì », l'« egli » col « là »; in cui, quindi, in linguaggio grammaticale, i pronomi personali sono resi con avverbi di luogo. È controverso se il significato originario delle locuzioni di luogo sia avverbiale o pronominale. La controversia cade nel nulla quando si osservi che gli avverbi di luogo si riferiscono all'io in quanto Esserci. Il « qui », il « là » e il « lì » non sono primariamente determinazioni spaziali di un ente intramondano semplicemente-presente in un luogo,

ma caratteri della spazialità originaria dell'Esserci; hanno quindi un significato originario esistenziale, non categoriale. Ma ciò non significa che siano pronomi; il loro significato è infatti anteriore alla distinzione di avverbi di luogo e pronomi personali; il significato autenticamente spazio-esistenziale di queste espressioni documenta come un'interpretazione dell'Esserci non fuorviata da speculazioni, concepisca immediatamente l'Esserci nella sua « spazialità », cioè nel suo disallontanante ed orientante « esser presso » il mondo di cui ci si prende cura. Nel « qui », l'Esserci immedesimato col suo mondo non si volge verso se stesso, ma, prescindendo da sé, si rivolge al « là » di un'utilizzabile ambientalmente considerato, e coglie quindi *se stesso* nella propria spazialità esistenziale. Innanzi tutto e per lo più, l'Esserci si comprende a partire dal suo mondo e il con-Esserci degli altri è incontrato, in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano. Ma anche quando gli altri divengono, per così dire, tematici nel loro Esserci, non sono mai incontrati come persone-cosa semplicemente-presenti; noi ci incontriamo con essi « al lavoro », cioè, in primo luogo, nel loro essere-nel-mondo. Anche se ci limitiamo a guardare gli altri mentre « fanno niente », essi non ci appaiono come cose umane semplicemente-presenti, perché il « far niente » è un modo di essere esistenziale, consistente nel soffermarsi presso tutto e presso nulla, senza prenderne cura e senza previsione ambientale. L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo.

Ma l'espressione « Esserci » non sta forse a significare che questo ente è « innanzi tutto » nella non-relazione agli altri e che solo accidentalmente può anche essere « con » gli altri? Non bisogna dimenticare che noi usiamo il termine con-Esserci per designare *quell'*essere rispetto a cui gli altri sono abbandonati nel mondo. Questo con-Esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente con-essere. L'enunciato fenomenologico che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha un senso ontologico-esistenziale. Esso non intende stabilire onticamente che io, in linea di fatto, non sono solo nella mia semplice-presenza, ma che ci sono anche degli altri simili a me. Se l'affermazione che

l’essere-nel-mondo dell’Esserci è costituito essenzialmente dal con-essere dovesse significare qualcosa di simile, il con-essere non sarebbe una determinazione esistenziale derivante all’Esserci dal suo modo di essere, ma una qualità accidentale derivante dalla presenza contingente degli altri. Il con-essere determina esistenzialmente l’Esserci anche qualora, di fatto, l’altro non sia né presente né conosciuto. Anche l’esser-solo dell’Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L’altro può *mancare* soltanto sul fondamento del con-essere e per esso. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità ne è una conferma. D’altra parte la solitudine non viene meno per l’« avvicinarsi » di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i prosenti, l’Esserci può restare solo. Il con-essere e l’effettività dell’essere-assieme non si fondano quindi nella presenza di molti « soggetti ». L’esser-solo « fra » molti non significa, tuttavia, che l’essere dei molti si risolva nella semplice-presenza. Anche se mi limito ad essere « fra loro » essi *ci sono-con*. Il loro con-Esserci prende la forma dell’indifferenza e dell’estraneità. La mancanza e l’« esser via » sono modi del con-Esserci e sono possibili soltanto perché l’Esserci, in quanto con-essere, fa sì che l’Esserci degli altri sia incontrato nel suo mondo. Il con-essere è una determinazione dell’Esserci sempre-di-qualcuno. Il con-Esserci caratterizza l’Esserci dell’altro in quanto questo è offerto al con-essere attraverso il proprio mondo. L’Esserci proprio di ognuno è incontrato dagli altri come un con-Esserci; solo perché l’Esserci stesso ha la struttura esistenziale del con-essere.

Ma se il con-Esserci è esistenzialmente costitutivo dell’essere-nel-mondo, tanto esso quanto quel commercio ambientale con l’utilizzabile intramondano che abbiamo precedentemente definito come prendersi cura, dovranno essere interpretati a partire da quel fenomeno della *cura* che determina in linea generale l’essere dell’Esserci (cfr. il capitolo VI di questa sezione). Il modo d’essere del prendersi cura non può però essere partecipato dal con-essere, anche se quest’ultimo è un *essere-per* l’ente che si incontra nel mondo né più né meno del prendersi cura. E ciò perché l’ente nei cui confronti l’Esserci, in quanto con-essere, è un *essere-per*, non ha il modo di es-

sere del mezzo utilizzabile, essendo esso stesso un Esserci. L'altro Esserci non è incontrato nel quadro del prendersi cura ma dell'*aver cura*.

Anche il « prendersi cura » del nutrimento e del riposo, nonché la cura del corpo ammalato sono forme dell'aver cura. A questa espressione diamo un significato esistenziale come già avvenne per il prendersi cura. L'« aver cura », com'è ad esempio l'organizzazione sociale assistenziale, si fonda nella costituzione di essere dell'Esserci in quanto con-essere. La sua urgenza empirica deriva dal fatto che l'Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più nei modi difettivi dell'aver cura. L'essere l'uno per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, il non importare all'uno dell'altro, sono modi possibili dell'aver cura. Sono proprio i modi citati per ultimi, cioè i modi della deficienza e dell'indifferenza, quelli che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano il carattere della non-sorpresa e della ovvietà che sono propri del con-Esserci quotidiano e intramondano così come lo sono dell'utilizzabilità del mezzo di cui ci si prende quotidianamente cura. Questi modi indifferenti dell'esser-assieme sviano facilmente l'interpretazione ontologica, inducendola ad assumere l'essere-assieme come semplice-presenza di più soggetti. Si può cadere nell'errore di credere che si tratti di una differenza di poco conto all'interno di un medesimo modo di essere; ma in realtà c'è una diversità ontologica essenziale fra l'« indifferente » esser-presente-assieme di più cose qualsiasi, e il non-importar-nulla-all'uno dell'altro proprio dell'Esserci-assieme.

I modi positivi dell'aver cura hanno due possibilità estreme. L'aver cura può in certo modo sollevare gli altri dalla « cura », sostituendosi loro nel prendersi cura, *intromettendosi* al loro posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questo aver cura, come sostituzione degli altri nel prendersi « cura »,

condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.

Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li *presuppone* nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la « Cura », ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli altri e non *qualcosa* di cui essi si prendano cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e *liberi per* la propria cura.

L’aver cura si rivela così come una costituzione d’essere dell’Esserci che, nelle sue diverse possibilità, si articola da un lato con l’essere-per il mondo di cui l'Esserci si prende cura e, dall’altro, col suo autentico essere-per il proprio essere. L’essere-assieme si fonda, innanzi tutto e spesso esclusivamente, in ciò di cui in tale essere ci si prende cura assieme. Un essere-assieme che trae origine dal fare le stesse cose resta per lo più non solo limitato a rapporti esterni, ma dominato dal distacco e dalla riserva. L’essere-assieme di coloro che si dedicano allo stesso affare non si nutre sovente che di diffidenza. Al contrario,
il giocare tutto in comune per una medesima causa è determinato dall’Esserci che ha afferrato se stesso in proprio. Solo questo legame *autentico* rende possibile la determinazione giusta della cosa in questione e rimette gli altri alla propria libertà.

L’essere-assieme si mantiene quotidianamente tra le due forme estreme dell’aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando e dall’anticipare liberando; dà così luogo a varie forme miste, la cui descrizione e classificazione esula dai compiti della presente indagine.

Allo stesso modo che il prendersi cura, in quanto scoperta dell'utilizzabile, è legato alla visione ambientale preveggente, così l'aver cura è guidato dal *riguardo e* dall’*indulgenza.* Nell’aver cura questi due modi possono subire modificazioni difettive e di indifferenza, fino alla *mancanza di riguardo e* alla negligenza che guida l’indifferenza.

Il mondo non rivela soltanto l’utilizzabile quale ente che si incontra nel mondo, ma anche l’Esserci, gli altri nel loro con-Esserci. L’Essserci che si incontra nell'ambientalità mondana è però, conformemen-

te al senso più proprio del suo essere, un in-essere in quel medesimo mondo nel quale ci è con... gli altri che incontra. La mondità fu interpretata (§ 18) come l'insieme di rimandi della significatività. Nella pre-comprensione, fondata sull'intimità con la significatività, l'Esserci fa sì che l'utilizzabile sia incontrato e scoperto nella sua appagatività. La totalità articolata dei rimandi della significatività è radicata nell'essere dell'Esserci, essere che è un essere-per l'essere più proprio. Di conseguenza, l'Esserci non può avere alcun rapporto di appagatività col proprio essere, poiché si tratta di un essere in-vista-di-cui l'Esserci stesso è così com'è.

Ma dalle precedenti analisi risulta che dell'essere dell'Esserci, essere in cui per l'Esserci ne va del suo essere stesso, fa parte il con-essere con gli altri. In quanto con-essere, l'Esserci « è » quindi essenzialmente in-vista degli altri. Questa affermazione dev'essere intesa nel suo significato esistenziale. Anche quando l'Esserci *non* si cura, di fatto, degli altri, crede di poter fare a meno di loro o ne è privo, *è* sempre nel modo del con-essere. Nel con-essere, in quanto in-vista degli altri esistenziale, gli altri risultano già aperti nel loro Esserci. Questa apertura degli altri, già preliminarmente costituentesi nel con-essere, contribuisce a formare la significatività, cioè la mondità, in quanto fondata nell'« in-vista-di-cui » esistenziale. La mondità del mondo così costituita, mondità in cui l'Esserci si trova già sempre, per essenza, fa sì che l'utilizzabile ambientale sia incontrato in modo tale che, unitamente ad esso, come ciò di cui ci si prende cura, sia ambientalmente incontrato anche il con-Esserci degli altri. La struttura della mondità del mondo è tale che gli altri non sono, innanzi tutto, semplicemente-presenti nel mondo come soggetti giustapposti ad altre cose: essi si manifestano nella loro maniera di essere in quel mondo che è proprio di essi a partire da ciò che è utilizzabile in esso.

L'apertura del con-Esserci degli altri, propria del con-essere, significa: la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli altri, e ciò perché l'essere dell'Esserci è con-essere. Questa comprensione, come del resto ogni comprensione in generale, non è una semplice nozione conoscitiva, ma un modo d'essere originariamente esistenziale, che

rende possibile qualcosa come la conoscenza e le nozioni. La conoscenza reciproca si fonda nel con-essere e nella sua comprensione originaria. Conformemente al modo più immediato di essere dell'essere-nel-mondo con gli altri, essa si muove innanzi tutto nella conoscenza di ciò che l'Esserci, assieme agli altri, trova e fa oggetto del prendersi cura nel corso della visione ambientale preveggente. L'aver cura prendendosi cura è compreso a partire da ciò di cui ci si prende cura e in virtù della relativa comprensione. L'altro è quindi aperto innanzi tutto nell'aver cura che prende cura.

Ma poiché, innanzi tutto e per lo più, l'aver cura si mantiene nei modi difettivi, o almeno indifferenti, cioè nell'estraneità del trascurarsi reciproco, la conoscenza più elementare e più prossima degli altri richiede che si « faccia conoscenza » l'uno dell'altro. E poiché la conoscenza reciproca si dissolve nelle modalità della dissimulazione, della reticenza e della simulazione, l'essere-assieme richiede particolari procedimenti per « penetrare » negli altri e conoscerli.

Allo stesso modo che la comprensione o l'incomprensione di sé si fondano in un particolare modo di essere dell'essere-assieme e *sono* nient'altro che questo, anche l'apertura dell'altro, esplicita e avente cura, scaturisce sempre dall'originario con-essere con esso. Questa apertura dell'altro, *tematica* ma non teoretico-psicologica, è facilmente assunta dalla problematica teoretica della comprensione « della vita psichica degli altri » quale fenomeno originario. In tal modo ciò che « innanzi tutto » non è altro che una forma dell'essere-assieme comprendente, è senz'altro assunto come ciò che « sin dal principio » e originariamente rende possibile e costituisce in generale la relazione con gli altri. Questo fenomeno definito, non certo felicemente, come « *intuizione sentimentale* » deve, in certo modo, gettare un ponte ontologico tra il proprio soggetto, innanzi tutto semplicemente dato, e l'altro soggetto, a sua volta innanzi tutto completamente chiuso.

L'essere per gli altri è ontologicamente ben diverso dall'essere per le cose semplicemente-presenti; l'« altro » ha infatti il modo di essere dell'Esserci. Nell'essere con gli altri e per gli altri si costituisce un rapporto d'essere fra Esserci ed Esserci. Ma, si potrebbe dire, questo rapporto è già costitutivo di cia-

scun Esserci per il fatto che ogni Esserci ha una comprensione del proprio essere e quindi si rapporta all'Esserci. Il rapportarsi all'essere degli altri sarebbe nient'altro che la proiezione « in un altro » del proprio rapportarsi a se stesso. L'altro sarebbe un doppione del se-Stesso.

È però facile vedere che questa osservazione, apparentemente fondata, è priva di consistenza. Il presupposto su cui riposa che l'essere in rapporto con se stesso da parte dell'Esserci sia lo stesso che l'essere in rapporto con l'altro, non regge. Fin che la validità di questo presupposto non sia stata provata, resterà sempre enigmatico in qual modo il rapportarsi dell'Esserci a se stesso possa aprire quello all'altro in quanto altro.

L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci. Non si vuol certo negare che la conoscenza reciproca, basata sul con-essere, dipende sovente dalla misura in cui ognuno ha compreso il proprio Esserci; ma ciò significa che essa dipende soltanto dalla misura in cui l'essere con gli altri ha reso se stesso trasparente e libero da ogni mistificazione; il che è possibile solo se l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è già con gli altri. L'« intuizione sentimentale » non genera originariamente il con-essere; essa è resa possibile dal fatto che i modi difettivi del con-essere sono quelli che generalmente predominano.

Che l'« intuizione sentimentale » non sia affatto un fenomeno originariamente esistenziale, come non lo è il conoscere, non significa che essa non susciti come tale dei problemi. La sua ermeneutica particolare varrà a dimostrare che le diverse possibilità di essere dell'Esserci stesso disconoscono e deformano a tal punto l'essere-assieme e la conoscenza reciproca che è propria di esso, da impedire la « comprensione » genuina e da spingere l'Esserci a far ricorso a surrogati; il che presuppone, però, quanto alla sua stessa possibilità e come condizione positiva esistenziale, la comprensione autentica degli altri. L'analisi ha dimostrato che il con-essere è un costitutivo esistenziale dell'essere-nel-mondo. Il con-Esserci si è rivelato come un modo di essere proprio di un ente che si incontra nel mondo. L'Esserci, in quanto è, ha il modo

di essere dell’essere-assieme. Questo non può essere inteso come il risultato della somma di più « soggetti ». L’esperienza di una molteplicità sommabile di « soggetti » è possibile solo in quanto gli altri, che innanzi tutto si incontrano nel loro con-Esserci, sono successivamente trattati solo come « numeri ». Questa numerabilità è scopribile solo a partire da un essere-assieme particolare. Questo con-essere « irriguardoso », « conta » gli altri senza « contare su di loro » seriamente e senza voler « avere a che fare » con loro.

Tanto l’Esserci quanto il con-Esserci sono incontrati, innanzi tutto e per lo più, a partire dal mondo-comune di cui ci si prende cura ambientalmente. L’Esserci, immedesimato col mondo di cui si prende cura e rapportantesi agli altri su questa base, non è se stesso. *Chi* è allora colui che ha assunto l’essere come essere-assieme quotidiano?

§ 27 L'ESSER SE STESSO QUOTIDIANO E IL SI

Il risultato *ontologicamente* rilevante delle precedenti analisi del con-essere consiste nell’avere stabilito che il « carattere di soggetto » del proprio e dell’altrui Esserci è da determinarsi esistenzialmente, cioè a partire da determinate maniere di essere. Nel prendersi cura intramondano incontriamo gli altri così come essi sono, ed essi *sono* ciò che vanno facendo.

Il prenderci cura di ciò che si è raggiunto con, per o contro gli altri, è dominato dalla preoccupazione di distinguersi dagli altri; essa può assumere la forma della negazione di ogni differenza o quella di uno sforzo di riportare il proprio Esserci, rimasto inferiore, al livello degli altri o, infine, postisi al di sopra degli altri, di mantenerli in uno stato di sottomissione. L’essere-assieme, anche se nascostamente, è sempre preoccupato di questa commisurazione agli altri. Esistenzialmente considerato, esso ha il carattere della *contrapposizione commisurante.* Quanto più questo modo di essere passa inosservato all’Esserci quotidiano stesso e tanto più tenacemente ed originariamente opera in esso.

Questa contrapposizione commisurante, fondata nell’essere, presuppone che l’Esserci, in quanto Es-

serci-assieme quotidiano, si muova nella *soggezione* agli altri. Non *è* se stesso, gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Ma ciò non significa che gli altri siano dei *determinati* altri. Al contrario essi sono interscambi abili. Il decisivo è solo il dominio inavvertito che l'Esserci, in quanto con-essere assume sin dall'inizio nei confronti degli altri. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo « gli altri », quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'essere-assieme quotidiano, *ci sono qui* innanzi tutto e per lo più. Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il « Chi » è il neutro, *il Si*,

Abbiamo già chiarito come nel mondo-ambiente immediato sia presente alla cura collettiva un « mondo-ambiente » pubblico. Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo, di essere «degli altri», sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla « gran massa » come ci *si* tiene lontani, troviamo « scandaloso » ciò che *si* trova scandaloso. Il si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità.

Il Si ha le sue particolari maniere di essere. Quella tendenza del con-essere a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante, si fonda nel fatto che l'essere-assieme come tale si prende cura della *medietà*. La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato.

Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il *livellamento* di tutte le possibilità di essere.

Contrapposizione commisurante, medietà, livellamento, in quanto modi di essere del Si, costituiscono ciò che noi chiamiamo « pubblicità ». Essa regola innanzi tutto ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci ed ha sempre ragione. E ciò, non sul fondamento di un rapporto particolare e primario all'essere delle « cose », non perché essa disponga di un'esplicita ed appropriata trasparenza dell'Esserci, ma per effetto del non approfondimento « delle cose » e dell'insensibilità ad ogni discriminazione di livello e di purezza. La pubblicità oscura tutto e presenta ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti.

Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata quando per l'Esserci viene il momento della decisione. Tuttavia, poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità concreta. Il Si non ha nulla in contrario a che « si » faccia sempre appello ad esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è « qualcuno » che possa esser chiamato a rispondere. Il Si « c'era » sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato « nessuno ». Nella quotidianità dell'Esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno.

Il Si *sgrava* quindi ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché il Si, mediante lo sgravamento, si rende accetto a ogni singolo Esserci, può mantenere e approfondire il suo dominio ostinato.

Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del *Chi* dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme.

La « stabilità » più prossima dell'Esserci ha quindi i caratteri ontologici suddetti, cioè l'essere-assieme

quotidiano e indifferente, la contrapposizione commisurante, la medietà, il livellamento, la pubblicità, lo sgravamento di essere e il rendersi accetto. Questa stabilità non significa però l'esser-presente permanente di qualcosa, ma il modo di essere dell'Esserci in quanto con-essere. In questi modi di essere, l'Esserci non ha ancora trovato, o ha perduto, il proprio Esserci e l'« autenticità » degli altri. Il Si è nel modo della instabilità e della inautenticità. Questi modi non importano però una diminuzione dell'effettività dell'Esserci; allo stesso modo che l'Esserci, in quanto nessuno, non è un nulla. Al contrario, in questo modo di essere, l'Esserci è un *ens realissimum*, se la « realtà » può essere assunta come qualifica ontologica dell' Esserci.

Inoltre il Si non può assolutamente essere inteso come semplice-presenza, proprio come non lo può l'Esserci stesso. Quanto più il Si appare come qualcosa di pubblico, tanto più si fa inafferrabile e dissimulato, ma tanto meno diviene un nulla. A una « visione » ontico-ontologica scevra di prevenzioni esso appare come il « soggetto realissimo » della quotidianità. Il fatto che non risulti accessibile allo stesso modo di una pietra semplicemente-presente, non decide nulla quanto al suo modo di essere. Bisogna guardarsi tanto dal decretare avventatamente che il Si è « propriamente » nulla, quanto dal credere che il fenomeno sia stato interpretato ontologicamente nel caso che sia « spiegato » come la conseguenza della semplice-presenza di una molteplicità di soggetti riuniti insieme. È necessario invece che l'elaborazione dei concetti ontologici prenda le mosse da questi fenomeni irriducibili.

Il Si non è neppure una specie di « soggetto universale », sospeso al di sopra dei singoli. Una concezione del genere presuppone che l'essere del « soggetto» sia inteso in modo difforme dall'Esserci e il « soggetto » sia ridotto a esemplare semplicemente-presente di fatto di un genere astratto. Da questo punto di vista, non sussiste altra possibilità di comprensione ontologica che quella di interpretare in termini dì specie e di genere tutto ciò che non è semplice individuo. Ma il Si non è il genere del singolo Esserci e neppure costituisce una sorta di sua qualità permanente. Il fatto che la logica tradizionale fallisca

nella determinazione di questo fenomeno non può stupire, se si tiene presente che essa ha il suo fondamento in una grossolana ontologia del semplicemente-presente. Nonostante tutti i miglioramenti e gli ampliamenti, essa resta sempre ciò che è. E le riforme della logica nel senso « delle scienze dello spirito » non fanno che accrescere la confusione ontologica.

Il Si è un esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'Esserci. Nella sua concretezza esistenziale esso presenta svariate possibilità. La forza e l'esplicitezza del suo dominio mutano col mutare della situazione storica.

Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-stesso*, che va nettamente distinto dal *se-Stesso autentico*, cioè posseduto in modo appropriato. In quanto Si-stesso, il singolo Esserci è *disperso* nel Si e deve, prima di tutto, trovare se stesso. Questa dispersione caratterizza il « soggetto » di quel modo di essere che noi chiamammo il prendersi cura immedesimato col mondo che si incontra immediatamente. Che l'Esserci si immedesimi col Si-stesso, significa che il Si prescrive anche l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere-nel-mondo. Il Si-stesso, in-vista-di-cui l'Esserci esiste quotidianamente, articola il complesso dei rimandi della significatività. Il mondo dell'Esserci rimette l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è consona al Si, e dentro i confini imposti dalla medietà del Si. L'Esserci effettivo, *innanzi tutto*, è nel-mondo-comune scoperto al livello della medietà. *Innanzi tutto* « io » non a sono » io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si. È a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono « dato » a me « stesso ». Innanzi tutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale. Se l'Esserci scopre autenticamente il mondo e vi si inserisce, se apre a se stesso il suo essere autentico, esso realizza sempre questa scoperta del « mondo » e questa apertura dell'Esserci sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si rende prigioniero di se stesso.

Con l'interpretazione del con-essere e dell'esser se-Stesso nella forma del Si, si è data risposta al problema del Chi della quotidianità dell'essere-assieme. Queste analisi hanno inoltre contribuito a illuminare

la costituzione fondamentale dell'Esserci. L’essere-nel-mondo è stato delucidato nella sua quotidianità e nella sua medietà.

L’Esserci quotidiano trae l’interpretazione preontologica del suo essere dal modo di essere immediato del Si. Innanzi tutto l’interpretazione ontologica soggiace anch’essa a questa tendenza interpretativa e comprende l’Esserci a partire dal mondo interpretandolo come un ente intramondano. Non solo; ma l’ontologia « immediata » dell’Esserci desume dal « mondo » anche il senso dell’essere in virtù del quale concepisce questo ente come un « soggetto ». Ma poiché in questa immedesimazione col mondo è saltato di pari passo il fenomeno stesso del mondo, il posto del mondo è preso da ciò che è semplicemente-presente nel mondo, dalle cose. L’essere dell’ente che *è-qui-con* è inteso come semplice-presenza. Pertanto il chiarimento del fenomeno positivo dell’essere-nel-mondo quotidiano ci permette di scoprire le radici dell’interpretazione ontologica erronea di questa costituzione fondamentale dell’Esserci. *È l'essere-nel-mondo che, nel modo di essere della quotidianità, fallisce e nasconde se stesso.*

Se già l’essere dell’essere-assieme quotidiano, che in apparenza assomiglia ontologicamente alla semplice-presenza, è invece fondamentalmente diverso da essa, a maggior ragione non si potrà intendere come semplice-presenza l’essere del *se-Stesso autentico*. Il se-Stesso autentico non consiste in uno stato eccezionale del soggetto separato dal Si, ma è *una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale*.

Tuttavia la medesimezza del se-Stesso esistente autenticamente è separata da un abisso ontologico dall’identità di un io che permane nel variare delle sue esperienze vissute.

CAPITOLO QUINTO

L’IN-ESSERE COME TALE

§ 28 IL COMPITO DI UN'ANALISI TEMATICA DELL'IN- ESSERE

Nel suo stadio preparatorio, ranalitica 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 costituiscono ontologicamente le sue possibilità e le sue maniere di « aver da 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 nello schizzo dei compiti dell’analisi fondamentale preparatoria dell'Esserci fu dato qualche cenno orientativo sull’*in-essere come tale*,[1] esemplificato concretamente da quel suo modo che è la conoscenza del mondo.[2]

La delineazione anticipata di questo importante momento strutturale aveva il preciso intento di impostare sin dall'inizio l’analisi dei singoli momenti nell’orizzonte dell’unità articolata 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 del l’essere-nel-mondo, ma anche quello di aprire la via alla determinazione dell’essere originario dell’Esserci stesso, la Cura.

Ma l’analisi dell’essere-nel-mondo che mai potrà 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 in ogni caso la possibilità di perfezionare e allargare l’analisi, mediante la caratterizzazione com-

parativa delle modificazioni del prendersi cura e della sua visione ambientale preveggente, 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 approfondita dell'essere di ogni ente intramondano possibile. In questa direzione restano ancora molte cose da fare. Per vari aspetti ciò che è stato detto finora è certamente ancor bisognoso di integrazione in vista del compito 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 facciamo oggetto di ricerca tematica l'in-essere, non miriamo affatto all'annullamento dell*originarietà del fenomeno, facendolo derivare da altri, cioè annullandolo in un'analisi di tipo scompositivo. Tuttavia l'indeducibilità di un fenomeno originario non esclude una molteplicità di caratteri costitutivi del suo essere. Se questi caratteri sussistono, saranno per ciò stesso esistenzialmente cooriginari. Il fenomeno della *cooriginarietà* è stato sovente disconosciuto dall'ontologia a causa della tendenza metodologicamente incontrollata alla deduzione di ogni molteplice dalla semplicità di una « causa prima ».

Come dev'essere orientata la caratterizzazione fenomenica dell'in-essere come tale? La risposta potrà esser trovata solo se terremo ben fermo ciò che risultò dal primo esame fenomenologico del fenomeno: l'in-essere è recisamente 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 annullata in esso dalla semplice-presenza del « mondo ». L'in-essere è un modo di essere essenziale di questo ente stesso. Che sarà allora questo fenomeno se non rincontro *fra* un soggetto e un oggetto semplicemente-presenti? L'interpretazione si avvicinerebbe già abbastanza al fenomeno se intendesse l'*Esserci còme l'essere di* questo « fra ». Tuttavia un'impostazione che si imperni sul « fra » finirebbe per condurre fuori strada. Essa è infatti carente quanto alla determinazione ontologica degli enti tra i quali c'« è » questo rapporto di « fra ». Il « fra » è già assunto come risultato della *convenientia* fra due sem-

plici-presenze e come prodotto di essa. Questa impostazione *sbriciola* il fenomeno e poi tenta di ricostruirne l'unità senza successo. E ciò perché, non solo manca il « cemento », ma è stato rotto, anzi mai scoperto, il « modello » in base al quale la ricostruzione dovrebbe aver luogo. Ciò che conta per l'ontologia è il proposito di non rompere 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 irriconoscibile ad opera dell'impostazione tradizionale del « problema della conoscenza ».

L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo *è* il suo « Ci ». Nel suo significato più comune, 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 d is allontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il « posto », si fonda 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 rappresentazione ontica di un *lumen naturale* nell'uomo sta a indicare null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, che *è* tale da aver da essere il proprio « Ci ». Che esso sia « illuminato» significa che, *in quanto* essere-nel-mondo, è luminoso in se stesso, non riceve la luce da un altro ente, *è* esso stesso illuminazione. Solo per un ente illuminato esistenzialmente in questo modo, 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 della propria essenza. *L' Esserci è la sua apertura.*

Ci proponiamo ora di chiarire la costituzione di questo essere. Poiché l'essenza di questo ente è l'esi-

stenza, il principio esistenziale : « l'Esserci *è* la sua apertura », viene anche a significare : Tessere 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 ha come oggetto 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 suddivisa in: l'Esserci 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 di natura esistenziale. Ciò significa che questi caratteri non sono proprietà di una semplice-presenza, ma modi esistenziali essenziali di essere. La loro modalità 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) propria di questa. In questi fenomeni si fa chiaro un modo fondamentale dell'essere del Ci e precisamente quello che interpretiamo come *deiezione;* questa forma di « caduta » rivela un « moto » che è esistenzialmente proprio dell'Esserci (§ 38).

A - LA COSTITUZIONE ESISTENZIALE DEL CI

§ 29L'ESSER-CI COME SITUAZIONE EMOTIVA

Ciò che *in sede ontologica* designiamo con l’espressione « situazione emotiva » è *onticamente* notissimo e quotidianissimo sotto il nome di tonalità emotiva, 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 al malumore, non sono ontologicamente insignificanti, anche se questi fenomeni passano spesso inosservati perché ritenuti qualcosa di estremamente indifferente e labile nell’Esserci. Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi sta solo a significare che l’Esserci è sempre in uno stato emotivo. L’indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile col malumore, è cosi poco un niente che proprio in essa l’Esserci è di peso a se stesso. L’essere si è rivelato come un peso. Perché? Non si *sa*. E l’Esserci non può sapere queste cose perché le possibilità rivelatrici del conoscere sono inadeguate rispetto all’apertura originaria propria 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 consegnato 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 ed 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 quotidiano non « si affidi » a queste tonalità emotive, non acceda a 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*-esistentivo evita l'essere aperto nella tonalità emotiva. Sul piano *ontologico*-esistenziale ciò sta a significare che ciò che in questa tonalità emotiva si cerca di evitare, rivela l'Esserci nel suo esser consegnato 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 quanto tale, 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 consegnato*. Il « che c'è e ha da essere », aperto dalla situazione emotiva dell'Esserci, non equivale, sul piano ontologico-esistenziale, al « che » della fatticità propria della semplice-presenza. Tale fatticità è accessibile solo alla constatazione intuitiva. 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 fatticità, il* factum brutum *della semplice-presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza, anche se, innanzi tutto, nel modo dell'evasione*. Il « che » dell'emotività non è mai il dato di una semplice intuizione fattuale.

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 sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre « sentito », non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale. In quanto ente consegnato al suo essere, l'Esserci è sempre consegnato al sentimento della propria situazione; in questo sentimento l'Esserci incontra se stesso più nella forma della fuga che in quella della ricerca. La tonalità emotiva non apre l'esser-gettato limitandosi a esibirlo, ma lo apre in

un processo di conversione o di evasione. Per lo più la tonalità emotiva non fa sentire il peso dell'Esserci che in essa si manifesta, tanto meno quando prende la forma di liberazione dal peso dell'esistenza per il suo carattere di tonalità emotiva di sollievo. Comunque, questo rifiuto è ciò che è nel modo della situazione emotiva.

Si disconoscerebbero completamente il *che* e il *come* dell'aprimento proprio della situazione emotiva, 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 « donde », 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 impenetrabile. 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 da orbo di ciò di cui questo parla da cieco.

Che l'Esserci, di fatto, sia nella possibilità, nell'obbligo o nella necessità di far ricorso alla volontà o al sapere per padroneggiare le proprie emozioni, può attestare, in determinate situazioni esistentive, 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 tener presente che non si padroneggia una tonalità emotiva liberandosi da essa, ma 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.*

Da quanto s'è detto risulta chiaro che il sentirsi in una situazione emotiva è cosa ben diversa dalla constatazione di uno stato psicologico. Questo « sentirsi »

ha così poco il carattere di una comprensione riflessiva che la riflessione immanente può incontrare « esperienze vissute » soltanto perché la situazione emotiva ha già aperto il Ci. La più 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 accade 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 si oscura. La situazione emotiva è cosi 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 però 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 così possibile un dirigersi verso...* L'essere in una tonalità emotiva non importa alcun riferimento primario alla psiche; non si tratta di uno stato interiore che si esteriorizzerebbe misteriosamente 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 dell'esser-nel-mondo nella sua totalità, bisogna prenderne in esame una *terza*, che contribuisce in modo particolare alla comprensione genuina della mondità del mondo. Precedentemente [3] 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 *preveggente ambientalmente* e non semplicemente sensoriale e contemplativo. Il lasciar venir incontro preveggente ambientalmente e

x

prendente cura ha il carattere dell'affezione, carattere che siamo ora in grado di vedere più chiaramente in virtù della situazione emotiva. Quando siamo affetti dalla inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile, la cosa è ontologicamente possibile solo perché Fin-essere come tale è 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'Esser-ci al mondo.

Soltanto perché 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 aver luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza; 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 connesso un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni.* Sul piano *ontologico* fondamentale dobbiamo affidare la scoperta originaria 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 preveggente quotidiana si sbagli e soggiaccia all'errore non è che un μή όν se commisurato all'idea d'una conoscenza assoluta del « mondo ». Ma la positività esistenziale dell'errore è del tutto disconosciuta da concezioni ontologicamente infondate come questa. È solo in questa visione instabile, emotivamente tonalizzata e ondeggiante del « mondo », che l'utilizzabile si manifesta, nella sua mondità caratteristica, diversa di volta in volta. La semplice contemplazione teore-

tica 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 definitoria. Ma anche la θεωρία più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva; la semplice-presenza si rivela alla contemplazione teoretica solo se questa affronta il proprio oggetto in modo *imperturbato*, nella βιστ'ώνη e nella διαγωγή.[4] Sarà opportuno osservare che questo riconoscimento ontologico-esistenziale del profondo radicarsi delle determinazioni gnoseologiche nella situazione affettiva dell'essere-nel-mondo non va confusa col tentativo di abbandonare onticamente la scienza al « sentimento ».

Il carattere della presente ricerca non permette l'interpretazione dettagliata delle varie forme di 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 a proprio vantaggio.

È noto il modo in cui l'interpretazione delle emozioni è stata condotta nella Stoa e come essa sia giunta fino a noi, attraverso la teologia patristica e scolastica. È invece poco noto che l'interpretazione ontologico-fondamentale dei princìpi delle emozioni non ha compiuto alcun passo avanti degno di nota, da Aristotele in poi. Al contrario: affetti e sentimenti, collocati tematicamente tra i fenomeni psichici, furono intesi come la terza classe di questi, dopo la conoscenza e la volontà. Decaddero così al rango di fenomeni accompagnatori.

È merito dell'indagine fenomenologica aver posto

su nuove basi Tesarne di questi fenomeni. Non solo; Scheler, sotto l'influenza di Agostino e di Pascal,[5] 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 e nel suo stato-di-assegnazione a quel mondo che gli è già sempre aperto nel suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona 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 Tanalitica esistenziale. Questa, come ogni altra interpretazione ontologica, può soltanto, per cosi dire, chiamare a rendere i conti sul suo essere un ente già aperto. Essa dovrà muoversi dentro le possibilità di aprimento dell'Esserci più adeguate e più ampie, per far 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 interviene in questa apertura solo per trasferire sul piano concettuale esistenziale il contenuto fenomenico di ciò che risulta aperto.

In vista dell'interpretazione, che seguirà tra poco, di una 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 Tanalisi di un suo modo determinato, la *paura*.

§ 30 LA PAURA COME MODO DELLA SITUAZIONE EMOTIVA[6]

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 diverse prospettive 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, modificazioni che concernono sempre i suoi diversi momenti strutturali.

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. La ricerca non può assumere la forma del reperimento ontico dell'ente che può « far paura » più spesso e di più, ma deve tendere alla determinazione fenomenica di ciò che fa paura in quanto tale. Qual è il carattere di ciò che fa paura e come si presenta nella paura? Il « davanti-a-che » della paura ha il carattere della minacciosità.

Da ciò derivano diverse conseguenze: 1) L'appagatività propria dell'ente che viene incontro come minaccioso è costituita dalla dannosità. Essa si manifesta in un complesso di appagatività. 2) La dannosità si volge verso un settore determinato della sua zona di azione possibile e proviene da una determinata prossimità. 3) Questa prossimità e ciò che si muove in essa sono ben noti, ma non per questo « rassicuranti ». 4) L'ente dannoso e minaccioso non è ancora a distanza controllabile ma si avvicina. Man mano che esso si avvicina, la dannosità si intensifica e produce cosi la minaccia. 5) L'avvicinamento ha luogo nell'ambito della prossimità. Ciò che può risultare dannoso in sommo grado, ma si avvicina nella lontananza, non si rivela ancora nella sua temibilità. Ma se l'avvicinamento ha luogo nella prossimità, la minaccia ingigantisce: possiamo esserne colpiti o no. Nell'avvicinamento ha luogo un accrescimento continuo di questo « è possibile ma forse no ». « La paura », diciamo. 6) Ne consegue: ravvicinarsi 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 preveggente si rende conto di 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. L’avvicinamento si fonda nella spazialità esistenziale essenziale dell’essere-nel-mondo.

Il « per-che » la paura è tale, è l’ente stesso che ha paura, l’Esserci. Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, può spaventarsi. L’aver paura apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso. La paura rivela sempre l’Esserci nell’essere nel suo Ci, anche se in gradi diversi 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-presso prendente cura. Innanzi tutto e per lo più l’Esserci *è com'è* a partire da *ciò di cui si* prende cura. Il pericolo coincide per esso, con ciò che minaccia l’esser-presso. La paura apre l’Esserci in modo prevalentemente privativo. Lo paralizza e gli fa « perdere la testa ». La paura acceca l'in-essere minacciato, nel momento stesso in cui gli apre gli occhi; l’Esserci che ha ceduto alla paura deve prima di tutto ritrovare se stesso.

L’« aver-paura per... » in quanto impaurirsi davanti a... apre sempre cooriginariamen te, in modo negativo 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 perciò 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 con-situazione-emotiva con gli altri, ma non è necessariamente un con-spaventarsi oppure 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, ma è nonpertanto coinvolto per il fatto che è in causa quel con-Esserci per cui esso ha paura. L'« aver-paura per... » non è affatto 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 autenticità specifica anche se « propriamente » non si spaventa.

I momenti costitutivi del fenomeno globale della paura possono variare. Si danno perciò diverse possibilità di essere impauriti. L'approssimarsi nella vicinanza è costitutivo 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.* Nel fenomeno della minaccia bisogna perciò distinguere fra l'avvicinamento di ciò che minaccia e la modalità di incontro con l'avvicinamento stesso, la sua subitaneità. 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 ciò che è minaccioso si presenta come orribile e nello stesso tempo ha il modo di presentarsi di ciò che è spaventoso, cioè la subitaneità, la paura diviene *terrore.* Altre forme di 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 e « particolare »,

ma come la possibilità esistenziale essenziale della situazione emotiva dell’Esserci in generale, possibilità che non è però unica.

§ 31 L'ESSER-CI COME COMPRENSIONE

La situazione emotiva è una delle strutture esistenziali in cui Tessere del « Ci » si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla *comprensione*. La situazione emotiva ha sempre la sua comprensione, anche se, magari, tende a deprimerla. La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata. Il fatto che interpretiamo la comprensione come un esistenziale fondamentale sta a significare che questo fenomeno è assunto come un modo fondamentale dell’essere *dell'Esserci*. Pertanto la « comprensione » nel senso di *un* possibile modo di conoscere fra altri-distinto, ad esempio, dallo « spiegare », dev’essere interpretata, unitamente allo « spiegare » stesso, come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l’essere del Ci in generale.

Le precedenti ricerche si sono già incontrate con questo conoscere originario, senza tuttavia assumerlo esplicitamente a tema. Che l’Esserci, esistendo, sia il suo Ci, significa in primo luogo: il mondo « Ci » è, e il suo esser-Ci è l'in-essere. Tale in-essere, a sua volta, « Ci » è come ciò in-vista-di-cui l'Esserci è. Nell'« in-vista-di-cui », l’essere-nel-mondo esistente è aperto come tale, e questa apertura venne da noi definita come comprensione.[7] Nella comprensione dell'« in-vista-di-cui » è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L’apertura della comprensione, in quanto apertura dell'« in-vista-di-cui » e della significatività, concerne cooriginariamente l’intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'« in-vista-di-cui » *e* la significatività siano aperti nell’Esserci, significa che l’Esserci è un ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso.

Nel discorso ontico usiamo sovente l’espressione « comprendere qualcosa » nel senso di « essere in grado di affrontare qualcosa », di « esser capace di », di « saperci fare », di potere. Ciò che nella comprensione

costituisce il « potuto » come esistenziale non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere. Della comprensione fa parte, in linea essenziale, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che sa essere e nel modo della possibilità. L'esser-possibile essenziale dell'Esserci include le modalità già esaminate del prendersi cura del « mondo » e dell'aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l'« in-vista-di-sé ». Il poter-essere che l'Esserci è sempre esistenzialmente si distingue tanto dalla mera possibilità logica quanto dalla contingenza della semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa « accadergli ». Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico più basso della realtà e della necessità. La possibilità come esistenziale é invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria. Come l'esistenzialità in generale, essa non può, innanzi tutto, che esser semplicemente preparata come problema. Il terreno fenomenico della considerazione di essa è offerto dalla comprensione in quanto poter-essere aprente.

La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato del genere della « libertà di indifferenza» *(libertas indifferentiae).* L'Esserci, in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che *è*, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere. L'esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi.

La comprensione è l'essere di un poter-essere tale che ciò che manca ad esso non è un non-ancora semplicemente-presente; in nessun caso essa può avere i caratteri della semplice-presenza, poiché « è » secon-

do il modo di essere dell'Esserci in quanto esistenza. L'Esserci è nel modo dell'aver o non aver saputo comprendere il proprio aver-da-essere. In quanto è questa comprensione, esso « sa » come stanno le cose *a proposito* di se stesso, cioè del suo poter-essere. Questo « sapere » non scaturisce da una introspezione immanente, ma appartiene all'essere del Ci, che è essenzialmente comprensione. Solo *perché* l'Esserci, comprendendo, è il suo Ci, esso *può* smarrirsi e disconoscersi. E proprio perché la comprensione è emotivamente situata e, come tale, abbandonata esistenzialmente all'esser-gettato, l'Esserci si è già sempre smarrito e disconosciuto. Nel suo poter essere l'Esserci è perciò sempre consegnato alla possibilità di ritrovarsi nelle sue possibilità.

La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio, È necessario approfondire ulteriormente la struttura di questo esistenziale.

La comprensione, in quanto apertura, riguarda l'intera costituzione dell'essere-nel-mondo. Il mondo, in quanto tale, non è aperto soltanto come significatività possibile: la remissione dell'ente intramondano è anche una remissione di questo ente alle *sue* possibilità. L'utilizzabile è scoperto come tale nella sua utilizza*bilità*, nella sua impiega*bilità*, nella sua dannosità. La totalità di appagatività si rivela come il tutto categoriale della *possibilità* di un insieme di utilizzabili. Anche « l'unità » del molteplice delle semplici-presenze, la natura, non è scopribile che sul fondamento dell'apertura della sua *possibilità*, È forse a caso che il problema dell'essere della natura tende alla determinazione delle sue « condizioni di *possibilità* »? Perché il problema prende questa forma? E se le cose stanno così, come non chiedersi: *perché* l'ente non conforme all'Esserci è compreso nel suo essere solo se è disvelato in base alle condizioni della sua possibilità? Kant lo presuppose, e forse a buon diritto. Ma tale presupposizione dev'essere giustificata nel suo fondamento.

Perché la comprensione, in tutte le dimensioni essenziali di ciò che è in essa apribile, procede sempre secondo possibilità? Ciò dipende dal fatto che la com-

prensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto.* Essa progetta Tessere dell'Esserci nel suo « in-vista-di-cui » non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo fattuale. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo. L'Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare. Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano mentale in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci, in quanto tale, si è già sempre progettato e resta progettante fin che è. L'Esserci si comprende già sempre e si comprenderà fin che c'è, in base a possibilità. Il carattere di progetto della comprensione significa inoltre che ciò rispetto-a-cui essa progetta, cioè le possibilità, non è per ciò stesso tematicamente conosciuto. Un conoscere del genere sottrarrebbe al progettato proprio il suo carattere di possibilità, degradandolo a entità data e pensata; viceversa il progetto, progettando la possibilità come possibilità, la getta avanti a se stesso, lasciandola *essere* come possibilità. La comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso *è* le sue possibilità in quanto possibilità.

In virtù del modo di essere costituito da quell'esistenziale che è il progetto, l'Esserci è costantemente « più » di quanto di fatto sarebbe qualora potesse o volesse prendersi in esame come semplice-presenza. Esso però non è mai di più di quanto effettivamente sia, perché il poter-essere rientra in linea essenziale alla sua effettività. Ma, in quanto poter-essere, non è mai neppure di meno, perché ciò che nel suo poter-essere esso *non è ancora*, esistenzialmente lo *è* già. Soltanto perché Tessere del Ci trova la sua costituzione nella comprensione e nel carattere di progetto di essa, soltanto perché esso *è* ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo, dire a se stesso: « Divieni ciò che seil »

Il progetto concerne sempre l'apertura totale dell'esser-nel-mondo. La comprensione, in quanto poter-essere, ha possibilità proprie, che si costituiscono nell'ambito di ciò che essa è in grado di aprire. La com-

prensione *può* attuarsi innanzi tutto come apertura del mondo; cioè l'Esserci può, innanzi tutto e per lo più, comprendere se stesso a partire del proprio mondo. Ma la comprensione può anche progettarsi primariamente nell'« in-vista-di-cui », cioè : l'Esserci può esistere come se stesso. La comprensione o è autentica, cioè basata su se-stesso come tale, o non autentica. Ma questo « non » non significa che l'Esserci si separa da se stesso per comprendere « soltanto » il mondo. Il mondo fa parte del suo esser-se-stesso in quanto essere-nel-mondo. Tanto la comprensione autentica quanto la inautentica *possono* essere, di nuovo, genuine o non genuine. La comprensione, in quanto poter-essere, è interamente dominata dalla possibilità. Il risolversi della comprensione per una di queste possibilità fondamentali non implica l'eliminazione dell'altra. *Proprio perché la comprensione coinvolge sempre l'apertura totale dell'Esserci come essere-nel-mondo, il risolversi della comprensione per una possibilità è una modificazione esistenziale del progetto nella sua globalità.* Nella comprensione del mondo è sempre con-compreso Fin-essere; la comprensione dell'esistenza come tale è sempre una comprensione del mondo.

In quanto effettivo, l'Esserci ha già sempre risolto il suo poter-essere nel senso di una delle possibilità della comprensione.

La comprensione, per il suo carattere di progetto, esprime esistenzialmente ciò che noi chiamiamo la *visione* dell'Esserci. La visione, quale ha luogo esistenzialmente con l'apertura del Ci, *è* l'Esserci stesso in quanto si determina cooriginariamente nei modi fondamentali del suo essere che abbiamo esaminati, e cioè nella visione ambientale preveggente del prendersi cura, nel riguardo dell'aver cura e nella visione dell'essere in-vista-di-cui l'Esserci è sempre così com'è. La visione che si riferisce primariamente e integralmente all'esistenza la chiamiamo *trasparenza*. Abbiamo dato questo nome alla « conoscenza di sé » genuina per sottolineare il fatto che non si tratta dell'apprensione percettiva e contemplativa di un oggetto puntuale ma dell'afferramento comprensivo dell'apertura integrale dell'essere-nel-mondo, *attraverso* i suoi movimenti costitutivi essenziali. Esistendo, l'Esserci vede « se Stesso » solo se è divenuto coorigi-

nanamente traparente a se stesso nel suo esser-presso il mondo e nel suo con-essere con gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza.

Di conseguenza, l'intrasparenza dell'Esserci non deriva unicamente o primariamente da illusioni « egocentriche », ma altrettanto dalla mancata conoscenza del mondo.

Il termine « visione » dev'essere messo al sicuro da un pericoloso malinteso. Esso corrisponde a quella luminosità che è caratteristica dell'apertura del Ci. Il « vedere » non significa la visione oculare e neppure la visione pura e non sensibile della semplice-presenza nel suo esser-presente. La determinazione del significato esistenziale della visione fa appello esclusivamente a *quella* caratteristica del vedere per cui esso lascia venire incontro come disvelato in se stesso l'ente in questione. Questa è certamente la funzione svolta da ogni « senso » nell'ambito del proprio campo percettivo. Ma la tradizione filosofica, fin dall'inizio, ha considerato il « vedere » come modo di accesso privilegiato all'ente *e all'essere.* Per non rompere con questa tradizione si può formalizzare a tal punto la visione e il vedere da ricavarne un termine universale valido per ogni accesso all'ente e all'essere, cioè fornito di validità universale.

Quanto siamo venuti mostrando, cioè che ogni visione si fonda primariamente nella *comprensione* comune (la previsione ambientale del prendersi cura è il comprendere come comprensione assennata), sottrae al procedimento intuitivo il suo rango primario, noeticamente equivalente al rango ontologico privilegiato che la tradizione conferisce alla semplice-presenza. « Intuizione » e « pensiero » sono due lontani derivati della comprensione. Anche la « visione delle essenze » fenomenologica si fonda nella comprensione esistenziale. A proposito di quest'ultima visione ci si potrà pronunciare solo dopo che siano stati esplicitamente raggiunti i concetti di essere e di struttura dell'essere, i soli che possono essere fenomeni in senso fenomenologico.

L'apertura del Ci nella comprensione è essa stessa una modalità del poter-essere dell'Esserci. Nel progettamento del suo essere nell'« in-vista-di-cui » e nel contemporaneo progettamento di sé nella significatività (mondo), si realizza l'apertura dell'essere in ge-

nerale. Il progettarsi nelle possibilità, presuppone la com prensione dell'essere. Nel progetto, l'essere è compreso ma non è elaborato in concetti ontologici. L'ente che ha il modo di essere essenziale della progettazione dell'essere-nel-mondo porta con sé la comprensione dell'essere come costitutiva del suo essere. Ciò che precedentemente[8] abbiamo affermato in modo dogmatico riceve ora la sua legittimazione in base a quella costituzione d'essere per cui l'Esserci, in quanto comprensione, è il suo Ci. Nel quadro generale del presente lavoro, non si potrà stabilire adeguatamente il senso esistenziale di questa comprensione dell'essere se non dopo che abbia avuto luogo l'interpretazione temporale *[temporale]* dell'essere.

Situazione emotiva e comprensione caratterizzano, come esistenziali, l'apertura originaria dell'essere-nel-mondo. È in uno stato emotivo che l'Esserci « vede » le possibilità in base alle quali esso è. L'apertura progettante di queste possibilità è già sempre tonalizzata emotivamente. La progettazione del poter essere più proprio è consegnata al fatto che l'Esserci è gettato nel Ci. Ma l'esplicazione della costituzione esistenziale dell'essere del Ci, quale progetto gettato, non fa dell'essere dell'Esserci una specie di enigma? Infatti. Ma è proprio questa enigmaticità totale dell'Esserci ciò che dobbiamo esaminare, non foss'altro che per fallire genuinamente nella sua « soluzione » e poter così riproporre, in modo nuovo, il problema dell'essere dell'essere-nel-mondo gettato e progettante.

Se vogliamo innanzi tutto chiarire fenomenicamente il modo di essere quotidiano della comprensione quale si costituisce nella situazione emotiva e il modo corrispondente di essere dell'apertura integrale del Ci, si rende necessaria un'elaborazione più concreta · di questi esistenziali.

§ 32 COMPRENSIONE E INTERPRETAZIONE

L'Esserci, in quanto comprensione, progetta il suo essere in possibilità. Questo comprendente *essere-per le possibilità*, a causa del contraccolpo che le possibilità, in quanto aperte, hanno sull'Esserci, è un poter-

essere. Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione [Auslegung]*. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. Conformemente all'indirizzo di questo esame preparatorio dell'Esserci quotidiano, studieremo il fenomeno dell'interpretazione nel quadro della comprensione inautentica, considerata però nella sua modalità genuina.

Muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo, il prendente cura esser-presso l'utilizzabile giunge a conoscere quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggente scopra, significa che essa interpreta il « mondo » già compreso. L'utilizzabile accede *esplicitamente* alla visione comprendente. Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale sia esplicitato nel suo « per » e divenga oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione. Ciò che nella visione ambientale preveggente viene esplicitato nel suo « per » in quanto tale, ciò che è compreso *esplicitamente*, ha la struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*. Quando la visione ambientale preveggente chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggente è la seguente: « esso è per... » L'indicazione del « per-che-cosa » non è semplicemente la denominazione di qualcosa; ciò che è denominato viene compreso *in quanto* costituisce ciò che *in quanto tale* è chiamato in questione. Ciò che nella comprensione è aperto, il compreso, è sempre accessibile alla comprensione in modo tale che in esso possa esser esplicitamente scoperto il suo « in quanto ». L'« in quanto » esprime la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione. Il commercio con l'utilizzabile intramondano, guidato dalla visione ambientale preveggente e caratterizzato dal « vedere » ambientalmente l'utilizzabile

in quanto tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una *asserzione* determinata ciò che esso interpreta ambientalmente. La più semplice visione pre-predicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante. Ma la mancanza dell' « in quanto » non sta proprio a testimoniare che ci troviamo innanzi alla pura e semplice percezione di qualcosa? No, perché ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante. Esso porta con sé la presenza esplicita delle relazioni di rimando (del « per ») proprie della totalità di appagatività entro la quale ha luogo la comprensione dell'ente che si incontra. L'articolazione del compreso, quale ha luogo nel corso dell'approccio che comprende l'ente nella forma dell'« in quanto qualcosa », *precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. L'asserzione tematica non è la matrice dell'« in quanto » ma la sua prima espressione; la quale è possibile solo perché l'« in quanto » pre-esisteva come esprimibile. Il fatto che alla semplice visione possa mancare l'esplicitezza dell'asserzione, non autorizza a negarle ogni interpretazione articolante e quindi la struttura dell'« in-quanto». La semplice visione delle cose che incontriamo per prime nell'« aver-a-che-fare-con... » porta con sé in modo così originario la struttura dell'interpretazione, che un procedimento percettivo deliberatamente *privo di* « in quanto » richiederebbe un apposito atteggiamento. L'« aver-solo-più-davanti-a-sé » qualcosa presuppone quello sguardo fisso che è caratteristico del *non-comprendere-più.* Il conoscere privo di « in quanto » è una forma difettiva del vedere comprensivo *genuino;* non è quindi più originario di questo, ma derivato da esso. Il fatto che l'« in quanto» sia onticamente inespresso non deve indurre nell'errore di trascurarlo come costituzione esistenziale a priori di ogni comprensione.

Ma affermare che ogni percezione di un mezzo utilizzabile è comprendente-interpretante e che, nella visione ambientale preveggente, essa lascia che si incontri qualcosa in quanto qualcosa, non equivarrà a dire che, innanzi tutto si incontra qualcosa come semplicemente-presente e poi lo si giudica *in quanto* porta, *in quanto* casa? Ciò equivarrebbe a una completa incomprensione della funzione specifica di apertura propria dell'interpretazione. Questa non riveste la

nudità della semplice-presenza di una specie di « significato » e non la tappezza di valori; con l'utilizzabile intramondano ha già sempre luogo un'appagatività (aperta nella comprensione del mondo); tale appagatività è fatta emergere mediante l'interpretazione.

La comprensione dell'utilizzabile ha sempre luogo a partire da una totalità di appagatività. Questa non richiede un'apprensione esplicita da parte di un'interpretazione tematica. Anche quando sia stata oggetto di un'interpretazione di questo genere, essa ricade sempre nella comprensione implicita. In questa forma essa costituisce il fondamento essenziale dell'interpretazione quotidiana, ambientalmente preveggente. Questa si fonda sempre in una *pre-disponibilità*. L'interpretazione, in quanto appropriazione della comprensione, si muove sempre in un comprendente essere-per una totalità di appagatività già compresa. L'appropriazione di ciò che è compreso, e tuttavia non ancora disvelato, realizza sempre lo svelamento sotto la guida di una prospettiva che stabilisce la direzione in cui il compreso deve essere interpretato. L'interpretazione si fonda sempre in una *pre-visione* che « assegna » il pre-disponibile a una determinata interpretabilità. Il compreso, mantenuto nella pre-disponibilità e preso di mira « nella pre-visione », è elaborato concettualmente ad opera dell'interpretazione. L'interpretazione può fare scaturire la concettualità appropriata all'ente da interpretare da questo ente stesso, o può elaborarla in concetti a cui questo contraddice in virtù del modo di essere che gli è proprio. In ogni caso l'interpretazione ha già deciso, definitivamente o con riserva, per una determinata concettualità; essa si fonda in una *pre-cognizione*.

L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella tipica forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa appello al « dato immediato », in realtà il « dato immediato » è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già « posto » a base di ogni interpretazione nel senso della pre-disponibilità della pre-veggenza e della pre-cognizione.

Qual è il carattere di questo « pre »? È possibile concepirlo come un « a priori » formale? Perché questa struttura appartiene alla comprensione, che costituisce un esistenziale fondamentale dell'Esserci? In che rapporto sta con la struttura dell'« in quanto » propria dell'interpretato come tale? Certamente questo fenomeno non può essere scomposto « in parti ». È dunque tale da escludere un'analitica originaria? Dobbiamo forse considerare questi fenomeni come « unità ultime »? Ma resterebbe sempre la domanda : « Perché? » O la struttura di « pre » della comprensione e la struttura di « in quanto » dell'interpretazione mostrano una connessione ontologico-esistenziale col fenomeno del progetto? E quest'ultimo non rimanderà alla costituzione originaria dell'essere dell'Esserci?

Prima di dare una risposta a questa domanda, a cui siamo tuttora del tutto impreparati, è necessario indagare se ciò che si presenta come la struttura di « pre- » propria della comprensione e come la struttura di « in quanto » propria dell'interpretazione non rappresenti già in se stesso un fenomeno unitario di cui si fa un uso costante nella problematica filosofica senza mai decidersi a riconoscere a questo fenomeno universalmente impiegato il diritto a una spiegazione ontologica.

Nel progetto della comprensione, l'ente è aperto nella sua possibilità. Il carattere della possibilità corrisponde, di volta in volta, ai modi di essere dell'ente compreso. L'ente intramondano è progettato nel mondo, cioè in quella totalità di significatività ài cui rapporti di rimando il prendersi cura, in quanto essere-nel-mondo, si è già anticipatamente legato. Quando l'ente intramondano è scoperto a partire dall'essere dell'Esserci, quando cioè è portato a comprensione, diciamo che ha un *senso*. A rigor di termini, ciò che è compreso non è il senso, ma l'ente o l'essere. Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. Il senso è l'articolabile dell'aprire comprendente. *Il concetto di senso* abbraccia la struttura formale di ciò che appartiene necessariamente al contenuto articolabile dell'interpretazione comprendente. *Il senso è il « rispetto-a-che » del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale « rispetto-a-che » è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione*. Poiché com-

prensione e interpretazione rappresentano la costituzione dell'essere del Ci, il senso deve essere concepito come la struttura formale-esistenziale dell'apertura propria della comprensione. Il senso è un'esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta « dietro » o che vaga in qualche « intermondo ». Solo l'Esserci « ha » senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo non è « riempibile » che attraverso l'ente in essa scoperto. *Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso [sinnvoll] o sfornito di senso* [sinnlos]; il che viene a significare che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire neh l'incomprensione.

Se si tien ferma questa interpretazione ontologico-esistenziale fondamentale del concetto di « senso ». qualsiasi ente il cui essere sia difforme dall'Esserci dev'essere concepito come *senza senso [unsinnig], come* essenzialmente e integralmente estraneo al senso. L'espressione «senza senso» non importa alcuna valutazione; è una semplice determinazione ontologica. *Solo ciò che è senza senso può essere contro-senso [widersinnig].* La semplice-presenza, in quanto incontrata dall'Esserci, può, per così dire, andare contro il suo essere; ad esempio, gli eventi naturali che sconvolgono e distruggono.

Il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò che starebbe dietro all'essere, ma non fa che porre in questione l'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, presupponendolo come « fondamento » dell'ente; il « fondamento » non è pensabile che come senso, sia pur esso l'abisso senza fondo di ciò che è sfornito di senso.

Anche la comprensione, in quanto apertura del Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è con-compresa l'esistenza, e viceversa. Ogni interpretazione si muove nella struttura del « pre » che abbiamo descritta. L'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando. Si tratta di un fatto già notato da tempo, benché solo nell'ambito di forme derivate di comprensione e di interpreta-

zione come l'interpretazione filologica. Questa cade nel dominio della conoscenza scientifica. Un tal genere di conoscenza richiede la rigorosa giustificazione dei propri asserti. Il procedimento dimostrativo scientifico non può incominciare col presupporre ciò che si propone di dimostrare. Ma se l’interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo, tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalle convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono? Le regole più elementari della logica ci insegnano che il *circolo* è *circulus vitiosus.* Ne deriva la rimozione a priori dell’interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al « significato spirituale » dei suoi « oggetti ». Anche secondo l’opinione dello storiografo, l’ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dall’autore, come si presume lo sia la scienza della natura.

Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si « sente » come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua incomprensibilità essenziale. Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell’interpretazione richiede, in primo luogo, che non si disconosca in partenza l’interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L’importante non sta nell’uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l’espressione della *pre-struttura* propria dell’Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente

ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema. Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale stesso, è il poter-essere dell'Esserci, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono in modo essenziale l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografìa, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti.

Il « circolo » del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma poiché il « circolo » è un'immagine che cade nel dominio ontologico della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi, in generale dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'Esserci.

§ 33L'ASSERZIONE COME MODO DERIVATO DELL'INTERPRETAZIONE

Ogni interpretazione si fonda nella comprensione. Il senso è ciò che viene articolato nell'interpretazione e che già nella comprensione si delinea come articolabile. Poiché l'asserzione (il «giudizio») è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di perfezionamento dell'interpretazione, anch'essa « ha » un senso. Ma ciò non autorizza a definire il senso come ciò che nasce « in » un giudizio in seguito al suo pronunciamento. L'analisi esplicita dell'asserzione che ora ci proponiamo, ha vari intendimenti.

In primo luogo, essa si propone di analizzare l'asserzione per stabilire in qual modo sia in essa modificabile quella struttura dell'« in quanto » che risultò costitutiva della comprensione e dell'interpretazione. Ambedue questi fenomeni risulteranno così ulterior-

mente chiariti. L'analisi dell'asserzione ha un posto del tutto particolare nella problematica ontologico-fondamentale per il fatto che, al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il λόγος funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico, per la determinazione dell'essere di questo ente. L'asserzione, infine, fu assunta, sin dall'antichità, come il « luogo » autentico e primario della *verità*. Questo fenomeno è così intimamente collegato al problema dell'essere che lo sviluppo ulteriore della nostra indagine ci porterà necessariamente a discutere il problema della verità; già sin d'ora, del resto, ci muoviamo nella sua dimensione. L'analisi dell'asserzione deve preparare questa problematica.

Nell'indagine che segue attribuiremo al termine *asserzione* tre significati diversi, tutti scaturenti dalla struttura di questo fenomeno e interconnessi in modo da definire, nella loro unità, l'intera struttura dell'asserzione.

1 Asserzione significa, in primo luogo, *manifestazione*. Teniamo così fermo il senso originario di λόγος come ἀπόφανσις, fare sì che l'ente si mostri da se stesso. Nell'asserzione « il martello è troppo pesante », ciò che è scoperto dalla visione non è un « senso» ma un ente nel modo della sua utilizzabilità. Anche se questo ente non è così vicino da poter essere afferrato o « visto », la manifestazione si riferisce all'ente stesso e non a una semplice rappresentazione di esso: dunque, né a un «semplice rappresentato» né a uno stato psichico dell'enunciante, cioè al suo rappresentarsi l'ente.

2 Asserzione significa anche *predicazione*. Di un « soggetto » è « asserito » un « predicato », quello è *determinato* per mezzo di questo. In questo significato di asserzione, l'asserito non è il predicato, ma il « martello stesso ». L'asserente, cioè il determinante, consiste invece nel « troppo pesante ». L'asserito, in questo secondo significato di asserzione, cioè il determinato come tale, ha subito, rispetto all'asserito nel primo significato del termine, una restrizione. Ogni predicazione è ciò che è solo in quanto manifestazione. Il secondo significato di asserzione ha il suo fondamento nel primo. I termini dell'articolazione predicativa, il soggetto e il predicato, si costituiscono nell'ambito della manifestazione. La determinazione non scopre in

modo originario; in quanto modalità della manifestazione, dapprima *restringe* la visione al manifestantesi (il martello) come tale, onde potere, attraverso la successiva *eliminazione esplicita della restrizione*,[10] rivelare *esplicitamente* il rivelato nella sua determinatezza. Rispetto a quanto si era già rivelato (il martello troppo pesante) il determinare fa un passo indietro; la « posizione del soggetto » restringe la vista al « martello qui », in modo che, attraverso questa restrizione, il rivelato si renda visibile *nella* sua determinatezza. Posizione del soggetto, posizione del predicato e porre come tale, sono recisamente « apofantici » nel significato più rigoroso della parola.

3 Asserzione significa *comunicazione*, espressione. In quanto tale, essa è in rapporto diretto con l'asserzione nel primo e nel secondo significato. Essa è un far-sì-che-si-veda-assieme ciò che si è manifestato nel modo del determinare. Il far-sì-che-si-veda-assieme, comunicando, compartecipa all'altro l'ente manifestato nella sua determinatezza. Ciò che è « partecipato » è il comune e trasparente *essere-per* il manifestato, essere che deve essere tenuto ben fermo nel suo carattere di essere-nel-mondo e precisamente in *quel* mondo nel quale si incontra il manifestato. L'asserzione, in quanto comunicazione compartecipante nel significato esistenziale ora chiarito, richiede l'espressione. L'asserito, in quanto comunicato, può essere « compartecipato » dall'asserente e da altri senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista. L'asserito può essere « ripetuto ». L'ambito dei compartecipi si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che in queste riasserzioni, il già manifesto venga nuovamente coperto, e tuttavia il contenuto di questo sentito-dire continui ad essere riferito all'ente stesso e non a un'« opinione corrente » in cui si « conviene ». Anche il sentir-dire è un essere-nel-mondo e un essere-per il sentito.

La teoria del « giudizio » oggi in voga fa appello al fenomeno del « valore ». Non è il caso di discuterla qui nei particolari. Basti un accenno alle svariate aporie insite nel fenomeno del « valore », assunto dopo Lotze come « fenomeno originario » irriducibile. Questo ruolo esso lo deve unicamente alla sua mancanza di chiarezza ontologica. Anche la « problematica » che si è voluto istituire intorno a questo

idolo verbale è non meno incomprensibile. Valore significa a volte, la *forma della realtà*, che funge da contenuto del giudizio per la sua immutevolezza, di contro alla mutevolezza del processo « psichico » del giudicare. In conseguenza dello stato attuale del problema dell'essere in generale, di cui si è discorso nell'introduzione al presente lavoro, non potremo certo aspettarci una determinazione ontologica precisa del « valore » in quanto « essere ideale ». In altri casi « valore » significa la validità di senso del giudizio valido intorno all'« oggetto » che esso concerne; in tal caso il valore tende ad assumere il significato di *validità oggettiva* e di oggettività in generale. Il senso, « avente valore » *quanto* all'oggetto ed « essente valido » in se stesso « intemporalmente », « vale » anche perché valido per ogni essere razionale giudicante. Valore significa qui *obbligatorietà*, « validità universale ». Esiste anche una teoria « critica » della conoscenza secondo la quale il soggetto « non perviene propriamente » all'oggetto; allora la validità, in quanto valore dell'oggetto, oggettività, è fondata nella sussistenza, valida in se stessa, di un senso vero (I). I tre significati di « valere » che abbiamo illustrati, come modo di essere dell'ideale, come oggettività e come obbligatorietà, oltre ad essere poco chiari in se stessi, si confondono fra di loro continuamente. L'accortezza metodica richiede che concetti malsicuri come questi non siano assunti quali fili conduttori dell'interpretazione. Noi non muoviamo da un concetto di senso ristretto al significato di « contenuto del giudizio », ma concepiamo il senso come il fenomeno esistenziale sopra illustrato, in cui si rende visibile la struttura formale di ciò che è apribile nella comprensione e articolabile nell'interpretazione.

Se, con un unico colpo d'occhio sull'intero fenomeno, riuniamo i tre significati di « asserzione » che abbiamo esaminato, ne risulta questa definizione: l'asserzione *è una manifestazione che determina e comunica*. Resta ancora da vedere con quale diritto concepiamo l'asserzione come un modo dell'interpretazione. Se essa è veramente tale, dovranno essere rintracciabili al suo interno le strutture essenziali dell'interpretazione. Il manifestare proprio dell'asserzione ha luogo sul fondamento di ciò che nella comprensione è già aperto, di ciò che è scoperto nella visione

ambientale preveggente. L'asserzione non è un comportamento a sé stante capace di aprire l'ente a partire da se stesso, ma si fonda sempre nell'essere-nel-mondo. Ciò che fu detto[11] della conoscenza del mondo vale ugualmente per l'asserzione. Essa abbisogna della pre-disponibilità di ciò che è aperto in generale, al fine di manifestarlo nella determinazione. La determinazione, a sua volta, presuppone, già dall'inizio, l'assunzione di un preciso punto di vista nei confronti di ciò che deve essere asserito. Ciò-rispetto-a-cui l'ente in questione è preso di mira, assume nella determinazione la funzione di determinante. L'asserzione abbisogna di una pre-visione in cui il predicato che fungerà da attributo sia, per così dire, sciolto dalla inesplicitezza che lo tiene chiuso nell'ente. L'asserzione, in quanto comunicazione determinante, importa sempre un'articolazione del manifestato nei suoi significati; essa si muove in una determinata concettualità: il martello è pesante, la pesantezza appartiene al martello, il martello ha la proprietà del peso. La precognizione che si accompagna cooriginariamente all'asserzione passa per lo più inosservata perché il linguaggio porta sempre con sé una concettualità già formata. L'asserzione e l'interpretazione in generale hanno i loro fondamenti esistenziali necessari nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione.

Com'è da intendersi la *derivazione* dell'asserzione dall'interpretazione? Che cosa si è modificato in quest'ultima? Cercheremo di chiarire questa modificazione attraverso alcuni casi limite di asserzione che la logica assume come casi normali e come esempi fra i « più semplici » del fenomeno dell'asserzione. Ciò che la logica costituisce a tema nel giudizio affermativo categorico, ad esempio, « il martello è pesante », essa lo dà già per compreso « logicamente » senza bisogno di analisi di sorta. Si dà come ovvio che il « senso » della proposizione sta nel fatto che la cosa-martello ha la qualità della pesantezza. Nella visione ambientale preveggente e prendente cura non c'è posto per un'asserzione « primaria » di questo genere. La visione ambientale preveggente ha le sue forme caratteristiche di interpretazione, che, nel caso del « giudizio teoretico» summenzionato, possono esser formulate così: «Il martello è troppo pesante» o meglio ancora:

« È troppo pesante », oppure: « Un altro martello! » L’operazione dell’interpretazione non consiste in un giudizio teoretico ma nel rifiuto o nella sostituzione dell’utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggente e prendente cura, « senza dir verbo ». La mancanza di parole non sta però a significare la mancanza di un’interpretazione. D’altronde, l’interpretazione in termini di visione ambientale preveggente anche se *espressa* non è necessariamente un’asserzione nel senso definitivo. *Attraverso quali modificazioni ontologico-esistenziali, l’interpretazione ambientalmente preveggente dà luogo all’asserzione?*

L’ente mantenuto nella sua pre-disponibilità, ad esempio, il martello, è innanzi tutto utilizzabile come mezzo. Perché questo ente possa divenire « oggetto » di un’asserzione, occorre un mutamento nella pre-disponibilità relativa all’asserzione stessa. *L’utilizzabile* che costituiva il « conche » dell’aver a che fare, manipolare, diviene l'« intorno-a-che » dell’asserzione manifestante. La pre-visione tende a scorgere nell’utilizzabile la semplice-presenza. *Mediante* questo modo di vedere e *per* esso, l’utilizzabile è coperto come utilizzabile. Nel corso di questo processo che scopre la semplice-presenza coprendo l'utilizzabilità, la semplice-presenza è incontrata e determinata nel suo esser semplicemente-presente in questo e in quel modo. Si apre così la via a qualcosa come le *proprietà*. Ciò che *in quanto* tale determina la semplice-presenza nel giudizio, è fatto derivare *dalla* semplice-presenza stessa in quanto tale. La struttura dell’« in quanto » propria dell’interpretazione ha subito così una modificazione. L’« in quanto », nella sua funzione di appropriazione, non opera più all’interno di una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva dell’intramondanità L'« in quanto » è confinato nell’uniformità piatta di ciò che è solo semplice-presenza; si degrada così a struttura di quel processo di determinazione che lascia vedere solo la semplice-presenza. Questo livellamento dell’« in quanto » originario dell’interpretazione ambientalmente preveggente a « in quanto » della determinazione della semplice-presenza, è il tratto caratteristico dell’asserzione. Solo così essa può dar luogo a un manifestare puramente contemplativo.

L’asserzione non può dunque negare la sua derivazione dall'interpretazione comprendente. L’« in quanto » originario proprio dell’interpretazione ambientalmente comprendente (ἑρμηνέια) lo chiamiamo «in quanto » *ermeneutico*-esistenziale, per distinguerlo dall'« in quanto » *apofantico* proprio dell’asserzione.

Fra l’interpretazione ancora implicita nella comprensione prendente cura e l’estremo opposto rappresentato da un asserto teoretico su una semplice-presenza, si dispone una molteplicità di gradi intermedi. Asserzioni sugli eventi del mondo-ambiente, descrizioni di utilizzabili, « relazioni su situazioni », osservazioni e registrazioni di « fatti », descrizioni di stati di cose, racconti di incidenti. Queste « proposizioni » non possono essere ricondotte a enunciati teoretici senza un sovvertimento totale del loro senso. Esse hanno, come del resto gli enunciati teoretici stessi, la loro « origine » nell’interpretazione ambientalmente preveggente.

Col progredire della conoscenza della struttura del λόγος, il fenomeno dell’« in quanto » apofantico non poteva non esser notato. Il modo in cui esso fu dapprima interpretato non è casuale e non ha mancato di esercitare la sua azione nella storia della logica.

Per la riflessione filosofica il λόγος stesso è un ente che, per influenza dell'ontologia antica, è inteso come semplice-presenza. Anche le parole sono assunte come semplici-presenze, alla stessa stregua delle cose. Lo stesso dicasi della successione di parole in cui il λόγος, si esprime. Il primo sguardo alla struttura del λόγος, considerato come semplice-presenza, scopre l'*esser-semplicemente-presente insieme* di una molteplicità di parole. Che cos’è ciò che fonda l’unità di questo insieme? Essa consiste, come Platone riconobbe, nel fatto che il λόγος è sempre λόγος τινός. In base all’ente rivelato nel λόγος, le parole si connettono in un complesso di parole. Aristotele andò più a fondo. Per lui ogni λόγος è σύν&εσις e διαίρεσις a un tempo; non, dunque, solo l’uno (in quanto « giudizio positivo ») o solo l’altro (in quanto « giudizio negativo»). Ogni asserzione, sia essa affermativa o negativa, vera o falsa, è cooriginariamente σύν^εσις e διαίρεσις·. Il mostrare è congiunzione e divisione. Tuttavia Aristotele non ha spinto così innanzi la sua analisi da porre il seguente problema: qual è il fe-

nomeno che, all'interno della struttura del λόγος, è tale da permettere e richiedere che ogni asserzione sia caratterizzata come σύνϋεσις e διαίρεσις?

Ciò che nelle strutture formali del « congiungere » e del « separare » o, meglio ancora, nella loro unità, doveva essere scoperto fenomenicamente, è il fenomeno del « qualcosa in quanto qualcosa ». Grazie a questa struttura qualcosa è compreso rispetto a qualcos'altro, nella sua congiunzione con esso, in modo che questo confrontare che *comprende*, *mediante l'interpretazione* e l'articolazione di ciò che congiunge nel contempo lo separa. Ma se il fenomeno dell'« in quanto » resta coperto e, soprattutto, se resta tale nella sua derivazione dall'« in quanto » ermeneutico, l'impostazione fenomenologica data da Aristotele all'analisi del λόγος non può che decadere a un'estrinseca « teoria del giudizio », secondo cui il giudicare è unione e separazione di rappresentazioni e di concetti.

Unire e separare si lasciano allora formalizzare ulteriormente in « relazione ». Nella logistica il giudizio è risolto in un sistema di « correlazioni »; diviene oggetto di « calcoli », anziché esser tema di interpretazione ontologica. La possibilità e l'impossibilità della comprensione analitica di σύνθεσις e διαίρεσις e della « relazione » nel giudizio in generale, sono strettamente connesse al livello raggiunto dalla problematica ontologica fondamentale.

Quanto profondamente questa problematica influisca sull'interpretazione del λόγος e, inversamente, con un'interessante contraccolpo, quanto il concetto di « giudizio » influisca sulla problematica ontologica, risulta chiaramente dal fenomeno della *copula*. In questo «legame» vengono in chiaro due cose: in primo luogo, che la struttura della sintesi vi è assunta come « evidente » e, in secondo luogo, che essa conserva la sua funzione interpretativa determinante. Ma se i caratteri semplicemente formali di « relazione » e di « legame » non possono portare alcun contributo fenomenico all'analisi concreta della struttura del λόγος·, risulterà chiaro che il fenomeno cui si allude col termine « copula » non ha nulla a che fare con quelli di legame e di collegamento. L'«è» e la sua interpretazione, sia che l'« è » venga espresso esplicitamente o si faccia ricorso alla desinenza verbale,

cadono nel dominio problematico dell'analisi esistenziale, perché l'asserzione e la comprensione dell'essere sono possibilità esistenziali dell'essere stesso dell'Esserci. L'elaborazione del problema dell'essere (cfr. parte I, sezione III), incontrerà nuovamente questo singolare fenomeno d'essere che ha luogo nel λόγος.

In via preliminare basti avere mostrato, mediante la dimostrazione della derivazione dell'asserzione dall'interpretazione e dalla comprensione, che la « logica » del λόγος ha le sue radici nell'analitica esistenziale dell'Esserci. Il chiarimento dell'insufficienza ontologica dell'interpretazione abituale del λόγος ci fa veder meglio anche la non originarietà dei fondamenti metodologici su cui riposa l'ontologia antica. Il λόγος vi è assunto come semplice-presenza e interpretato come tale. Anche l'ente che esso manifesta ha il senso della semplice-presenza. Questo senso dell'essere non è distinto dalle altre possibilità dell'essere, sicché, ad esempio, si mescola ad esso anche l'essere nel senso formale dell'esser-qualcosa, senza addivenire neppure a una semplice differenziazione regionale.

§ 34 l'esserci e il discorso

IL LINGUAGGIO

Gli esistenziali fondamentali che costituiscono l'essere del Ci, ossia l'apertura dell'essere-nel-mondo, sono la situazione emotiva e la comprensione. La comprensione porta con sé la possibilità dell'interpretazione, cioè dell'appropriazione del compreso. Poiché la situazione emotiva è cooriginaria alla comprensione, essa si mantiene sempre in una certa comprensione. A questa corrisponde parimenti un certo assetto interpretativo. L'asserzione costituisce il derivato ultimo dell'interpretazione. La chiarificazione del terzo significato dell'asserzione, la comunicazione (espressione) ci ha condotto ai concetti del dire e del parlare, rimasti finora volutamente inesplorati. Il fatto che il linguaggio sia posto in discussione *proprio ora*, sta a significare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci. *Il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso.* Nelle nostre analisi della situazione emo-

tiva, della comprensione, dell'interpretazione e dell'asserzione, abbiamo già ripetutamente fatto appello a questo fenomeno, ma esso è sempre sfuggito in certo modo di soppiatto all'analisi tematica.

Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. La comprensibilità, anche prima dell'interpretazione appropriante, è già sempre articolata. Il discorso è l'articolazione della comprensibilità. Esso sta quindi già alla base dell'interpretazione e dell'asserzione. Abbiamo definito il senso come ciò che costituisce l'articolabile dell'interpretazione e, più originariamente ancora, del discorso. Ciò che risulta così articolato nell'articolazione discorsiva è la totalità dei significati. Questa può essere scomposta in una molteplicità di significati. I significati, in quanto costituiscono l'articolato dell'articolabile, sono sempre forniti di senso *[sinnhaft]*. Se il discorso, articolazione della comprensibilità del Ci, è un esistenziale originario dell'apertura, e se questa, a sua volta, è primariamente costituita dall'essere-nel-mondo, anche il discorso deve avere, per essenza, un modo di essere *mondano* specifico. La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso.* La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola.* I significati sfociano in parole. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati.

Il linguaggio è l'espressione del discorso. La totalità delle parole attraverso cui il discorso acquista un proprio essere « mondano » viene ad essere disponibile come un ente intramondano, come un utilizzabile. Il linguaggio può essere frantumato in parole-cosa semplicemente-presenti. Il discorso è linguaggio esistenziale, perché l'ente di cui esso articola l'apertura in base a significati ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo, gettato e confinato nel « mondo ».

Il discorso, rientrando nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci, è costitutivo dell'esistenza dell'Esserci. *Sentire* e *tacere* fanno parte del linguaggio discorrente come sue possibilità. Solo in questi fenomeni si fa completamente chiara la funzione costitutiva del discorso rispetto all'esistenzialità dell'esistenza. Ma innanzi tutto è opportuno esaminare il discorso come tale.

Il discorso è l'articolazione « significante » della

comprensibilità di quell’essere-nel-mondo di cui fa parte il con-essere e che si mantiene sempre in una modalità determinata dell’essere-assieme prendente cura. Quest’ultimo discorre nella forma dell’assenso e del dissenso, dell’invito e dell’avvertimento, della discussione, della relazione, dell’intercessione; anche quando « rende testimonianza » e « tiene discorsi ». Il discorso è sempre un discorso su... Il *sopra che-còsa* del discorso non ha necessariamente, e per lo più non lo ha, il carattere di tema di un’asserzione determinante. Anche un comando verte sopra... Lo stesso dicasi dell’augurio. Neppure all’intercessione manca il sopra-che-cosa. Il discorso comporta necessariamente questo momento strutturale; infatti il discorso costituisce l’apertura dell’essere-nel-mondo, e la sua struttura è dominata da questa costituzione fondamentale dell’Esserci. Ciò di cui nel discorso si discorre è sempre « preso di mira » sotto un determinato riguardo ed entro certi limiti. Ogni discorso comporta un ciò-che-il-discorso-dice come tale: ciò che, in ogni far voto, in ogni richiesta, in ogni dibattito costituisce il *detto* come tale. In base ad esso, il discorso si fa comunicante.

Come apparve chiaro già nel corso dell'analisi dell’asserzione,[12] il fenomeno della *comunicazione* deve essere inteso in un senso ontologico largo. Una « comunicazione » che informa su qualcosa, ad esempio un « avviso », è un caso particolare della comunicazione intesa in senso esistenziale fondamentale. Nella comunicazione si costituisce l’articolazione dell’essere-assieme comprendente. Essa realizza la « compartecipazione » della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere. La comunicazione non è il trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall’interno di un soggetto all’interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente rivelato nella situazione emotiva comune e nella comprensione comune. Nel discorso il con-essere viene *partecipato* « espressamente »; dunque esso *è* già, ma non è ancora partecipato perché non è ancora afferrato e appropriato.

Ogni discorso sopra... comunicante attraverso ciò-che-dice, ha anche il carattere dell'*esprimersi*. Parlando, l’Esserci si esprime; non perché sia dapprima incapsulato in un « dentro » contrapposto a un fuori,

ma perché esso, in quanto essere-nel-mondo, comprendendo, è già « fuori ». Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori, il modo particolare della sua situazione emotiva (la tonalità emotiva) che, come abbiamo già chiarito, investe in pieno l’apertura dell'in-essere. L’indice linguistico della rivelazione della situazione emotiva dell’in-essere da parte del discorso è costituito dalla cadenza, dalla modulazione, dal « tempo » del discorso, dal « modo di parlare ». La comunicazione delle possibilità esistenziali della situazione emotiva, cioè l'apertura dell’esistenza, può costituire il fine specifico del discorso « poetico ».

Il discorso è l’articolazione in significati della comprensibilità emotivamente situata dell’essere-nel-mondo. I suoi momenti costitutivi sono: il sopra-che-cosa del discorso (ciò di cui si discorre), ciò-che-il-discorso-dice come tale, la comunicazione e il far-conoscere. Questi momenti non sono proprietà empiriche del linguaggio, ma caratteri esistenziali fondati nella costituzione dell’essere dell’Esserci e tali da rendere originariamente possibile qualcosa come il discorso. Può succedere che nella formulazione verbale di un discorso, qualcuno di questi momenti manchi o passi inosservato. Il fatto che sovente essi *non* trovino espressione « verbale » non è che l'indice di un tipo particolare di discorso; ma il discorso in quanto tale deve portar sempre con sé la totalità di queste strutture.

I tentativi finora fatti di stabilire l'« essenza del linguaggio», si sono sempre orientati verso l’uno o l’altro di questi momenti, concependo il linguaggio a partire dall’idea o di « espressione » o di « forma simbolica » o di comunicazione o di asserzione o di « partecipazione » delle esperienze vissute o di « formazione » della vita. Una definizione esauriente del linguaggio non potrebbe d’altronde essere raggiunta nemmeno riunendo sincretisticamente tutte queste definizioni. Il decisivo resta sempre l’elaborazione chiarificativa dell’unità ontologico-esistenziale della struttura del discorso sul fondamento dell’analisi esistenziale.

La connessione che il discorso ha con la comprensione e la comprensibilità, è chiarita da una possibilità esistenziale del discorso, il sentire. Non è a caso che, se non abbiamo sentito « bene », diciamo di non aver « capito ». Il sentire è costitutivo del discorrere. Allo

stesso modo che la comunicazione orale si fonda nel discorso, la percezione acustica si fonda nel sentire. Lo stare a sentire costituisce infatti l'aprimento esistenziale dell'Esserci al con-essere con gli altri. Il sentire è l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé. L'Esserci sente perché comprende. Poiché comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli altri, l'Esserci assume verso il con-Esserci e verso se stesso l'atteggiamento dello « star a sentire »; in virtù di questo stato di dipendenza e di ascolto, l'Esserci rientra in... e fa parte di... Lo starsi a sentire reciproco in cui si realizza il con-essere, ha come sue modalità possibili il « dar ascolto», il concordare e i modi privativi del non voler sentire, dell'opporsi, dello sfidare, dell'avversare.

È sul fondamento di questo poter-sentire esistenzialmente primario che è possibile qualcosa come l'*ascoltare*, che, da parte sua, è fenomenicamente più originario di ciò che la « psicologia » definisce « innanzi tutto » come « udito », cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori. Anche l'ascoltare ha il modo dì essere del sentire comprendente. « Innanzi tutto » non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda. Si sente la colonna in marcia, il vento del nord, il picchio che batte, il fuoco che crepita.

È necessario un procedimento artificioso e complicato per poter « sentire » un « rumore puro ». Il fatto che udiamo innanzi tutto motociclette e carri, attesta fenomenicamente che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene già sempre *presso* l'utilizzabile intramondano e che, innanzi tutto, non riceve « sensazioni » da impiegare come un trampolino per raggiungere, alla fine, il « mondo ». In quanto essenzialmente comprendente, l'Esserci è già, innanzi tutto, presso ciò che comprende.

Anche quando stiamo a sentire il discorso dell'altro, comprendiamo innanzi tutto ciò che è detto o, meglio siamo già anticipatamente con l'altro presso l'ente sul quale verte il discorso. Innanzi tutto *non* sentiamo semplicemente il suono delle parole. Anche quando il discorso ci risulta incomprensibile o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzi tutto parole *incomprensibili*, e non una semplice[13]

serie di suoni.

Nell'ascolto « naturale » di un discorso su un dato argomento, possiamo certamente concentrare l'attenzione sul modo in cui il discorso è pronunciato, sulla «dizione»; ma ciò è possibile solo in virtù di una con-comprensione preliminare di ciò che il discorso dice; solo a questo patto sussiste la possibilità di valutare il modo in cui il discorso è pronunciato e valutarlo nella sua convenienza all'argomento trattato.

Anche il discorso come risposta polemica presuppone sempre la comprensione dell'argomento quale è già « partecipato » nel con-essere.

Solo se è data la possibilità di discorrere e di sentire, è anche data la possibilità di ascoltare. Chi « non riesce a udire» e « deve sentire» è ben in grado, proprio per questo, di ascoltare. Il sentire tutto e nulla è un modo privativo del sentire che comprende. Discorrere e sentire si fondano nella comprensione. Questa non richiede né che si parli troppo, né che si ascolti tutto ciò che si sente dire. Solo chi ha già capito può ascoltare.

Su questo stesso fondamento esistenziale riposa anche un'altra possibilità esistenziale del discorso, il *tacere*. Nel corso di una conversazione, chi tace può « far capire », cioè promuovere la comprensione, più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. L'ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all'ampiezza della comprensione delle cose. Proprio al contrario, un fiume di parole su un argomento non fa che oscurare l'oggetto da comprendere, dando ad esso la chiarezza apparente dell'artificiosità e della banalizzazione. Tacere non significa però esser muto. Al contrario, il muto tende a « parlare ». Un muto non dimostra come tale di poter tacere, perché gli manca perfino la possibilità di dimostrarlo. Anche chi è taciturno per natura non dimostra più del muto di tacere e di poter tacere. Chi non dice mai nulla non ha la possibilità di tacere al momento opportuno. Solo il vero discorso rende possibile il silenzio autentico. Per poter tacere l'Esserci deve aver qualcosa da dire, deve cioè poter contare su un'apertura di se stesso ampia e autentica. In tal caso il silenzio rivela e mette a tacere la « chiacchiera ». Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente la comprensibilità dell'Esserci che da esso trae origine

il poter sentire genuino e Tessere-assieme trasparente.

Poiché il discorso è costitutivo dell'essere del Ci, cioè della situazione emotiva e della comprensione, e poiché « Esserci » significa essere-nel-mondo, TEsserci, in quanto in-essere che discorre, ha già sempre espresso se stesso. L'Esserci ha il linguaggio. È forse a caso che i greci, il cui esistere quotidiano si era prevalentemente costituito sotto forma di dialogo e che, nel medesimo tempo, « avevano occhi » per vedere, abbiano definito Tessere dell'uomo, tanto nell'interpretazione prefilosofica quanto nella filosofica, come ζφον λόγον £χον? La successiva interpretazione di questa definizione dell'uomo come *animal rationale* non è certamente « falsa »; è però tale da nascondere il terreno fenomenico da cui questa definizione dell'Esserci è stata tratta. L'uomo si presenta come l'ente che parla. Ciò non significa che egli abbia la possibilità della comunicazione orale, ma che questo ente esiste nella maniera dello scoprimento del mondo e dell'Esserci stesso. I greci non avevano un termine per dire linguaggio, perché intesero « innanzi tutto » questo fenomeno come discorso. Poiché il λόγος si presenta alla riflessione filosofica prevalentemente sotto forma di asserzione, la teorizzazione delle strutture fondamentali, delle forme e degli elementi del discorso ebbe luogo sotto la guida di *un tal logos.* La grammatica cercò il suo fondamento nella « logica » di questo logos. Ma si tratta di una logica che si fonda nell'ontologia della semplice-presenza. La struttura fondamentale delle « categorie del significato » passate nella linguistica successiva e ancor oggi sostanzialmente in vigore, è desunta dal discorso inteso come asserzione. Ma se si assume il fenomeno nella sua originarietà fondamentale e nella sua portata esistenziale, diviene necessario riesaminare la linguistica a partire da fondamenti ontologicamente più originari. La *liberazione* della grammatica dalla logica richiede, in via *preliminare,* una comprensione *positiva* della struttura che fonda a priori il discorso in quanto esistenziale; non può quindi esser compiuta mediante un miglioramento e un completamento del patrimonio tradizionale. Bisogna invece istituire un'indagine intorno alle forme fondamentali che rendono possibile ogni articolazione del comprensibile in significati, senza limitarsi all'esame dell'ente intramondano ri-

sultante alla considerazione teoretica ed espresso in proposizioni. La teoria del significato non è il frutto spontaneo della comparazione di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. Altrettanto insufficiente è l'orizzonte filosofico all'interno del quale W. von Humboldt impostò il problema del linguaggio. La dottrina del significato ha le sue radici nell'ontologia dell'Esserci. La sua sorte è legata al destino di questa.[14]

L'indagine filosofica dovrà pur decidersi una buona volta a chiedersi quale sia, in generale, il modo di essere del linguaggio; dovrà pur dire se il linguaggio ha il modo di essere dell'utilizzabile intramondano o il modo di essere dell'Esserci, o di nessuno dei due. Come dev'essere l'essere del linguaggio perché si possa parlare di un linguaggio « morto »? Che significa, ontologicamente, che un linguaggio si sviluppa o decade? C'è una linguistica: e tuttavia l'essere dell'ente che essa ha per tema continua a restare oscuro; non solo, ma lo stesso orizzonte di questa scienza è buio. È forse a caso che i significati sono innanzi tutto e per lo più « mondani », prescritti dalla significatività del mondo e addirittura prevalentemente « spaziali »? O si tratta di un « fatto » fornito di necessità ontologico-esistenziale? E perché? L'indagine filosofica deve rinunciare alla « filosofia del linguaggio » e dedicare la sua attenzione alle « cose stesse », portandosi sul piano di una problematica concettualmente chiara.

La presente interpretazione del linguaggio mira esclusivamente a chiarire il «luogo» ontologico di questo fenomeno nella costituzione dell'essere dell'Esserci, onde potere, prima di tutto, preparare l'indagine successiva, la quale, facendosi guidare da un modo di essere fondamentale del discorso e in connessione con altri fenomeni, tende a rendere visibile in modo ontologicamente più originario la quotidianità dell'Esserci.

B - L'ESSERE QUOTIDIANO DEL CI E LA DEIEZIONE DELL'ESSERCI

Durante l'esame delle strutture esistenziali dell'apertura e dell'essere-nel-mondo, l'interpretazione, in certo modo, ha perso d'occhio la quotidianità dell'Esserci. L'analisi deve ora ritornare ad essa come all'oriz-

zonte fenomenico in cui si muove l’impostazione tematica. I problemi che ora sorgono sono i seguenti: Quali sono i caratteri esistenziali dell’apertura dell'essere-nel-mondo quando si mantiene nella quotidianità propria del modo di essere del Si? È forse tale da richiedere una situazione emotiva particolare, una comprensione, un discorso e un’interpretazione particolari? La risposta a queste domande appare tanto più perentoria quanto meno dimentichiamo che l’Esserci, innanzi tutto e per lo più, è immedesimato nel Si ed è signoreggiato da esso. L’Esserci, in quanto gettato ad essere-nel-mondo, non è «forse gettato innanzi tutto nella pubblicità del Si? E che significa la pubblicità se non l’apertura del Si?

Se la comprensione deve in primo luogo essere intesa come il poter-essere dell’Esserci, l’anàlisi della comprensione e dell’interpretazione proprie del Si dovrà stabilire quali sono le possibilità che l’Esserci apre e possiede in quanto Si. Queste possibilità riveleranno la tendenza d’essere essenziale della quotidianità. E questa, infine, quando abbia ricevuto una sufficiente esplicazione ontologica, dovrà svelare un modo di essere originario dell’Esserci, tale che, a partire da esso, possa esser chiarito nella sua concrezione esistenziale il fenomeno dell’esser-gettato, di cui si è già fatto cenno.

È opportuno incominciare con la chiarificazione dell’apertura del Si quale ha luogo in taluni fenomeni, delucidando il modo di essere quotidiano del discorso, della visione e dell'interpretazione. Al qual proposito è forse opportuno far presente che l’interpretazione ha un intento puramente ontologico, ed è del tutto estranea a ogni critica moralizzante dell’Esserci quotidiano e lontana dalle aspirazioni della « filosofia della cultura ».

35 LA CHIACCHIERA

Il termine « chiacchiera » qui non ha alcun significato « spregiativo ». Esso non fa che designare terminologicamente un fenomeno positivo che costituisce il modo di essere della comprensione e dell’interpretazione dell’Esserci quotidiano. Per lo più il discorso si esprime, e si è già sempre espresso, in parole.

È linguaggio. Ciò che è espresso presuppone sempre la comprensione e l'interpretazione. Il linguaggio, in quanto espressione, porta con sé un'interpretazione stabilita della comprensione dell'Esserci. Questa situazione interpretativa non è semplicemente-presente. come non lo è il linguaggio; il suo essere è conforme all'Esserci. L'Esserci, innanzi tutto ed entro certi limiti, è completamente rimesso a questa interpretazione stabilita, che regola e ripartisce le possibilità della comprensione media e della relativa situazione emotiva. Nell'insieme della sua connessione articolata di significati l'espressione porta con sé una comprensione del mondo già aperto e, cooriginariamente, una comprensione del con-Esserci degli altri e dell'in-essere proprio di ciaschedun Esserci. La comprensione, consolidatasi nell'espressione, riguarda tanto il disvelamento dell'ente qual è via via raggiunto e tramandato, quanto la comprensione dell'essere, le possibilità e gli orizzonti disponibili per l'interpretazione ulteriore e la relativa articolazione concettuale. Ma bisogna andare di là dal semplice riferimento allo stato di fatto dì questo assetto interpretativo e cercare di determinare il modo di essere esistenziale proprio del discorso già espresso o in via di esprimersi. Se non può essere inteso come semplice-presenza, quale sarà il suo essere e che ci dirà di essenziale intorno al modo di essere quotidiano dell'Esserci?

Il discorso autoesprimentesi è comunicazione. La tendenza del suo essere è di portare coloro che odono ad esser partecipi dell'essere-per ciò di cui il discorso discorre.

In virtù della comprensione media che il linguaggio espresso porta con sé, il discorso comunicante, successivamente, può essere compreso anche senza che colui che ascolta si collochi nella comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. Più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale. L'oggetto della comprensione diviene il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente. Si intendono le *medesime* cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella *medesima* medietà.

Il sentire e il comprendere sono ormai vincolati anticipatamente a ciò che il discorso dice. La comu-

nicazione non « partecipa » il rapporto originario all'essere dell'ente di cui si discorre; Tessere-assieme si realizza nel discorrere-assieme e nel prendersi cura di ciò che il discorso dice. Ciò che conta è che si discorra. L'esser-stato-detto, l'enunciato, la parola, si fanno garanti dell'esattezza e della conformità alle cose del discorso e della sua comprensione. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso. Ciò-che-è-stato detto si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. La chiacchiera si costituisce in questa diffusione e in questa ripetizione del discorso nelle quali la incertezza-iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza. Essa trascende il campo della semplice ripetizione verbale, per invadere quello della scrittura sotto forma di « scrivere pur di scrivere ». In questo caso la ripetizione del discorso non si fonda sul sentito dire, ma trae alimento da ciò che si è letto. La capacità media di comprensione del lettore *non* sarà *mai in grado* di decidere se qualcosa è stato creato e conquistato con originalità o se è frutto di semplice ripetizione. La comprensione media non sentirà mai neppure il bisogno di una distinzione di questo genere, visto che essa comprende già tutto.

La totale infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica ma un fattore determinante. La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di incerto.

Il discorso, che rientra nella costituzione essenziale dell'essere dell'Esserci e di cui con-costituisce l'apertura, ha in sé la possibilità di mutarsi in chiacchiera e, come tale, di non tener più aperto l'essere-nel-mondo in una comprensione articolata, anzi di chiuderlo e di coprire così l'ente intramondano. La chiacchiera non è il risultato di un inganno voluto. Essa

non ha il modo di essere della *presentazione consape-vole* di qualcosa per qualcos'altro. Basta dire e ridire perché si determini il capovolgimento dell'apertura in chiusura. Infatti ciò che è detto viene senz'altro assunto come « dicente qualcosa », cioè scoprente. La chiacchiera, *rifiutandosi* di risalire al fondamento di ciò che è detto, è sempre e recisamente un procedimento di chiusura.

Questa chiusura è ulteriormente aggravata dal fatto che la chiacchiera, con la sua presunzione di possedere sin dall'inizio la comprensione di ciò di cui parla, impedisce ogni riesame e ogni nuova discussione, svalutandoli o ritardandoli in modo caratteristico.

La situazione interpretativa stabilita dalla chiacchiera è già da sempre profondamente radicata nell'Esserci. Molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali. L'Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è cresciuto. In esso, da esso e contro di esso, ha luogo ogni comprensione genuina, ogni interpretazione, ogni comunicazione, ogni rìscoprimento e ogni nuova appropriazione. Non è che l'Esserci, libero e affrancato da ogni influenza di questo stato interpretativo, abbia innanzi a sé la terra di nessuno del « mondo », per stare a vedere ciò che in esso succede. Il predominio dello stato interpretativo pubblico ha già deciso delle stesse possibilità emotive, cioè del modo fondamentale in cui l'Esserci si lascia influenzare dal mondo. Il Si prescrive la situazione emotiva; esso stabilisce che cosa si « vede » e come si « vedono » le cose.

La chiacchiera, che chiude nel modo descritto, è la modalità sradicata della comprensione dell'Esserci. Essa non sopravviene all'Esserci come uno stato sopravviene a una semplice-presenza; sradicata esistenzialmente, essa produce a sua volta un costante sradicamento. Il che significa, ontologicamente: l'Esserci che si mantiene nella chiacchiera, in quanto essere-nel-mondo è del tutto tagliato fuori dal rapporto primario, originario e genuino del proprio essere col mondo, col con-Esserci e con l'in-essere stesso; si mantiene in una instabilità permanente nella quale, però, si rapporta pur sempre al « mondo », agli altri e a se stesso. Solo un ente la cui apertura sia costituita dal discorso emotivamente situato e comprendente, cioè tale da *es*-

sere il suo Ci secondo la costituzione ontologica dell'« essere-nel-mondo », ha nel suo essere la possibilità di uno sradicamento di questo genere; sradicamento che è così poco un non-essere dell'Esserci da costituirne piuttosto la « realtà » più quotidiana e persistente.

L'ovvietà e la sicurezza di sé proprie dello stato interpretativo medio fanno sì che, sotto il loro tacito predominio, resti nascosta all'Esserci l'inquietudine dell'infondatezza in cui egli è votato a una crescente inconsistenza.

§ 36 LA CURIOSITÀ

Nel corso dell'analisi della comprensione e dell'apertura del Ci in generale, si è fatto riferimento al *lumen naturale*, considerando l'apertura dell'in-essere come una *illuminazione* in cui trova la sua possibilità originaria qualcosa come il vedere. Il vedere venne esaminato in riferimento al modo fondamentale di aprire proprio dell'Esserci, la comprensione, e venne inteso come l'appropri azione genuina dell'ente a cui l'Esserci può rapportarsi in conformità alle sue possibilità di essere essenziali.

La costituzione fondamentale del vedere si manifesta in una particolare tendenza al « vedere », caratteristica dell'essere della quotidianità. Noi designiamo questa tendenza col termine *curiosità*, notando che essa non concerne esclusivamente il guardare, ma costituisce un modo particolare di far sì che il mondo sia incontrato e appreso. Noi consideriamo il fenomeno da un punto di vista ontologico-esistenziale, senza costringerlo in un orizzonte esclusivamente conoscitivo; del resto non è a caso che la filosofia greca intese il conoscere a partire dal « piacere di vedere ». Il libro che occupa il primo posto nella raccolta dei libri aristotelici di ontologia, incomincia con l'affermazione: πάντες άνθρωποι του είδέναι δρέγονται φύσει.[15] La cura di vedere è essenziale all'essere dell'uomo. Questa affermazione introduce una ricerca che mira a scoprire l'origine della scienza dell'ente e del suo essere in base a questo modo di essere dell'Esserci. Questa interpretazione greca della genesi esistenziale della scienza non è casuale. In essa si fa esplicito ciò che era già delineato nel principio di Parmenide τό γάρ

αύτό νοεΐν έστί τε καί είναι.[20] L'essere è ciò che si manifesta alla visione intuitiva pura: solo questo vedere scopre l'essere. La verità originaria e genuina consiste nella intuizione pura. Questa tesi resterà alla base della filosofìa occidentale. In essa trova il suo motivo anche la dialettica hegeliana, che è possibile solo sul fondamento.

Lo straordinario primato del « vedere » fu notato soprattutto da Agostino nell'interpretazione della *concupiscentia*.[16] *Ad oculos enim videre proprie pertinet.* Il vedere è proprio degli occhi. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensi bus cum eos ad cognosce ndum intendimus.* Ma noi usiamo questa parola « vedere » anche per gli altri sensi, quando ce ne serviamo per conoscere. *Ncque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam ni teat; aut, gusta quam splendent; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* Non diciamo infatti: «odi come riluce» o « annusa come brilla » o « gusta come splende » o « tocca come fulge »; ma di tutte queste cose diciamo *« vedi »;* tutto ciò, infatti, viene visto. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt:* non diciamo soltanto: « vedi come è lucente » ciò che i soli occhi possono percepire, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat, vide quam durum sit.* Diciamo anche: «vedi che suono », « vedi che odore », « vedi che sapore », « vedi che duro ». *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* A causa di ciò l'esperienza dei sensi in generale è detta « concupiscenza », come si dice degli occhi, perché anche gli altri sensi, quando si tratta di conoscere qualcosa, usurpano, per analogia, la funzione del vedere, funzione nella quale gli occhi hanno il primato.

Che significa questa tendenza alla percezione pura? Quale costituzione esistenziale dell'Esserci viene in luce nel fenomeno della curiosità?

L'essere-nel-mondo si costituisce innanzi tutto nell'intimità col mondo di cui si prende cura. Il prendersi cura è guidato dalla visione ambientale preveggente che scopre l'utilizzabile e lo conserva come disvelato. La visione ambientale preveggente indica ad

ogni operazione e ad ogni produzione la via dello sviluppo, i mezzi dell'attuazione, l'occasione adatta, l'istante opportuno. Il prendersi cura si acquieta in due casi: o per riprendere forza o perché l'opera è compiuta. Questo acquietamento non sopprime il prendersi cura, ma rende libera la visione ambientale affrancandola dai legami col mondo delle opere. Nel-l'acquietamento, la cura dà luogo a una visione ambientale divenuta libera. La scoperta del mondo delle opere da parte della visione ambientale preveggente ha il carattere ontologico del dis-allontanamento. La visione ambientale, divenuta libera, non ha più alcun utilizzabile del cui avvicinamento possa prendersi cura. Ma poiché il dis-allontanamento fa parte della sua essenza, essa si crea nuove possibilità di dis-allontanamento, distaccandosi dall'utilizzabile più prossimo per dirigersi verso un mondo lontano ed estraneo. La cura si realizza come prendersi cura della possibilità, derivante dalla interruzione e dalla sospensione, di vedere il « mondo » nel suo semplice *apparire*, nel suo *aspetto*. L'Esserci cerca ciò che è lontano unicamente per portarselo vicino nei suoi aspetti.

L'Esserci è interessato solo all'aspetto del mondo; in questo modo di essere egli tende a liberarsi da se stesso quale essere-nel-mondo e ad affrancarsi dall'esser-presso l'utilizzabile più prossimamente quotidiano.

La curiosità, ormai predominante, non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, per « essere-per » esso, ma si prende cura *solamente* di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente le possibilità derivanti dall'abbandono al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica *incapacità di soffermarsi* su ciò che si presenta. Essa rifugge dalla contemplazione serena, dominata com'è dalla irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la novità e il cambiamento. In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la propria *distrazione*. La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell'ente piena di meraviglia, col ἰαυμάζειν; non la interessa lo stupore davanti a ciò

che non si comprende, perché essa cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo. I due momenti costitutivi della curiosità, l'*incapacità di soffermarsi* nel mondo ambientale e la *distrazione* in possibilità sempre nuove, fondano quel terzo carattere essenziale di questo fenomeno cui diamo il nome di *irrequietezza*. La curiosità è ovunque e in nessun luogo.

Questa modalità dell'essere-nel-mondo svela un nuovo modo di essere dell'Esserci quotidiano nel quale esso si sradica costantemente.

La chiacchiera fa da guida alla curiosità e dice ciò che si deve aver letto e visto. L'essere-ovunque-e-in-nessun-luogo della curiosità è affidato alla chiacchiera. Questi due modi di essere quotidiani del discorso e del vedere, caratterizzati dallo sradicamento, non sono semplicemente-presenti l'uno vicino all'altro; un'unica maniera di essere li tiene costantemente *uniti*. La curiosità per cui niente è segreto, la chiacchiera per cui niente è incompreso, danno a se stesse, cioè all'Esserci che le fa proprie, sicura malleveria di una vita veramente « vissuta ». Ma questa presunzione pone in luce un terzo fenomeno caratteristico dell'apertura dell'Esserci quotidiano.

§ 37 l'equivoco

Se ciò che si incontra nell'essere-assieme quotidiano è tale da risultare accessibile a tutti e siffatto che chiunque può dire qualunque cosa su di esso, non ha più senso chiedersi se una cosa è stata oggetto di un conoscere genuino oppure no. Questa equivocità non investe soltanto il mondo, ma anche Tessere-assieme come tale e il rapportarsi stesso dell'Esserci al proprio essere.

Tutto sembra genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà non lo è; oppure non sembra tale ma in realtà lo è. L'equivoco non riguarda soltanto la disposizione e l'impiego dell'utilizzabile che si incontra nell'uso e nella fruizione, ma si è già inserito saldamente anche nella comprensione come poter-essere, nella disposizione del progetto e nella predisposizione delle possibilità dell'Esserci. Non soltanto ognuno sa e discute di qualsiasi cosa gli sia capitata

o gli venga incontro, ma ognuno sa già parlare con competenza di ciò che deve ancora accadere, di ciò che manca ancora, ma dovrebbe « ovviamente » esser fatto. Ognuno ha già sempre presentito e fiutato ciò che gli altri hanno presentito e fiutato. Questo esser-sulla-traccia, ma per sentito dire (chi è effettivamente sulla traccia di qualcosa non ne parla), è il modo più subdolo in cui l'equivoco può presentare all'Esserci le sue possibilità, perché le vanifica fin dall'inizio.

Se un giorno ciò che si presentiva e si fiutava si realizzasse, l'equivoco avrà già fatto in modo che venga meno, l'interesse per la cosa di cui si tratta. Infatti l'interesse ha luogo solo sotto forma di curiosità e di chiacchiera e non dura più di quanto duri il superficiale presentimento comune. Quanti sono a questo modo sulla traccia avversano il successo qualora porti con sé l'avverarsi del presentito. Questo esito, infatti, risospinge l'Esserci in se stesso. Chiacchiera e curiosità perdono allora ogni forza. Ma esse hanno già pronta la rivincita. Messa di fronte alla realizzazione di ciò che assieme-si-presentiva, la chiacchiera dirà subito: questo lo si poteva ben fare, tutti lo abbiamo infatti presentito. La chiacchiera è addirittura stizzita se ciò che essa presenti e costantemente sollecitò diviene a un tratto *reale.* Ciò le sottrae infatti l'opportunità di continuare a presentirlo.

Ma poiché il tempo dell'Esserci impegnato nel silenzio della realizzazione o del genuino fallimento è diverso e, visto pubblicamente, di gran lunga più lento di quello della chiacchiera che « vive in fretta », questa, nel frattempo, si è già volta a qualche successiva novità. Ciò che era presentito e che viene poi realizzato arriva sempre troppo tardi rispetto a ciò che c'è di nuovo. Chiacchiera e curiosità, nella loro equivocità, fanno sì che la creazione genuina e originale giunga alla pubblicità come già invecchiata. Quest'opera entrerà in possesso delle proprie reali possibilità solo quando la chiacchiera che la nasconde tacerà e l'interesse « generale » sarà dileguato.

L'equivocità che caratterizza lo stato interpretativo pubblico, accredita il parlare in luogo di fare e il presentimento curioso come vera realtà, screditando l'esecuzione come qualcosa di secondario e privo di interesse.

La comprensione dell'Esserci fondata nel Si, si

inganna quindi sempre quando si tratta di progettare le proprie possibilità di essere autentiche. Equivoco, l'Esserci è pur sempre nel suo « ci », cioè *nell'*apertura pubblica dell'essere-insieme, in cui la chiacchiera più diffusa e la curiosità più sfrenata creano l'« animazione » nella quale tutto accade quotidianamente in modo tale che non accada mai nulla.

L'equivoco offre costantemente alla curiosità ciò che essa va cercando e dà alla chiacchiera l'illusione che tutto sia deciso da essa.

La curiosità, come modo di essere dell'apertura dell'essere-nel-mondo, investe anche l'essere-assieme come tale. L'altro, innanzi tutto, « ci » è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta su di lui e se ne sa. Anzitutto l'essere-assieme originario è regolato dalla chiacchiera. Ognuno tiene gli occhi addosso all'altro per vedere come si comporta e per sapere che cosa se ne dirà. L'essere-assieme dominato dal Si non è affatto una giustapposizione di individui estranei e indifferenti, ma un brulicante ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco, uno starsi a sentire costante e vicendevole. Sotto la maschera dell'esser-l'un-per-l'altro domina l'esser-l'un-contro-l'altro.

Ma è necessario chiarire che l'equivoco non trae origine da un deliberato intento di contraffazione e di inganno da parte degli Esserci singoli. Esso si trova già nel l'essere-assieme in quanto essere-assieme *gettato* in un mondo. Pubblicamente resta però nascosto, e si contesterà sempre la fondatezza di questa interpretazione del modo di essere dell'assetto interpretativo del Si. Sarebbe un'ingenuità quella di pretendere che il Si testimoni a favore della fondatezza dell'interpretazione che abbiamo dato di questo fenomeno.

I fenomeni della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco sono stati analizzati in modo da rendere evidente la connessione che li lega. Bisogna ora determinare, su basi ontologico-esistenziali, il modo di essere di questa connessione. Il modo di essere fondamentale della quotidianità deve ora esser compreso nell'orizzonte delle strutture dell'essere dell'Esserci finora chiarite.

Chiacchiera, curiosità ed equivoco caratterizzano il modo in cui l’Esserci è quotidianamente il suo « Ci », cioè l’apertura dell’essere-nel-mondo. Questi caratteri, in quanto esistenziali, non sono determinazioni semplicemente-presenti nell’Esserci, ma ne costituiscono l’essere. In essi e nella loro connessione ontologica si rivela quel modo fondamentale dell'essere della quotidianità che noi chiamiamo la *deiezione* dell’Esserci.

Il termine, che non importa alcuna valutazione negativa, sta a significare che l’Esserci è innanzi tutto e per lo più *presso* il « mondo » di cui si prende cura. Questa immedesimazione in... ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Si. L’Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel « mondo ». Lo stato di deiezione presso il « mondo » equivale all’immedesimazione nell’essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall’equivoco. Ciò che noi chiamammo[17] l’inautenticità dell’Esserci ottiene ora, mediante l’interpretazione della deiezione, una determinazione più precisa. In autentico e non autentico non debbono assolutamente essere intesi come « autenticamente non », quasi che, in questo modo di essere, l’Esserci perdesse il suo essere. L’inautenticità significa cosi poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa indica, al contrario, un modo preciso di essere-nel-mondo, modo in cui l’Esserci è completamente immedesimato nel «mondo» e nel con-Esserci con gli altri. Il non-esser-se-stesso costituisce una possibilità *positiva* dell'ente immedesimato nel mondo nella forma essenziale del prendersi cura. Questo *non-essere* deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell’Esserci, in cui esso si mantiene per lo più.

Lo stato di deiezione dell’Esserci non deve essere inteso come « caduta » da uno « stato originario » più puro e più alto. Qualcosa di simile non solo non è suscettibile di constatazione ontica, ma neppure di interpretazione ontologica.

Come essere-nel-mondo effettivo, l’Esserci, in quanto deiettivo, è già de-caduto *da se stesso;* non è però deietto presso un ente incontrato casualmente nel corso della caduta, ma presso il *mondo* che fa parte del

suo essere. La deiezione è una determinazione esistenziale dell’Esserci stesso e non ha nulla a che fare con un Esserci concepito come semplice-presenza, nulla a che fare con relazioni di fatto con un ente da cui l'Esserci « deriverebbe » o con un ente con cui, successivamente, l'Esserci sarebbe entrato in una relazione qualsiasi.

Questa struttura ontologico-esistenziale sarebbe ugualmente fraintesa se si volesse concepirla come una qualità ortica, negativa e deplorevole, che il successivo progredire della civiltà umana potrà un giorno annullare.

Nella prima delineazione dell’essere-nel-mondo come costituzione fondamentale dell'Esserci e nella caratterizzazione dei suoi momenti strutturali costitutivi, il modo di essere fenomenico dell’essere-nel-mondo fu lasciato da parte per concentrare l’indagine sulla *costituzione* dell’essere dell'Esserci. Furono descritti i modi fondamentali possibili del Fin-essere, del prendersi cura e dell’aver cura. Ma il problema del modo di essere quotidiano di queste modalità ontologiche non venne in discussione. Fu anche chiarito che Fin-essere è tutt’altro che una semplice contrapposizione teoretica o pratica, cioè l'esser-semplicemente-presenti insieme, di un soggetto e di un oggetto. Tuttavia poteva sembrare che l’esser-nel-mondo fosse un’« armatura » rigida all’interno della quale avessero luogo le relazioni possibili dell'Esserci al suo mondo, senza che l’« armatura » stessa ne fosse coinvolta nel suo essere. In realtà questa presunta armatura contribuisce essa stessa a costituire il modo di essere dell'Esserci. Il fenomeno della deiezione documenta un *modo esistenziale* dell’essere-nel-mondo.

La chiacchiera apre all’Esserci la comprensione dell’essere-per il suo mondo, per gli altri e per se stesso; ma apre in modo tale che questo comprendente essere-per assume la forma di una fluttuazione senza basi. La curiosità apre tutto e qualsiasi cosa, ma in modo tale che Fin-essere è ovunque e in nessun luogo. L’equivoco non nasconde nulla alla comprensione dell'Esserci, ma soltanto per precipitare l’essere-nel-mondo nello sradicamento dell’» ovunque e in nessun luogo ».

Il chiarimento ontologico dell’essere-nel-mondo quotidiano, quale traspare in questi fenomeni, ci mette

finalmente in grado di ottenere una determinazione esistenziale sufficiente della costituzione fondamentale dell'Esserci. Quale struttura rivela il « moto » del la deiezione?

La chiacchiera e lo stato interpretativo pubblico che essa porta con sé, si costituiscono nell’essere-assieme. La chiacchiera non è però un prodotto dell’essere-assieme, a sé stante e semplicemente-presente nel mondo. Altrettanto poco essa si lascia vanificare in un « universale » che, non appartenendo in proprio a nessuno, sarebbe « propriamente » niente, e risulterebbe « reale » solo nei singoli esserci parlanti. La chiacchiera è lo stesso modo di essere dell'essere-assieme e non è il prodotto di particolari circostanze che, « dal di fuori », influirebbero sull'Esserci. Ma se è l'Esserci stesso che nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell’infondatezza, vuol dire che è l'Esserci stesso a preparare a se stesso la tentazione costante della deiezione. L’essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore.*

In questo suo esser-già tentazione a se stesso, lo stato interpretativo pubblico mantiene l'Esserci nella sua deiettività. Chiacchiera ed equivoco, l’aver tutto visto e tutto compreso, creano nell’Esserci la presunzione che l’apertura dell'Esserci che essi portano con sé sia tale da garantire la certezza, là purezza e la pienezza delle possibilità del suo essere. La sicurezza di sé e la disinvoltura del Si, creano un’indifferenza crescente verso la comprensione emotiva autentica. La presunzione del Si di condurre una « vita » autentica e piena, crea nell’Esserci uno stato di *tranquillità:* tutto va « nel modo migliore » e tutte le porte sono aperte. L’essere-nel-mondo deiettivo è tentatore e, nel contempo, *tranquillizzante.*

Questo stato di tranquillità dell’essere inautentico non conduce però all’inerzia e all’ozio, ma all’« attività » sfrenata. Lo stato di deiezione nel « mondo » non è uno stato di quiete. La tranquillizzazione tentatrice *accresce* la deiezione. In sede di interpretazione dell'Esserci, può così nascere la convinzione che la conoscenza delle civiltà più lontane e la « sintesi » di queste con la nostra, porti a una chiarificazione dell’Esserci completa e finalmente appropriata. Una curiosità polivalente e un’onniscienza incontenibile crea-

no l'illusione di una comprensione universale dell'Esserci. Resta però del tutto indeterminato e neppure indagato *ciò che* si deve veramente conoscere. Non ci si rende conto che la stessa comprensione è un poter-essere dell'Esserci che può aver via libera unicamente nell'Esserci *più proprio.* In questo autolivellamento tranquillizzante e tutto « comprendente », l'Esserci è spinto in un'estraniazione in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere. L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo *estraniante.*

Ma, di nuovo, questa estraniazione non può significare che l'Esserci si è effettivamente separato da se stesso. Al contrario, essa sospinge l'Esserci in un modo di essere caratterizzato da un'« introspezione scompositiva » incessante, secondo le più svariate possibilità interpretative, sicché le « caratterologie » e le « tipologie » che ne risultano sono per ciò stesso illimitate. Tuttavia l'estraniazione che *chiude* all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità, fosse pur quella di un genuino fallimento, non lo condanna però ad essere un ente che egli stesso non è, ma lo sospinge nella sua inautenticità, cioè in una possibilità di essere che gli è propria. Il movimento dell'estraniazione deiettiva, tentante e tranquillante, porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso.

Questi fenomeni della tentazione, della tranquillizzazione, della estraniazione e dell'auto-imprigionamento caratterizzano il modo di essere specifico della deiezione. Noi chiamiamo questo « moto » dell'Esserci nel suo proprio essere *caduta.* L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico nasconde però questa caduta, che è interpretata come « perfezione » e « vita vissuta ».

Il moto di questa caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere inautentico del Si, allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e la sospinge sempre più nella tranquillizzante presunzione di possedere e di raggiungere tutto. Questa costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si, caratterizza il moto della deiezione come gorgo.

La deiezione non si limita a determinare esisten-

zialmente l’essere-nel-mondo. Il gorgo manifesta contemporaneamente il carattere di gettamento e di moto propri dell’esser-gettato, carattere, questo, che la situazione emotiva dell’Esserci fa sì che possa imporsi all’Esserci. L’esser-gettato non è né un « dato di fatto » né un fatto compiuto una volta per sempre. La sua effettività è tale che l’Esserci, *fintanto è ciò che è*, resta gettato e ingorgato nell’inautenticità del Si. L’esser-gettato, in cui l’effettività si rivela fenomenicamente, è proprio di un Esserci per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. L’Esserci esiste effettivamente.

Ma questa caratterizzazione della deiezione non ha schizzato un fenomeno che *contraddice* alla stessa determinazione formale dell’idea di esistenza? Può l’Esserci esser concepito come un ente nel cui essere ne va *del* suo stesso poter-essere, se questo ente, proprio nella sua quotidianità, *si è perduto* e « vive » *lontano da sé* nella deiezione? La deiezione nel mondo varrebbe come « argomento » fenomenico *contro* l’esistenzialità dell’Esserci solo se questo fosse concepito come un io-soggetto isolato, come un’ipseità puntuale da cui la deiezione lo farebbe uscire e allontanare. Ma in tal caso il mondo diverrebbe un oggetto e la deiezione presso di esso sarebbe interpretata ontologicamente come semplice-presenza, sul modello dell’ente intramondano. Se teniamo invece fermo l’essere dell’Esserci secondo la costituzione già chiarita di *essere-nel-mondo*, si farà chiaro che la deiezione, in quanto *modo di essere di questo in-essere*, costituisce la prova più lampante dell’esistenzialità dell’Esserci. Nella deiezione ne va in pieno del poter-essere-nel-mondo, benché nel modo della inautenticità. L’Esserci *può* cadere nella deiezione solo *perché*, per esso, ne va dell’essere-nel-mondo comprendente ed emozionale. D’altra parte, l'esistenza *autentica* non è qualcosa che si libri al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa.

Il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere una specie di « faccia notturna » dell’Esserci, una qualità ontica tale da costituire l’integrazione dell’aspetto abituale di questo ente. La deiezione rivela una struttura ontologica *essenziale* dell’Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l’aspetto notturno da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni.

L'interpretazione ontologico-esistenziale non ha la pretesa di formulare giudizi ontici sulla « corruzione della natura umana »; e ciò non perché ne manchino le prove, ma perché la sua problematica si pone *al di qua* di qualsiasi giudizio sulla corruzione o sulla non corruzione degli enti. La deiezione è un concetto ontologico di moto. Non si tratta di decidere onticamente se l'uomo sia « sprofondato nel peccato », se si trovi nello *status corruptionis*, se proceda nello *status integritatis*, o se viva in uno stato intermedio, lo *status gratiae*. Fede e « visione del mondo », qualunque cosa affermino in proposito, e qualora lo affermino dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo, dovranno rifarsi alle strutture esistenziali esaminate, almeno nel caso che le loro affermazioni reclamino il carattere di enunciati *concettuali*.

Il problema fondamentale trattato in questo capitolo è il problema del Ci. Il suo tema consistette nella costituzione ontologica dell'apertura essenziale dell'Esserci. L'essere dell'Esserci è costituito dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso. Il modo di essere quotidiano dell'apertura è apparso costituito dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Questi tre fenomeni rivelano, da parte loro, la natura di moto della deiezione e ne pongono in luce i caratteri essenziali: la tentazione, la tranquillizzazione, l'estraniazione e l'autoimprigionamento.

Con questa analisi è stata chiarita la costituzione esistenziale dell'Esserci nei suoi tratti essenziali ed è stato determinato il terreno fenomenico per l'interpretazione « globale » dell'essere dell'Esserci in quanto Cura.

CAPITOLO SESTO

LA CURA COME ESSERE DELL'ESSERCI

§ 39 IL PROBLEMA DELLA TOTALITÀ ORIGINARIA DELLE STRUTTURE DELL'ESSERCI

L'ESSERE-nel-mondo è una struttura originaria e costantemente *unitaria*. Nei capitoli precedenti (sezione I capitoli 2-5) essa fu esaminata fenomenicamente come unitaria e, sempre su questo fondamento, ne furono illustrati i momenti costitutivi. Lo sguardo gettato all'inizio[1] sull'intero fenomeno ha perso ora la sua indeterminatezza rispetto al contenuto. Certamente la *diversità* 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 visto manifestarsi?*

L'Esserci esiste effettivamente. Ciò che cerchiamo è l'unità ontologica di esistenzialità e di 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; di conseguenza, esso si comprende in esse e da 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, esiste 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 me-*

dia 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 poter-essere più proprio.*

Sarà possibile cogliere nella sua totalità unitaria l'insieme delle strutture della quotidianità dell'Esserci? L'essere dell'Esserci si lascerà illuminare in modo così originario da poter 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?

Una cosa è certa, negativamente: l'unità dell'insieme delle strutture non può essere raggiunta mediante una semplice riunione di elementi. Questa richiederebbe un piano iniziale di costruzione. Ma l'essere dell'Esserci, che raccoglie ontologicamente in sé la totalità delle strutture, deve poter esser colto in uno sguardo d'insieme su questa totalità che *veda in esso un* fenomeno originariamente uno, già presente nella totalità delle strutture, in modo da fondare ontologicamente ogni momento di tali strutture nella sua stessa possibilità strutturale. L'interpretazione « unitaria » non può quindi avere il carattere di un compendio di quanto è stato finora raggiunto. Il problema del carattere esistenziale fondamentale dell'Esserci è recisamente diverso dal problema dell'essere di una semplice-presenza. L'esperienza quotidiana e intramondana che, tanto onticamente quanto ontologicamente, non va oltre l'ambito dell'ente intramondano, non è in grado, coi suoi procedimenti ontici, di condurre originariamente l'Esserci in cospetto dell'analitica ontologica. Lo stesso dicasi della percezione immanente delle esperienze vissute per quanto concerne la sua capacità di fungere da filo conduttore ontologico. Infine, 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 che ci permetta di cogliere l'essere dell'Esserci e che sia richiesta *dall'Esserci stesso* 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 caratteristico?

Se l'analitica esistenziale dell'Esserci vuol conservare la chiarezza originaria circa la sua funzione ontologico-fondamentale, è necessario che essa, nella esecuzione del suo compito preliminare (cioè la chiarificazione dell'essere dell'Esserci) vada alla ricerca della *più ampia e della più originale* 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 la comprensione esplicita della totalità originaria dell'essere dell'Esserci. L'essere dell'Esserci si rivela come *Cura.* L'elaborazione ontologica di questo fenomeno esistenziale fondamentale richiède la sua determinazione 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. Non deve destar meraviglia se i risultati della conoscenza ontologica appaiono strani all'intelletto comune che li confronta con ciò che esso può cogliere sul

piano ontico. Tuttavia il basamento ontico dell'interpretazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura che ci accingiamo a dare potrebbe apparire artificioso e meramente teoretico; per tacere della forzatura che si potrebbe ravvisare nel fatto di prescindere compietamente dalla definizione tradizionale 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, 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, tende a 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 al di là del particolare problema dell'antropologia esistenziale a priori, è necessario riesaminare in modo ancora più penetrante *i* fenomeni che sono in stretta connessione col problema dell'essere che funge da guida alla nostra ricerca. Si tratta, in primo luogo, delle maniere di essere già rese esplicite, l'utilizzabilità e la semplice-presenza, che costituiscono l'ente intramondano non conforme all'Esserci. Poiché fino ad oggi la problematica ontologica ha concepito l'essere principalmente nel senso della semplice-presenza (a realtà », realtà del « mondo ») lasciando ontologicamente indeterminato l'essere dell'Esserci, si rende necessario un esame della connessione ontologica fra Cura, mondità, utilizzabilità e semplice-presenza (realtà). Ciò porta a una determinazione più precisa del concetto di *realtà*, nel quadro di una discussione della impostazione epistemologica 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. Viceversa l'essere « è » soltanto nella comprensione di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere. 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 com-

prensione, anche se ne rimasero nascosti i fondamenti originari. Un’elaborazione adeguata del problema dell’essere richiede dunque la chiarificazione ontologica del fenomeno della *verità*. Essa prenderà le mosse dal terreno che l'interpretazione 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 caratteristica dell’Esserci (§ 40); l'essere dell’Esserci in quanto Cura (§ 41); la conferma dell’interpretazione esistenziale dell'Esserci in quanto Cura nell’autointerpretazione ontologica dell'Esserci (§ 42); Esserci, mondità e realtà (§ 43); Esserci, apertura e verità (§ 44).'

§ 40 LA SITUAZIONE EMOTIVA FONDAMENTALE DELL'ANGOSCIA COME APERTURA CARATTERISTICA 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, da parte sua, si fonda nella situazione emotiva e nella comprensione. In che senso l’angoscia rappresenta una situazione emotiva caratteristica? In che modo l’Esserci, in virtù del suo essere stesso, è condotto dall’angoscia in cospetto del proprio essere in modo che ne possa risultare fenomenicamente determinato l’ente che l'angoscia apre come tale nel suo essere, o possa almeno essere preparata sufficientemente questa determinazione?

Per determinare l’essere unitario dell’insieme delle strutture è opportuno prendere le mosse dalle analisi particolari che abbiamo condotto intorno alla deiezione. L’immedesimazione nel Si 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 particolare tendenza 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, chiudendo gli occhi dinanzi ai dati fenomenici fondamentali 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. Ciò 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 raffronta sé a se stesso. Solo perché, in virtù dell’apertura che gli è propria, TEsserci è condotto ontologicamente in cospetto di se stesso, esso *può* fuggire *davanti* a se stesso. Questa diversione deiettiva *non* ci permette certamente di *conoscere* il « davanti-a-che » della fuga, e meno ancora ce lo permetterebbe 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 un’individuazione del « davanti-a-che » ontologico-esistenziale della fuga come tale. All’interno di questo ontico « via da », 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 nel fenomeno della deiezione e nella sua capacità di aprire TEsserci, non pregiudica affatto il progetto di attingere una conoscenza ontologica dell'Esserci. Al contrario, solo così l’interpretazione si sottrae agli artifici dell’introspezione. Essa non fa che esibire l’esplicazione di 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. Ma che l’angoscia soddisfi a queste condizioni è,

innanzi tutto, una semplice affermazione.

L'analisi dell'angoscia non ci prende alla sprovvista. Tuttavia la sua connessione ontologica con la paura non è chiara. Ma un legame fenomenico deve pur sussistere, visto che i due fenomeni sono sovente 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 ci è apparsa come 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 portò ai seguenti risultati: il « davanti-a-che » della paura è sempre un ente intramondano proveniente da un determinato ambiente, avvicinantesi nella prossimità, nocivo e tale da poter essere evitato. 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 « evento pauroso » 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 intramondano.

La diversione propria della deiezione non è perciò un fuggire, fondato nella paura, di fronte a un ente intramondano. La diversione è cosi 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 di questo ente e cioè all'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 mai un ente intramondano. Perciò non è assolutamente possibile avere presso di esso una qualsiasi appagatività. La minaccia non ha i caratteri di un danno possibile ad opera del minacciato in vista di un particolare e determinato poter-essere. Il « davanti-a-che » dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza, non solo lascia del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che, in generale, l'ente intramondano è « irrilevante ». 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 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 una qualsiasi appagatività rispetto alla minaccia che reca con sé.

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 radica, per l'in-essere spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò avvicinarsi nella prossimità secondo 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 sta a significare 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 solo 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 « essa, in realtà, era nulla ». Questo discorso, onticamente, *coglie nel segno.* Il discorso quotidiano trae origine dal prendersi cura e dal discorrere dell'utilizzabile. Ciò davanti a cui l’angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, quale risulta alla comprensione quotidiana ambientale, non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda in « qualcosa » 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.*

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, in quanto situazione emotiva, apre primariamente *il mondo in quanto mondo.* Il che non significa però che nell'angoscia la mondità del mondo sia oggetto di conoscenza concettuale.

L'angoscia non è soltanto angoscia davanti a... ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo *angoscia per...* Il « per-che » l’angoscia è tale 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 » l’angoscia è angoscia è l’essere nel mondo come tale. Nell’angoscia l'utilizzabile intramondano e l'ente intramondano in generale sprofondano. Il « mondo » non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae all’Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal « mondo » e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel « perche » 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 ciò che è: cioè come, 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 è angoscia coincide dunque col *davanti-a-che* essa è angoscia: l'essere-nel-mondo. L'identità del « davanti-a-che » dell'angoscia e del suo « per-che » si estende così 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 del tutto singolare.* L'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse.* Ma questo « solipsismo » esistenziale presuppone così poco una cosa-oggetto isolata nell'indifferente vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, nel modo più rigoroso, dinanzi al suo mondo 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 la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si. sente nell'angoscia: il nulla e l'« in-nessun-luogo ». Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria. Durante la caratterizzazione fenomenica iniziale della costituzione fondamentale dell'Esserci e del senso esistenziale dell'in-essere contrapposto al significato categoriale dell'« esser dentro », Fin-essere fu determinato come abitare presso... essere intimo con...[2] Questo carattere dell'in-essere venne poi ulteriormente chiarito attraverso l'analisi della pubblicità quotidiana del Si, che introduce nella

quotidianità inedia dell'Esserci la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del « sentirsi-a-casa-propria ».[3] L'angoscia, al contrario, va a riprendere l'Esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col « mondo ». L'intimità quotidiana si dissolve. L'Esserci resta isolato, ma tuttavia *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 cosi reso visibile fenomenicamente ciò davanti-a-cui la deiezione, in quanto fuga, fugge. Non si tratta *dell'*ente intramondano, poiché questo ente è proprio ciò *verso* cui avviene la fuga, quale possibile obiettivo del prendersi cura dominato dall'intimità 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 alla tranquilla sicurezza e alla normalità del prendersi cura quotidiano.

L'angoscia può sorgere nella più « serena » delle situazioni. Essa non ha bisogno di quell'oscurità in cui, per lo più é comunemente, ci si sente spaesati. 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 nei singoli stati di angoscia. La maniera quotidiana in cui l'Esserci comprende il suo spaesamento è la diversione deiettiva, « occultante » il non-sentirsi-a-casa-propria. La quotidianità di questo fuggire manifesta 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 fondamen tale. L'essere-nel-mondo,

tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il *non-sentirsi-a-casa-propria 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 es-ser-presso il « mondo » prendendone cura in una situazione emotiva, aver paura. La paura è un'angoscia deietta nel « mondo », inautentica e dissimulata a se stessa.

Di fatto anche la tonalità emotiva dello spaesamento resta per lo più incompresa sul piano esistentivo. 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 ontologico-esistenziale e nella sua funzione sono ancora più rari del fatto esistentivo di un'angoscia autentica. Ciò è causato dalla mancanza dell'analitica esistenziale dell'Esserci e, più ancora, dal disconoscimento del fenomeno della situazione emotiva.[4] Ma la rarità fattuale del fenomeno dell'angoscia non può sottrarre ad esso il diritto di assumere una funzione metodica *fondamentale* in seno all'analitica esistenziale. Al contrario questa rarità sta ad attestare che l'Esserci, che, per lo più, è celato a se stesso nello stato interpretativo pubblico del Si, in questa situazione emotiva fondamentale ha la possibilità di rivelarsi in modo originario.

Ogni situazione emotiva porta certamente con sé l'apertura dell'essere-nel-mondo in tutti i suoi momenti costitutivi (mondo, in-essere, se-Stesso). Tuttavia 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, si rivelano in se stesse,

senza l’intrusione dell’ente intramondano a cui l’Esserci si aggrappa innanzi tutto e per lo più.

Entro quali limiti questa interpretazione esistenziale dell’angoscia ha raggiunto il terreno fenomenico richiesto dalla risposta al problema conduttore circa l’essere unitario dell’insieme delle strutture dell’Esserci?

§ 41 L'ESSERCI DELL'ESSERCI IN QUANTO CURA

Se vogliamo determinare 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 cosi fenomenicamente cooriginario da fornire la prospettiva richiesta dalla determinazione della totalità unitaria? Ciò che l’angoscia contiene globalmente in sé può essere riassunto così: 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. Il fenomeno dell’angoscia, nella sua totalità, 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 non necessariamente sempre compresenti; al contrario, fra di esse ha luogo una connessione originaria in cui si esprime 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. Com’è da intendere questa unità?

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’autoprogettantesi 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’autenti-

cità 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 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 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 rivela 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, si rivela 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 è il risultato della 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'« in-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 spaesamento, il quale, come l’angoscia latente, resta per lo più coperto, perché la pubblicità del Si distrugge ogni estraneità. Nell’« avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo » è essenzialmente concluso il deiettivo *esser-presso* l’utilizzabile intramondano di cui ci si prende cura.

La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci significa: avanti-a-sé-esser-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 nel suo senso ontologico-esistenziale genuino. Esso non ha nulla a che vedere con tendenze d'essere di carattere ontico, del· genere dello scoramento 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, sarebbe una tautologia. La Cura non può costituire un particolare comportamento verso se-stesso, perché il se-Stesso è caratterizzato ontologicamente dall'« esser-avanti-a-sé ». E in questa determinazione sono già *inclusi cooriginariamente* gli altri due momenti strutturali della Cura, l'« esser-già-in... » e l'« esser-presso... »

Nell'a 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 esistentive autentiche. Il poter-essere è ciò in-vista-di-cui FEsserci è sempre ciò che esso effettivamente è. Ma poiché questo esser-per il poter-essere è determinato dalla libertà, FEsserci *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'« 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 *una* costituzione d'essere tale che 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» dell'Esserci (cioè *dentro* ognuno di essi). La Cura, inoltre, non introduce il primato del comportamento « pratico » rispetto al 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 concepire il fenomeno della Cura, e della sua rigorosa unitarietà, sul modello di atti particolari o di tendenze, come il volere, il desiderare, l'impulso o l'inclinazione.

Volere e desiderare, ontologicamente, 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 però 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 suscettibili, entro certi limiti, di una « descrizione » adeguata anche se non è stato chiarito pienamente il corrispondente orizzonte ontologico, e anche se, in generale, non è noto. 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 il modo di essere dell'essere-nel-mondo. In esso è quindi on-

tologicamente incluso il riferimento all'ente intramondano. La Cura è sempre, magari solo privativamente, 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 a partire da questo mondo che l'Esserci si installa nelle sue possibilità e, innanzi tutto, in conformità allo stato interpretativo del Si. Questo stato interpretativo ha anticipatamente ristretto le possibilità offerte alla scelta nell'ambito del noto, del raggiungibile, del conveniente, del sopportabile e del decente.

Questo livellamento delle possibilità dell'Esserci in conformità a ciò che, quotidianamente, e innanzi tutto disponibile, porta con sé 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 l'irrequietezza del prendersi cura; al contrario 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 nell'ambito del Si non costituisce affatto una dissoluzione dell'essere-per il proprio poter-essere, ma semplicemente una sua modificazione; essa l'essere-per le possibilità, si manifesta per lo più come semplice *desiderio.* Nel desiderio, l'Esserci progetta il suo essere in possibilità che non solo non sono mai afferrate nel prendersi

cura, ma la cui realizzazione non è mai né seriamente progettata, né realmente attesa. Il prevalere dell'« esser-avanti-a-sé » nella forma del semplice desiderare, porta con sé l'incomprensione delle possibilità effettive. L'essere-nel-mondo in cui il mondo è originariamente progettato come mondo di desideri, si è irrimediabilmente abbandonato a ciò che è disponibile, in modo tale, però, che il disponibile, in confronto al desiderato, risulta sempre insufficiente. Il desiderare è una modificazione esistenziale della progettazione di sé comprendente tale che, deietto nell'esser-gettato, l'Esserci è solo un *vagheggiamento* di possibilità. Un tale vagheggiamento *chiude* le possibilità. Ciò che « c'è » nel vagheggiare del desiderio, diviene « mondo reale ». Tuttavia, il desiderio presuppone ontologicamente la Cura.

Nel vagheggiamento, l'« esser-già-presso » acquista il primato. L'« avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo » subisce una modifica corrispondente. Il vagheggiamento deiettivo rivela l'*inclinazione* delTEsserci 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 TEsserci, 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, TEsserci 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 ogni altra possibilità. Anche qui l'« in-avanti-a-sé » è inautentico, benché la spinta impulsiva provenga dal soggetto stesso. L'impulso può invadere la 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'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

dal suo essere. 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 esser 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 onticamente a un « elemento primo », allo stesso modo che l'essere non può essere « spiegato » in base all'ente. A suo tempo 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 questo fenomeno è in se stesso internamente *articolato.* Ma non è forse questa la conferma fenomenica dell'esigenza 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 del molteplice delle strutture 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 come ciò che costituisce la « novità » ontologica della presente interpretazione è onticamente assai antico. L'esplicazione dell'essere dell'Esserci in quanto Cura non forza questo ente in un'idea astrattamente precostituita, ma conduce a chiarezza concettuale ciò che era già stato scoperto in sede ontico-esistentiva.

§ 42 RICONFERMA DELL'INTERPRETAZIONE]INTERPRETATION[ESISTENZIALE DELL'ESSERCI IN QUANTO CURA IN BASE ALL'AUTOINTERPRETAZIONE]SELBSTAUSLEGUNG[PREONTOLOGICA DELL'ESSERCI

La presente interpretazione, che si è conclusa con la determinazione della Cura come essere dell'Esserci, non mirava ad altro che al raggiungimento dei fondamenti *ontologici* autentici di quell'essere che noi stessi siamo e che chiamiamo « uomo ». A tal fine l'analisi dovette prescindere, sin dall'inizio, dalla impostazione, oscura in sede ontologica e indeterminata nei suoi fondamenti, caratterizzante la definizione tradizionale dell'uomo. Se raffrontata ad essa, l'interpretazione ontologico-esistenziale può apparire strana, specialmente se la « Cura » è intesa, in modo semplicemente ontico, come « apprensione » e « affanno ». È perciò opportuno introdurre una testimonianza preontologica, la cui forza dimostrativa è però « soltanto storica ».

Non dobbiamo tuttavia dimenticare che in questa testimonianza l'Esserci si pronuncia su se stesso in modo « originario », non influenzato da interpretazioni teoretiche e senza intenti speculativi. Teniamo inoltre presente che l'essere dell'Esserci è caratterizzato dalla storicità, come avremo occasione di dimostrare in sede ontologica. Ma *se* l'Esserci è « storico » sul fondamento del suo essere, ogni affermazione proveniente dalla sua storia, rinviante ad essa e *anteriore* ad ogni elaborazione scientifica, assume un peso particolare, anche se ontologicamente impuro. La comprensione dell'essere implicita nell'Esserci si esprime preontologicamente. La testimonianza che ora addurremo vuol dimostrare che l'interpretazione esistenziale non è affatto un'invenzione, ma che, in quanto « costruzione » ontologica, ha un suo preciso fondamento da cui derivano i suoi tratti elementari.

In una favola antica troviamo la seguente autointerpretazione dell'Esserci come « Cura » :[5]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere,
dum deliberai quid iam fecisset, Jovis intervenir
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrar
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse
[dictitat]
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
« tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo ».

La « Cura », mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La « Cura » lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsente volentieri. Ma quando la « Cura » pretese imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la « Cura » e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte . del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: «Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possieda la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra) ».

Questa testimonianza preontologica assume un particolare significato per il fatto che essa, non solo vede nella « Cura » ciò a cui l'uomo appartiene « per tutta la vita », ma perché questo primato della « Cura » vi risulta connesso alla nota concezione dell'uomo come *compositum* di corpo (terra) e spirito. *Cura prima finxit* : questo ente ha l'« origine » del suo essere nella ~ Cura. *Cura teneat, quamdiu vixerit:* l'ente in que-

stione non è abbandonato da questa origine, ma è tenuto sotto di essa e da essa dominato fin che « sia nel mondo ». L'« essere-nel-mondo » ha una struttura conforme all'essere della « Cura ». Il nome *(homo)* gli è conferito, non in vista del suo essere, ma in base a ciò di cui consiste *(humus).* La decisione intorno alla natura dell'essere « originario » di questo ente spetta a Saturno, al «Tempo».[6] La determinazione preontologica dell'essere dell'uomo contenuta nella favola ha quindi tenuto presente, sin dall'inizio, *quel* modo di essere che domina da cima in fondo *la sua vicenda temporale nel mondo.*

La storia del significato del concetto ontico di *cura* lascia intravedere ulteriori strutture fondamentali dell'Esserci. Burdach [7] richiama l'attenzione sul doppio significato del termine *cura*, per cui essa non significa soltanto « pena angosciosa » ma anche « premura », « devozione ». Seneca cosi scrive nella sua ultima lettera *(Ep.* 124): «Fra le quattro nature esistenti (albero, animale, uomo, Dio), le ultime due, che sono le uniche fornite di ragione, si distinguono per il fatto che Dio è immortale e l'uomo mortale. Il bene dell'uno, cioè di Dio, è compiuto dalla sua natura; dell'altro, invece, cioè dell'uomo, dalla Cura *(cura): unius bonurn natura perficit, dei scilicet, alteri us cura, hominis ».*

La *perfectio* dell'uomo, il suo pervenire a ciò che esso, nel suo esser-libero per le possibilità più proprie (per il progetto), può essere, è « opera » della « Cura ». Cooriginariamente essa determina anche quel modo di essere di questo ente in virtù del quale esso è rimesso al mondo di cui si prende cura (l'esser-gettato). Il « doppio significato » di « cura » sta a indicare un'unica costituzione fondamentale nella duplicità essenziale di struttura del progetto gettato.

L'interpretazione ontologico-esistenziale non costituisce una semplice universalizzazione ontico-teoretica dell'interpretazione ontica. In tal caso essa verrebbe a significare semplicemente che, sul piano ontico, tutti i comportamenti dell'uomo sono « pieni di cura » e dominati dalla « dedizione » a qualcosa. L'« universalizzazione » è *ontologica-a-priori.* Essa non concerne qualità ontiche costantemente presenti, ma la costituzione d'essere che funge da fondamento di esse. Questa costituzione fonda la possibilità ontologica che

tale ente sia considerato onticamente come *cura*. La condizione esistenziale della possibilità delle « preoccupazioni della vita » e della « dedizione » deve esser concepita come Cura in un senso originario, cioè ontologico.

L'« universalità » trascendentale del fenomeno della Cura e di tutti gli altri esistenziali fondamentali ha, d'altra parte, l'ampiezza necessaria per fornire il terreno su cui fondare *ogni* interpretazione dell'Esserci ontico-ideologico, sia che l'Esserci concepisca se stesso come « cura di vivere » e indigenza, sia che lo concepisca in modo opposto.

Alla « vuotezza » e all'« universalità » ontiche delle strutture esistenziali fanno riscontro la pienezza e la determinatezza ontologiche *loro proprie*. La totalità della costituzione dell'Esserci non è perciò qualcosa di semplice nella sua unità, ma rivela un'articolazione strutturale che si esprime nel concetto esistenziale della Cura.

L'interpretazione ontologica dell'Esserci ha tratto il *concetto esistenziale* di Cura dall'autointerpretazione preontologica di questo ente come « Cura ». Tuttavia l'analitica dell'Esserci non mira alla fondazione ontologica dell'antropologia; essa ha un intento ontologico fondamentale. Questo intento ha guidato, anche se inesplicitamente, il corso di tutte le analisi finora compiute, la scelta dei fenomeni e i confini dell'indagine. In vista del problema fondamentale del senso dell'essere e della sua elaborazione, è ora necessario che la ricerca si accerti *esplicitamente* di ciò che ha finora raggiunto. Il che non può aver luogo mediante la riunione estrinseca dei suoi risultati. Occorre invece riprendere in esame ciò che, all'inizio dell'analisi esistenziale, fu semplicemente abbozzato, affinché, con l'aiuto di quanto è stato chiarito, si possa giungere a una comprensione più approfondita del problema.

§ 43 ESSERCI, MONDITÀ E REALTÀ

Il problema del senso dell'essere è possibile, in generale, solo a patto che *ci sia* qualcosa come la comprensione dell'essere. La comprensione dell'essere è

propria del modo di essere di quell'ente che noi chiamiamo Esserci. Quanto più l'esplicazione di questo ente ha avuto luogo adeguatamente e originariamente, tanto più facilmente il processo ulteriore di elaborazione del problema ontologico fondamentale potrà raggiungere la sua mèta.

Nella fase preparatoria dell'analitica esistenziale dell'Esserci, abbiamo proceduto all'interpretazione della comprensione, del senso e dell'interpretazione. L'analisi dell'apertura dell'Esserci rivelò inoltre che in essa, l'Esserci, in conformità alla sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo, è cooriginari amente aperto al mondo, all'in-essere e a se-Stesso. Nell'apertura effettiva del mondo è anche con-scoperto l'ente intramondano. Dal che segue: l'essere di questo ente è in qualche modo già sempre compreso, benché non sia afferrato in modo ontologicamente adeguato. La comprensione preontologica dell'essere abbraccia indubitabilmente ogni ente che sia essenzialmente aperto nell'Esserci; ma la comprensione dell'essere che ne deriva non è ancora articolata secondo i diversi modi di essere.

L'interpretazione della comprensione mostrò inoltre che questa, innanzi tutto e per lo più, si è già fuorviata nella comprensione del « mondo » secondo il modo di essere della deiezione. Anche là dove si tratta, anziché di una semplice esperienza ontica, di una comprensione ontologica, l'interpretazione dell'essere si orienta innanzi tutto nell'essere intramondano. In tal modo l'essere dell'ente immediatamente utilizzabile risulta saltato di pari passo e l'ente viene concepito come insieme di cose *(res).* L'*essere* assume il senso della *realtà*.[8] La sostanzialità diventa la determinazione fondamentale dell'essere. Per effetto di questo traviamento della comprensione dell'essere, anche la comprensione ontologica dell'Esserci cade dentro l'orizzonte ontologico della realtà. L'*Esserci* alla pari di ogni altro ente, è inteso come un *reale semplicemente-presente.* E *l'essere in generale* assume il senso della *realtà.* Il concetto di realtà acquista pertanto un primato caratteristico in seno alla problematica ontologica. Tale primato sbarra la strada all'analitica esistenziale dell'Esserci e impedisce una comprensione adeguata dell'essere dell'utilizzabile che per primo si incontra nel mondo. E così l'intera pro-

blematica dell'essere in generale è avviata su una falsa strada. Tutti i restanti modi di essere vengono determinati negativamente, o privativamente, in base a quello di realtà.

Di conseguenza, non solo l'analitica dell'Esserci, ma la stessa impostazione del problema dell'essere in generale devono essere sottratte all'orientamento unilaterale nella realtà come unico senso dell'essere. È necessario far vedere che la « realtà », non solo è *un* modo di essere *fra* altri, ma dipende ontologicamente da altri modi di essere, come l'Esserci, il mondo e l'utilizzabilità. Per dimostrarlo bisogna esaminare a fondo il *problema della realtà*, quanto alle sue condizioni e ai suoi limiti.

Sotto il titolo di « problema della realtà », si nascondono varie questioni: 1) Se ci *sia*, in generale, un ente « trascendente la coscienza ». 2) Se la realtà del « mondo esterno » possa essere sufficientemente *dimostrata*, 3) Fino a qual punto questo ente, ammesso che sia reale, risulta conoscibile nel suo essere-in-sé. 4) Che cosa significa, in generale, il senso di questo ente, la realtà. La discussione del problema della realtà che segue, tratterà tre questioni, con riferimento al problema ontologico fondamentale: *a)* la realtà come problema dell'essere e della dimostrabilità del «mondo esterno»; *b)* la realtà come problema ontologico; c) realtà e Cura.

a - LA REALTÀ COME PROBLEMA DELL'ESSERE DEL »MONDO ESTERNO« E DELLA SUA DIMOSTRABILITÀ

La prima e più importante questione intorno alla realtà è quella ontologica riguardante il significato della realtà in generale. In mancanza di una problematica ontologica pura e di una corrispondente metodica, questo problema, anche quando fu posto esplicitamente, finì per confondersi con la discussione intorno al « mondo esterno »; l'analisi della realtà è infatti possibile solo sul fondamento di un accesso adeguato al reale. La conoscenza intuitiva è da tempo immemorabile l'organo specifico della conoscenza del reale. Tale conoscenza « è » uno stato dell'anima,

della coscienza. Ma poiché la realtà ha il carattere dell'in-sé e dell'indipendenza, il problema del senso della realtà si connette a quello dell'indipendenza possibile del reale « dalla coscienza » e della trascendenza possibile della coscienza verso la « sfera » del reale. La possibilità di un'analisi ontologica esauriente della realtà dipende dalla misura in cui è stato chiarito nel suo *essere* ciò *rispetto a* cui deve sussistere l'indipendenza, *ciò* che deve essere trasceso. Solo a questo patto sarà possibile comprendere ontologicamente anche il modo di essere del trascendente stesso. E infine, la via d'accesso primaria al reale deve essere garantita nel senso di una soluzione del problema della idoneità o meno del conoscere a svolgere questa funzione.

Tutte queste indagini che *condizionano* la possibilità del problema ontologico della realtà, sono state condotte nel corso dell'analitica esistenziale finora elaborata. Il conoscere ci è apparso come un modo *subordinato* di accesso al reale. Il reale è accessibile solo come ente intramondano. Ogni accesso a tale ente è fondato ontologicamente nella costituzione fondamentale dell'Esserci, nel l'essere-nel-mondo. Più originariamente l'essere-nel-mondo ha la costituzione della Cura (avanti-a-sé esser-già-in-un-mondo in quanto esser-presso l'ente intramondano).

Il problema se, in generale, sussista un mondo e se il suo essere possa esser dimostrato, è senza senso come problema posto dall'Esserci in quanto essere-nel-mondo; e chi mai, d'altronde, potrebbe porlo? Tale problema è per di più affetto di equivocità. Manca infatti la distinzione fra « mondo » nel senso di « in-che » dell'in-essere e « mondo » nel senso dell'ente intramondano, cioè del « presso-che » dell'immedesimazione prendente cura. In realtà il mondo è già essenzialmente aperto *con* l'apertura dell'essere dell'Esserci: il « mondo » è già sempre scoperto con l'apertura del mondo. E ciò anche se l'ente intramondano, nel senso di reale, cioè di semplice-presenza, è ancora coperto. Ma anche il reale stesso è scopribile soltanto sul fondamento di un mondo già aperto. E solo su questo fondamento il reale può restare ancora *nascosto.* Si pone il problema della « realtà » del « mondo esterno » senza un esame preliminare del *fenomeno del mondo* come tale. Il fatto è che il « pro-

blema del *mondo* esterno » è impostato nel senso dell'ente intramondano (le cose e gli oggetti). Di conseguenza queste discussioni si avvolgono in una problematica ontologica inestricabile.

L'aggrovigliarsi dei problemi, la confusione fra ciò che si vuol dimostrare, ciò che è dimostrato e ciò con cui la dimostrazione è condotta, si rivela nella « Confutazione dell'idealismo »[9] di Kant. Kant definisce uno « scandalo della filosofia e della ragione umana in generale »[10] la mancanza a tutt'oggi di una prova dell'« esistenza delle cose fuori di noi », tale da risultare inoppugnabile e al sicuro da ogni scetticismo.

Egli stesso offre questa prova a conferma della « tesi » : « La coscienza semplice, ma empiricamente determinata della mia esistenza, dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me ».[11]

Osserviamo in primo luogo che Kant usa il termine esistenza *[Dasein] per* designare quel modo di essere che noi abbiamo costantemente chiamato « semplice-presenza ». « Coscienza della mia esistenza » significa per Kant coscienza della mia semplice-presenza nel significato di Cartesio. Il termine « esistenza » significa, per lui, tanto la semplice-presenza della coscienza come la semplice-presenza delle cose.

La prova dell'« esistenza delle cose fuori di me» riposa sul fatto che alla natura del tempo appartengono cooriginariamente permanenza e mutamento. La mia semplice-presenza, cioè la semplice-presenza di una molteplicità di rappresentazioni date dal senso interno, è un mutamento semplicemente-presente. Ma la determinazione del tempo presuppone qualcosa di semplicemente-presente permanente. Ma siffatto permanente non può essere « in noi », « perché la mia esistenza nel tempo non è determinata che in virtù di questo permanente ».[12] Col mutamento « in me », posto empiricamente nella sua semplice-presenza, è perciò posta necessariamente, sempre empiricamente, anche una permanenza « fuori di me », anch'essa semplicemente-presente. Questo permanente è la condizione della possibilità della semplice-presenza « in me » del mutamento. L'esperienza dell'essere-nel-tempo delle rappresentazioni implica, cooriginariamente, ciò che muta « in me » e ciò che permane « fuori di me ».

La prova non è certo un’inferenza causale e non è quindi confutabile come tale. Kant ci dà una sorta di « prova ontologica » desunta dall’idea dell’ente temporale. A prima vista può sembrare che Kant si sia liberato dall’ammissione cartesiana di un soggetto isolato e precostituito. Ma sembra solo. Il semplice fatto che Kant senta il bisogno di una prova dell’« esistenza delle cose fuori di me » basta a dimostrare che egli ha posto il centro di gravità della problematica nel soggetto, nell'« in me». E infatti la dimostrazione è condotta partendo dal mutamento, empiricamente dato *in me.* Il « tempo » su cui si fonda la prova è sperimentato soltanto « in me ». Esso funge da pedana per il salto dimostrativo « fuori di me ». Inoltre Kant osserva : « Il problematico [idealismo] che si limita a sostenere l’impossibilità di dimostrare mediante l'esperienza immediata un’esistenza fuori della nostra, è ragionevole e conforme a una ben fondata maniera filosofica di pensare: e precisamente che non si debba pronunciare un giudizio risolutivo prima che sia stata reperita una prova sufficiente. » [13]

Ma anche se Kant si fosse liberato dal primato ontico del soggetto isolato e dell'esperienza interna, egli resterebbe sempre legato, sul piano ontologico, alla posizione di Cartesio. Ciò che Kant dimostra, ammessa la validità della prova e del suo fondamento in generale, è la necessità dell’esser-semplicemente-presente-assieme dell'ente che muta e dell’ente che permane. Ma la connessione di due semplici-presenze non significa ancora la compresenza di soggetto e oggetto. E anche se ciò fosse dimostrato, resterebbe sempre all’oscuro ciò che è ontologicamente decisivo: la costituzione fondamentale del « soggetto », dell’Esserci, in quanto essere-nel-mondo. *L’esser-semplicemente-presente-assieme dello psichico e del fisico è, onticamente e ontologicamente, del tutto diverso dal fenomeno dell’essere-nel-mondo.*

Kant presuppone la distinzione *e la connessione* dell’« in me » e del « fuori di me »; e la presuppone giustamente in linea di fatto, ma ingiustamente nel senso della sua dimostrazione. Inoltre non dimostra che quanto risulta valido sul fondamento del tempo nei riguardi dell’esser semplicemente-presente del mutante del permanente valga anche nei riguardi della

connessione dell'« in me » e del « fuori di me ». Se ciò che raccoglie in unità la distinzione e la connessione del « dentro » *e* del « fuori », anziché presupposto, come lo è nella sua dimostrazione, fosse stato visto esplicitamente, se fosse stato afferrato concettualmente ciò che in tale presupposizione è presupposto, sarebbe venuta meno la possibilità di considerare ancora mancante e necessaria la dimostrazione dell'«esistenza delle cose fuori di me ».

Lo « scandalo della filosofia » non consiste nel fatto che finora questa dimostrazione non è ancora stata data, ma *nel fatto che tale dimostrazione continui ad essere richiesta e tentata.* Tali attese, richieste ed esigenze derivano da un'insufficiente comprensione *di ciò*, indipendentemente e « a prescindere » *dal quale*, si presume di potere e dovere dimostrare la semplice-presenza di un « mondo ». Non sono le prove ad essere insufficienti, ma è *insufficiente la determinazione* del modo di essere dell'ente che prova ed esige le prove. Solo a questo patto può nascere l'illusione che, se si prova la necessità dell'essere-semplicemente-presenti-assieme di due semplici-presenze, si sia provato o si possa provare qualcosa intorno all'Esserci in quanto essere-nel-mondo. L'Esserci, rettamente inteso, contraddice a questo genere di prove, poiché esso, nel suo essere, *è* già sempre ciò che le dimostrazioni tardive pretendono attribuire ad esso necessariamente per ora dimostrative.

Se dalla riconosciuta impossibilità di dimostrare la semplice-presenza delle cose fuori di me, si volesse inferire che essa è perciò « da accettare semplicemente per *fede* »,[14] non si eliminerebbe con ciò l'incomprensione del vero problema. Infatti resterebbe sempre valido il presupposto che, in linea di diritto e su un piano ideale, una dimostrazione dovrebbe poter esser data.

Facendo ricorso alla « fede nella realtà del mondo esterno » non si elimina l'impostazione erronea del problema, anche nel caso che si riconosca e questa fede il suo « buon diritto ». L'esigenza della prova è mantenuta anche quando si tenta di soddisfarla per una via diversa da quella della prova dimostrativa.[15]

Anche facendo appello al principio che il soggetto deve presupporre (e che già sempre incoscientemente

presuppone), la semplice-presenza del « mondo esterno », non si uscirebbe dall'ipotesi fittizia del soggetto isolato. Il fenomeno dell'essere-nel-mondo sarebbe perduto di vista non meno che con l'ammissione della semplice-presenza dello psichico e del fisico. Quando si fanno presupposizioni di questo genere, l'Esserci entra in gioco sempre « troppo tardi », considerato che esso compie queste presupposizioni *in quanto ente (e come* diversamente potrebbe farlo?) e che, in quanto ente, è già sempre in un mondo. « Prima » di ogni presupposizione e di ogni comportamento dell'Esserci, c'è l'« a priori » della costituzione d'essere dell'Esserci in quanto Cura.

Credere nella realtà del « mondo esterno », con diritto o no, *provare* questa realtà, sufficientemente o no, *presupporla,* esplicitamente o no, sono tutti tentativi che, all'oscuro come sono circa il terreno su cui si muovono, presuppongono un soggetto *senza-mondo*, un soggetto non sicuro del proprio mondo, un soggetto che dovrebbe perciò cominciare con rassicurarsi del proprio mondo. L'essere-nel-mondo è immediatamente assunto sotto forma di comprensione, prescrizione, certezza, fede, senza rendersi conto che, in ognuno di questi casi, si ha a che fare con un comportamento, cioè con un semplice modo di essere dell'essere-nel-mondo.

Il « problema della realtà » come problema della sussistenza e della dimostrabilità di un mondo esterno, è un problema impossibile; non però perché conduce ad aporie insuperabili, ma perché l'ente che funge da tema in questo problema contraddice a una impostazione del genere. Il problema non è quello di dimostrare che e come sussista un « mondo esterno », ma di spiegare perché l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, abbia la tendenza a relegare nel nulla il « mondo esterno » mediante una riduzione « gnoseologica », per doverlo poi dimostrare come sussistente. La causa di tutto ciò sta nella deiezione dell'Esserci e nel conseguente smarrimento della comprensione originaria dell'essere mediante la sua interpretazione come semplice-presenza. Quando, all'interno di questo orientamento ontologico, l'impostazione del problema diviene « critica », la semplice-presenza immediatamente e unicamente certa non può essere che l'« interiorità » pura. Dopo aver infranto il fenomeno origi-

nario dell’essere-nel-mondo, si cerca di gettare un ponte fra i suoi due tronconi, il soggetto isolato e il « mondo ».

Non è possibile esaminare particolareggiatamente in questa sede i tentativi di soluzione del « problema della realtà » compiuti dalle varie specie di realismo, di idealismo e dalle dottrine intermedie. Quanto è vero che ognuno di questi tentativi contiene un elemento della problematica genuina, altrettanto lo è il fatto che sarebbe assurdo pretendere di raggiungere la soluzione del problema attraverso la riunione di questi elementi. È invece indispensabile convincersi che le diverse soluzioni gnoseologiche sono manchevoli non tanto in se stesse quanto a causa della loro negligenza ai danni dell’analitica esistenziale dell'Esserci in generale, negligenza a causa della quale falliscono il terreno della problematica fenomenica genuina. Ma questo *terreno* non può essere raggiunto neppure attraverso una rettifica fenomenica successiva dei concetti di soggetto e di coscienza. Un procedimento di questo genere non eliminerebbe l’inadeguatezza dell'*impostazione* del problema.

I

Con l'Esserci, come essere-nel-mondo, è già aperto anche l’ente intramondano. Questa affermazione ontologico-esistenziale sembra concordare con la tesi del *realismo* che il mondo esterno è realmente presente. Poiché l’enunciato esistenziale suddetto non implica alcuna negazione dell’esser semplicemente-presente dell’ente intramondano, coincide, quanto al risultato e almeno dossograficamente, con la tesi del realismo. Ma si distingue fondamentalmente da ogni realismo per il fatto che questo considera la realtà del « mondo » bisognosa di dimostrazione e dimostrabile. L’una e l’altra cosa sono invece negate dal punto di vista esistenziale. Ma ciò che separa nettamente il punto di vista esistenziale dal realismo, è la cecità ontologica di quest’ultimo. Esso tenta infatti di spiegare la realtà onticamente, mediante azioni di reali.

L'*idealismo*, per opposto che sia al realismo e per inaccettabile che sia nei suoi risultati, vanta un primato fondamentale, sempre però che non si mistifichi in idealismo « psicologico ». Quando l’idealismo osserva che l’essere e la realtà esistono solo « nella coscienza », esso esprime in tal modo il principio che l’essere non può essere spiegato mediante l’ente. Ma

poiché non chiarisce che cosa significhi ontologicamente questa comprensione dell'essere, come sia possibile e come appartenga alla costituzione dell'essere dell'Esserci, l'idealismo costruisce nel vuoto la sua interpretazione della realtà. Affermare che l'essere non è spiegabile mediante l'ente e che la realtà è possibile solo nella comprensione dell'essere, non esonera dalla determinazione dell'essere della coscienza, della *res cogitans* stessa. L'analisi ontologica della coscienza è una conseguenza inevitabile della stessa tesi idealistica. Solo perché l'essere è « nella coscienza », cioè è comprensibile nell'Esserci, è possibile per l'Esserci cogliere ed elaborare concettualmente i caratteri ontologici dell'indipendenza dell'« in sé » e della realtà in generale. Solo su questa base la visione ambientale preveggente può cogliere un ente « indipendente » che viene incontro nel mondo.

Se il termine idealismo sta a significare che l'essere non è esplicabile mediante l'ente, ma che, rispetto ad ogni ente, è il « trascendentale », allora nell'idealismo è riposta l'unica possibilità adeguata di una problematica filosofica. Ma in tal caso Aristotele è non meno idealista di Kant. Se però idealismo significa la riduzione di ogni ente a soggetto o a coscienza, non altrimenti caratterizzabili che come *indeterminati* nel loro essere e tali da non essere definibili che in modo negativo come « non cose », allora questo idealismo è metodologicamente non meno ingenuo del più grossolano realismo.

Rimane ancora la possibilità di impostare il problema della realtà *al di qua* di ogni assunzione di uno o dell'altro di questi « angoli visuali », mediante la tesi che ogni soggetto è ciò che è solo per un oggetto e viceversa. Ma in questa impostazione formale rimangono ontologicamente indeterminati tanto gli elementi' della correlazione quanto la correlazione stessa. Ma la correlazione nel suo insieme dovrà pur esser concepita come *essente* « in qualche modo », dovrà cioè esser pensata nel quadro di una qualche idea dell'essere. Solo dopo che sia stato garantito il fondamento ontologico esistenziale mediante l'analisi dell'essere-nel-mondo, la correlazione potrà esser considerata come una relazione formalizzata e ontologicamente indifferente.

La discussione dei presupposti inespliciti nel ten-

tativo di soluzione del problema della realtà su basi semplicemente « gnoseologiche » dimostra che questo problema dev'essere ricondotto, quale problema ontologico, nel seno dell'analitica esistenziale dell'Esserci.[16]

b - LA REALTÀ COME PROBLEMA ONTOLOGICO

Se l'espressione « realtà » significa, come infatti significa, l'essere dell'ente *(res)* semplicemente-presente dentro il mondo l'analisi di questo modo di essere dovrà attenersi necessariamente al seguente principio direttivo: l'ente che è dentro il mondo, l'ente *intramondano*, è determinabile ontologicamente solo se è stato chiarito il fenomeno della intramondanità. Ma questo si fonda nel fenomeno del *mondo*, il quale, da parte sua, in quanto momento essenziale della struttura dell'essere-nel-mondo, rientra nella costituzione fondamentale dell'Esserci. L'essere-nel-mondo, a sua volta, è legato ontologicamente a quella totalità strutturale dell'essere dell'Esserci che fu caratterizzata come Cura. Sono questi i fondamenti e gli orizzonti la cui chiarificazione rende possibile l'analisi della realtà. Solo in questo contesto diviene comprensibile ontologicamente il carattere dell'in-sé. Nelle indagini che precedono l'essere dell'ente intramondano venne interpretato nell'orizzonte di questo insieme di problemi.[17]

Entro certi limiti è certamente possibile caratterizzare fenomenologicamente la realtà del reale anche senza una base ontologico-esistenziale esplicita. La cosa fu tentata da Dilthey nell'opera che abbiamo già citata. Il reale è esperito nell'impulso e nella volontà. La realtà è *resistenza* o, meglio, resistenzialità. L'esame analitico del fenomeno della resistenza è ciò che vi è di positivo nell'opera menzionata e fornisce la convalida più soddisfacente dell'idea di una « psicologia descrittiva e analitica ». Ma lo svolgimento fruttuoso dell'analisi del fenomeno della resistenza è compromesso dalla impostazione gnoseologica del problema della realtà. Il « principio di fenomenicità » fa sì che Dilthey non possa giungere a un'interpretazione ontologica dell'essere della coscienza. « La volontà e il suo ostacolo sorgono dentro la medesima

coscienza. » [18] Il modo di essere di questo « sorgere », il senso d'essere del « dentro », il rapportarsi dell'essere della coscienza al reale come tale, tutto ciò avrebbe bisogno di una determinazione ontologica. Il fatto che questa determinazione manca, sta a dimostrare che Dilthey, non avendo spinto l'indagine al di là della « vita », l'ha abbandonata sul piano dell'indifferenza ontologica. L'interpretazione ontologica dell'Esserci non può consistere nel ricorso ontico a un altro ente. Il fatto che Dilthey sia stato confutato in sede gnoseologica, non deve però impedirci di trar profitto da quanto le sue analisi contengono di positivo; esso consiste proprio in ciò che queste confutazioni non riuscirono a capire.

Così Scheler ha recentemente ripreso l'interpretazione della realtà di Dilthey.[19] Égli sostiene una « teoria volontaristica dell'Esserci ». Ma l'Esserci vi è concepito, in senso kantiano, come semplice-presenza. L'« essere dell'oggetto è dato immediatamente solo nell'impulso e nella volontà ». Scheler non si limita a sostenere, con Dilthey, che la realtà non è mai data primariamente nel pensiero e nel conoscere, ma pone l'accento sul fatto che il conoscere non è come tale un giudicare e che il sapere è un « rapporto d'essere ».

Anche per questa teoria vale sostanzialmente ciò che già dicemmo a proposito della indeterminatezza del fondamento ontologico in Dilthey. L'analisi ontologica dei fondamenti della « vita » non può essere introdotta in un secondo tempo come una sottostruttura. Essa regge e condiziona l'analisi della realtà e l'esplicazione integrale della resistenza e dei suoi presupposti fenomenici. La resistenza si incontra nel non-poter-passare-attraverso sotto forma di impedimento al voler-passare. Ma con ciò è già aperto qualcosa *in base* al quale soltanto *sono* possibili impulso e volontà. L'indeterminatezza ontica di questo fondamento non autorizza a ignorarlo anche in sede ontologica o addirittura a ridurlo a nulla. L'esser-fuori verso... che urta nella resistenza e che solo può « urtare » in qualcosa, esiste come tale *rispetto* a una totalità di appagatività. Ma lo scoprimento di quest'ultima si fonda nell'apertura dell'insieme dei rimandi della significatività. *L'esperienza della resistenza, cioè la scoperta della resistenza nel corso dello sforzo, è ontologicamente possibile solo sul fonda-*

mento dell'apertura del mondo. La resistenza caratterizza l'essere dell'ente intramondano. Le esperienze di resistenza non fanno che determinare l'ampiezza e la direzione dello scoprimento dell'ente che si incontra dentro il mondo. Il loro sommarsi non può condurre all'apertura del mondo, ma lo presuppone. Lo star « contro » e « di fronte » trovano la loro possibilità ontologica nell'essere-nel-mondo già aperto.

Inoltre la resistenza non è sperimentata nel corso di un impulso o di un volere « sorgenti » dal nulla. Ambedue questi fenomeni fanno parte, come sue modificazioni, della Cura. Solo un ente che abbia il modo di essere della Cura ha la possibilità di urtare contro resistenze intramondane. Se si definisce quindi la realtà come resistenza, bisogna tener presenti due cose: in primo luogo, che la resistenza non è che *uno* dei molti caratteri della realtà e, in secondo luogo, che la resistenza presuppone necessariamente un mondo già aperto. La resistenza caratterizza il « mondo esterno » nel senso dell'ente intramondano e non nel senso del mondo. La « *coscienza della realtà* » *è anch'essa una modalità dell'essere-nel-mondo.* Qualsiasi « problematica del mondo esterno » rinvia necessariamente a questo fenomeno esistenziale fondamentale.

Se il *cogito sum* dovesse servire come punto di partenza dell'analitica esistenziale dell'Esserci, non solo esso dovrebbe essere invertito, ma altresì sottoposto a una verifica ontologico-fenomenica del suo contenuto. La prima parte diverrebbe allora il *sum* e precisamente nel senso di: io-sono-in-un-mondo. In quanto tale, « io sono » nella possibilità di esser-per diversi comportamenti *(cogitationes)* quali modi di esser-presso l'ente intramondano. Cartesio, al contrario, dice: le *cogitationes* sono semplici-presenze con le quali è semplicemente-presente un *ego* come *res cogitans* priva di mondo.

C · REALTÀ E CURA

« Realtà » è una designazione ontologica dell'ente intramondano. Se è presa come la designazione di questo modo di essere in generale, l'utilizzabilità e la semplice-presenza divengono modi della realtà. Se

si lascia invece a questa parola il suo significato tradizionale, essa designa l'essere concepito come semplice-presenza-della-cosa. Ma non ogni semplice-presenza è semplice-presenza di una cosa. La « natura » che ci « circonda » è certamente un ente intramondano, ma non rivela né il modo di essere dell'utilizzabile né quello della semplice-presenza nel senso della « cosa di natura ». In qualunque modo si interpreti l'essere della « natura », *tutti* i modi di essere dell'ente intramondano sono fondati ontologicamente nella mondità del mondo e quindi nel fenomeno dell'essere-nel-mondo.

Dal che risulta che la realtà non ha alcun primato fra i vari modi di essere dell'ente intramondano è non può caratterizzare in modo ontologicamente adeguato né il mondo né l'Esserci.

Nell'ordine dei fondamenti ontologici e delle possibilità di giustificazione categoriale ed esistenziale, la *realtà è da rinviarsi al fenomeno della Cura*. Che la realtà si fondi ontologicamente nell'essere dell'Esserci, non significa che il reale possa essere ciò che è soltanto se, e fintanto che, esiste l'Esserci.

Certamente solo fin che l'Esserci *è* [ist], cioè fin che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere, «c'è» *[gibt* es] essere. Se l'Esserci non esiste, allora non « è » né l'« indipendenza » né l'« in-sé ». Allora queste espressioni non sono né comprensibili né incomprensibili; e l'ente intramondano non è né scopribile né tale da poter esser-nascosto. *Allora* non si può dire né che l'ente ci sia né che non ci sia. È invece *ora*, ossia fin che c'è la comprensione dell'essere e quindi la comprensione della semplice-presenza, che si può dire che l'ente vi sarà ancora anche *allora*.

Questa dipendenza dell'essere, non dell'ente, dalla comprensione dell'essere, cioè la dipendenza della realtà, non del reale, dalla Cura, preserva l'analitica dell'Esserci dalla tentazione, sempre risorgente nonostante la sua acrisia, di interpretare l'Esserci sul modello dell'idea di realtà. Solo l'orientamento nell'esistenzialità, interpretata in modo ontologico *positivo*, dà la garanzia che nel corso effettivo dell'analisi della « coscienza » o della « vita » non si assuma a base della ricerca un senso della realtà preso a caso e indifferente.

Che l'ente avente il modo di essere dell'Esserci non possa essere concepito in base all'idea di realtà o di

sostanzialità, fu da noi espresso con la tesi: *la sostanza dell'uomo è l'esistenza.* L'interpretazione dell'esistenzialità come Cura e la sua determinazione rispetto alla realtà non costituiscono da sole l'intera analitica esistenziale; esse non fanno che chiarire ulteriormente l'intrecciarsi delle questioni relative al problema dell'essere, ai suoi possibili modi e al senso di queste modificazioni: solo se la comprensione dell'essere *è*, l'ente si fa accessibile come ente; solo se un ente avente il modo di essere dell'Esserci *è*, la comprensione dell'essere diventa possibile come tale.

44 ESSERCI, APERTURA E VERITÀ

Fin dai tempi più lontani la filosofia ha congiunto verità ed essere. La prima scoperta dell'essere dell'ente, dovuta a Parmenide, «identifica » l'essere con l'apprensione intuitiva dell'essere: τδ γάρ αύτδ νοείν έστίν τε καί είναι.[20] Nel suo schizzo della storia della scoperta delle άρχαί[21] Aristotele osserva che i filosofi che lo precedettero, sotto la spinta dei « fatti stessi », furono costretti a indagare ulteriormente: αύτδ τδ πραγμα ώδοποίησεν αύτοΐς καί συνηνάγκασε ζητεΐν.[22] E afferma la stessa cosa anche con le parole: άναγκαζδμενος δ'άκολου^εΐν τοΐς φαινομένοις,[23] egli (Parmenide) fu costretto a seguire ciò che si manifestò da se stesso. In un altro luogo egli dice: ύπ' αύτής τής άληΜας άναγκαζόμενοι,[24] indagarono costretti dalla « verità » stessa. Aristotele designa questa ricerca come: φιλοσοφεΐν περί τής άληθείας,[25] « filosofare » sulla « verità », o anche : άποφαίνέσδαι περί τής άλη&είας,[26] far vedere che mostra nei riguardi e nell'ambito della « verità ». La filosofia stessa è definita come έπιστήμη τις τής άληθείας,[27] scienza della « verità ». Essa viene caratterizzata anche come έπιστήμη, ή θεωρεί τδ 8ν ή ον.[28] come scienze che considera l'ente in quanto ente, cioè rispetto al suo essere.

Che significa qui « indagare sulla verità », scienza della « verità »? In questa indagine la « verità » sarà forse assunta a tema nel senso delle teorie della conoscenza o del giudizio? Manifestamente no, perché « verità » ha qui lo stesso significato di « cosa », di « automanifestantesi ». Ma che cosa significa allora il ter-

mine « verità » se può essere usato come equivalente a « ente » e a « essere »?

Se la *verità* ha a buon diritto una connessione originaria con *Tessere*, il problema della verità finisce per cadere nell'ambito della problematica ontologica fondamentale. Ma, in tal caso, non dovremmo aver già incontrato questo fenomeno nel corso dell'analisi fondamentale preparatoria, dell'analitica dell'Esserci? In quale connessione ontico-ontologica sta la « verità » con l'Esserci e con quella determinazione ontica di esso a cui demmo il nome di comprensione dell'essere? Partendo da quest'ultima, sarà forse possibile chiarire perché l'essere è necessariamente congiunto alla verità e questa a quello?

Non è possibile eludere queste domande. Se l'essere «è congiunto» alla verità, il fenomeno della verità deve essere già stato trattato nelle analisi precedenti, magari non esplicitamente e sotto altro nome. Muovendo dal punto più alto ora raggiunto dal problema dell'essere, dobbiamo scendere verso il fenomeno della verità al fine di circoscriverlo esplicitamente e di fissare con esattezza i problemi che porta con sé. A tal fine non è però sufficiente raccogliere i risultati delle analisi precedenti. La ricerca dovrà subire una nuova impostazione.

L'analisi muove dal *concetto tradizionale di verità*, tentando di chiarirne i fondamenti ontologici (a). Sulla scorta di questi fondamenti, sarà posto in luce il fenomeno *originario* della verità. In base ad esso si stabilirà la *provenienza* del concetto tradizionale di verità *(b)*. La ricerca farà vedere che al problema dell'« essenza » della verità è legato necessariamente quello del *modo di essere* della verità. Contemporaneamente avrà luogo la chiarificazione ontologica del senso dell'affermazione che « la verità c'è », e del carattere della necessità in base alla quale « presuppo-
niamo necessariamente » che la verità « c'è » (c).

a - IL CONCETTO TRADIZIONALE DI VERITÀ E I SUOI FONDAMENTI ONTOLOGICI

Tre tesi caratterizzano la concezione tradizionale dell'essenza della verità e l'interpretazione che se ne dà abitualmente: 1) il luogo, della verità è l'asserzione (il giudizio). 2) L'essenza della verità consiste nella « adeguazione » del giudizio al suo oggetto. 3) Aristotele, il padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come « adeguazione ».

Non è nostra intenzione fare la storia del concetto di verità, storia che potrebbe essere condotta solo sulla scorta della storia dell'ontologia. Ci limiteremo a qualche accenno alle dottrine più note, a titolo di introduzione alle discussioni analitiche.

Aristotele dice: παθήματα τής ψυχής των πραγμάτων όμοιώματα,[29] le « impressioni » dell'anima, i νοήματα (« rappresentazioni ») sono adeguazioni alle cose. Questa affermazione, che non è affatto presentata come una definizione esplicita dell'essenza della verità, funse da appiglio alla successiva formulazione dell'essenza della verità come *adaequatio intellectus et rei.* Tommaso d'Aquino,[30] che per questa definizione rinvia ad Avicenna, il quale, a sua volta, la tolse dal *Libro delle definizioni* (decimo secolo) di Isacco Israele, usa per *adaequatio* (adeguazione) anche i termini *correspondentia* (corrispondenza) e *convenientia* (convenienza).

Le dottrine neokantiane della conoscenza del secolo decimonono hanno sovente considerato questa definizione della verità come espressione di un realismo arretrato e ingenuo e l'hanno dichiarata inconciliabile col punto di vista affermatosi con la « rivoluzione copernicana» di Kant. Si dimentica però ciò su cui già Brentano richiamò l'attenzione, cioè che Kant stesso restò fermo a questo concetto di verità, al punto da non porlo neppure in discussione : « L'antica e celebre domanda con cui si credeva di mettere alle strette i logici... è questa : *Che cosa è la verità?* La definizione nominale della verità, secondo cui essa è l'adeguazione del conoscere al suo oggetto, è qui accettata e presupposta... » [31]

« Se la verità consiste nella adeguazione di una conoscenza al suo oggetto, tale oggetto deve, per ciò stesso, essere distinto dagli altri; una conoscenza è falsa se non si adegua all'oggetto cui è riferita, benché contenga qualcosa che potrebbe a ragione valere per altri oggetti. » [32] E nell'introduzione alla *Dialettica trascendentale* Kant dice: «Verità e parvenza non sono nell'oggetto in quanto intuito, ma nel giudizio su di esso in quanto pensato ».[33]

La definizione della verità come « adeguazione », *adaequatio*, ὁμοίωσις, è certamente molto generica e vuota. Ma essa deve pur avere in sé qualcosa di valido se si è mantenuta nonostante il mutare delle interpretazioni della conoscenza di cui la verità costituisce comunque un predicato essenziale. Ci proponiamo ora di analizzare i fondamenti di questa « relazione ». *Che cos'è ciò che in questo complesso relazionale, adaequatio intellectus et rei, è inesplicitamente con-posto? Quale carattere ontologico ha il con-posto stesso?*

Che significa, in generale, il termine « adeguazione »? L'adeguazione di qualcosa a qualcos'altro ha il carattere formale della relazione di qualcosa a qualcos'altro. Ogni adeguazione, quindi anche la « verità », è una relazione. Ma non ogni relazione è adeguazione. Un segno rinvia al significato. Il significato è una relazione, ma non è affatto un'adeguazione del segno al significato. D'altra parte è evidente che non ogni adeguazione significa ciò che nella definizione della verità è fissato come *convenienza*. Il numero 6 è adeguato a 16 meno 10. I numeri sono reciprocamente adeguati, sono uguali rispetto alla quantità. L'uguaglianza è un modo di adeguazione. L'adeguazione comporta strutturalmente qualcosa come il « rispetto a ». Che cos'è ciò rispetto a cui gli elementi posti in relazione nell'*adaequatio* sono adeguati? L'esame della « relazione di verità » deve concernere anche i tratti caratteristici degli elementi che entrano in relazione. Rispetto a che cosa *intellectus* e *res* sono adeguati? Il loro modo di essere e il loro contenuto di essere importano forse qualcosa rispetto al quale essi possono adeguarsi? Se l'uguaglianza è impossibile a causa della loro mancanza di omogeneità, diremo che *intellectus* e *res* sono simili? Ma la conoscenza deve « dare » la cosa *così com'è*. L'adeguazione ha il

carattere relazionale del « così-come ». In qual modo questa relazione è possibile come relazione fra *intel-lectus* e *res?* Pertanto, se si vuol veder chiaro nella struttura della verità, non basta presupporre questo plesso relazionale, ma occorre ricondurlo al contesto ontologico che regge l'intero fenomeno.

Ciò richiederà forse che l'analisi faccia sua la problematica « gnoseologica » della relazione soggetto-oggetto, o dovrà invece limitarsi all'interpretazione della « coscienza immanente della verità » e chiudersi così « all'interno della sfera » del soggetto? Tutti sono d'accordo nel considerare vera La conoscenza. Ma conoscere è giudicare. Nel giudizio bisogna distinguere fra il giudicare come processo psichico *reale* e il giudizio come contenuto *ideale.* Solo di quest'ultimo si dice che è « vero ». Il processo psichico reale è invece semplicemente-presente o no. È dunque il contenuto ideale del giudizio ciò che sta nella relazione di adeguazione. Questa riguarda perciò una connessione fra il contenuto ideale del giudizio e la cosa reale, in quanto costituisce ciò *intorno a cui* verte il giudizio. L'adeguazione, quanto al suo modo di essere, è ideale o reale, o né l'uno né l'altro? *Come dev'essere intesa ontologicamente la relazione fra un ente ideale e una semplice-presenza reale?* La relazione, infatti, sussiste e, nel giudizio concreto, sussiste non soltanto fra il contenuto ideale del giudizio e l'oggetto reale, ma anche fra il contenuto ideale e la formulazione reale del giudizio; nel secondo caso non è forse ancora « più stretta »?

O sarà impossibile determinare il senso ontologico della relazione fra reale e ideale della μέ&εξις? La relazione deve comunque *sussistere.* Ma che significa, ontologicamente, sussistenza?

Come contestare la legittimità di queste domande? È forse a caso che questo problema non fa un passo avanti da più di due millenni? L'aggrovigliarsi del problema dipenderà forse dalla sua impostazione, cioè dalla scissione ontologicamente oscura di reale e ideale?

Nella formulazione « effettiva » del giudizio, non è forse ingiustificata la distinzione fra il pronunciamento reale e il contenuto ideale? E se la realtà concreta ed effettiva del conoscere e del giudicare ne risultasse scissa in due modi di essere, in due « stra-

ti », la cui ricomposizione non è più in grado di restituirci il modo di essere del conoscere? Non avrà forse ragione lo psicologismo quando si oppone a questa scissione, benché anch'esso non chiarisca ontologicamente e addirittura non assuma a problema il modo di essere del pensiero del pensato?

In sede di discussione del modo di essere della *adaequatio*, la distinzione fra il pronunciamento del giudizio e il contenuto del giudizio non arreca alcun vantaggio; fa però toccare con mano quanto la delucidazione del modo di essere del conoscere sia urgente e indifferibile. Ma la relativa indagine non potrà trascurare il fenomeno della verità che caratterizza il conoscere. In qual momento la verità si rende fenomenicamente esplicita nel conoscere? Nel momento in cui il conoscere si giustifica *come vero.* L'autogiustificazione assicura al conoscere la sua verità. La relazione di adeguazione deve quindi manifestarsi nel contesto fenomenico della giustificazione.

Immaginiamo che un uomo, con le spalle volte alla parete, pronunci questo giudizio vero: « Il quadro appeso alla parete è di traverso ». Questa asserzione è giustificata quando l'asserente, girandosi, vede il quadro di traverso. Che cosa viene giustificato in questa giustificazione? Qual è il senso della verifica dell'asserzione? Abbiamo forse un'adeguazione della « conoscenza » o del « conosciuto » alla cosa appesa alla parete? Sì e no, a seconda che sia fenomenicamente interpretato in modo adeguato o no ciò che l'espressione « il conosciuto » sta a indicare. A che cosa si è riferito colui che ha pronunciato il giudizio allorché ha giudicato il quadro senza percepirlo, « solo rappresentandoselo »? Forse a « rappresentazioni »? Certamente no, se per rappresentazione si intende un processo psichico. E non si è neppure riferito a una rappresentazione nel senso del *rappresentato*, se con questa espressione si intende un'« immagine » della cosa reale appesa alla parete. In realtà il giudizio emesso sul quadro « solo rappresentandoselo » si riferisce, in virtù del proprio senso più proprio, al quadro reale appeso alla parete. È al quadro che ci si intende riferire e a null'altro. Qualsiasi interpretazione che introduca di soppiatto qualcos'altro a cui si riferirebbe l'asserzione « solo rappresentativa », falsifica la natura fenomenica di ciò a cui ci si riferisce.

L asserzione è un esser-per la cosa stessa. E che mai giustifica allora la percezione? Nient’altro *che* si tratta proprio di quell’ente che si intendeva nell’asserzione. Ciò che viene verificato è che l’asserente essere-per l’asserito è un far vedere l'ente, che l’asserente essere-per *scopre* l’ente «per» cui esso è. Ciò che viene giustificato è l’essere scoprente dell’asserzione. Nel procedimento di giustificazione il conoscere si riferisce esclusivamente all’ente. La verifica ha luogo in esso. È l’ente in questione a manifestarsi *così com'esso* è in se stesso, che si mostra identico a ciò che di *esso* è rivelato e scoperto nell’asserzione. Non c’è alcun raffronto di rappresentazioni né fra di loro né *rispetto* a una cosa reale. Nella giustificazione non è in gioco la concordanza tra conoscenza e oggetto o tra psichico e fisico o tra « contenuti di coscienza ». La giustificazione ha a che fare soltanto con lo scoprimento dell'ente stesso, con l'*ente* nel « come » del suo svelamento. Essa trova la sua verifica nel fatto che l’asserito, cioè l’ente stesso, si manifesta *come il medesimo. Verifica*, significa: *manifestarsi dell'ente nella sua identità*.[34.] La verifica ha luogo sul « fondamento » dell’automanifestarsi dell’ente. Il che è possibile solo a patto che il conoscere asserente e verificante sia, in virtù del suo senso ontologico, uno *scoprente essere-per* l’ente reale stesso.

Che un’asserzione *sia vera* significa: essa scopre l’ente in se stesso: enuncia, manifesta, « lascia vedere » (άπόφανσις) l’ente nel suo esser-scoperto. *Esser-vero (verità)* dell’asserzione significa *essere-scoprente.* La verità non ha quindi la struttura dell’adeguazione del conoscere all’oggetto nel senso dell’assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (l’oggetto).

Ma l’esser-vero nel senso di esser-scoprente è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell’essere-nel-mondo. Questo fenomeno, in cui ravvisammo la costituzione fondamentale dell’Esserci, è il *fondamento* del fenomeno originario della verità. Bisogna dunque scrutare ancora più a fondo questo fenomeno.

b - I L FENOMENO ORIGINARIO DELLA VERITÀ E LA PROVENIENZA DEL CONCETTO TRADIZIONALE DI VERITÀ

Esser-vero (verità) significa esser-scoprente. Ma non si tratta di una definizione della verità del tutto arbitraria? Si dovrà dunque ricorrere a determinazioni concettuali così forzate per espellere l'idea di adeguazione dal concetto di verità? E una così equivoca vittoria non sarà pagata al prezzo del ripudio della « buona » tradizione antica? In realtà questa definizione apparentemente *arbitraria* contiene null'altro che l'esplicitazione *necessaria* di ciò che la tradizione più remota della filosofia antica ha intravisto e, prefenomenologicamente, anche compreso. L'esser vero del λόγος in quanto άπόφανσις è l'άλη^εύειν nel senso dell'άποφαίνεσ^αι : lasciar vedere l'ente nel suo non-esser-nascosto (esser-scoperto), facendolo uscire dal suo esser-nascosto. La άλή^εια che nei passi da noi citati coincide per Aristotele con πράγμα, φαινόμενα, significa i « fatti stessi », ciò che si manifesta, l'*ente nel come del suo esser-scoperto.* È forse a caso che in un frammento di Eraclito,[35] uno dei documenti filosofici *più antichi* che trattino *esplicitamente* del λόγος, il fenomeno della verità si annuncia nel senso dell'esser-scoperto (non-esser-nascosto)? Al λόγος e a colui che lo pronuncia e lo comprende vengono contrapposti quelli che non capiscono niente. Il λόγος è φράζων δπως £χει, dice come stanno le cose (l'ente). Per coloro che non capiscono λανθάνει, resta invece nascosto ciò che essi fanno; έπιλανθάνονται, dimenticano: cioè, per essi, ciò che fu scoperto ricade nuovamente nell'esser-nascosto. Pertanto al λόγος appartiene il non-esser-nascosto, la ά-λήθεια. La traduzione con la parola « verità », e più ancora le definizioni concettuali e teoretiche di questa espressione, velano il senso di ciò che i greci posero « ovviamente » a base del significato di άλή&εια, muovendo dalla comprensione prefilosofica che ne avevano.

Il ricorso ad argomenti come questi deve guardarsi dalla mistica della parola; tuttavia il compito della filosofìa, in ultima analisi, è quello di conservare *la forza delle parole più elementari* in cui l'Esserci si esprime, impedendo che siano livellate sul piano del-

l'incomprensibilità ad opera dell'intelletto comune e che diano così luogo a problemi apparenti.

Ciò che precedentemente [36] l'interpretazione, in certo modo dogmatica, affermò intorno al λόγος e alla ἀλήθεια, ha ora ottenuto la sua giustificazione fenomenica. La « definizione » della verità che andiamo sostenendo non ha per nulla il significato di uno *sconvolgimento* della tradizione, ma della sua *appropriazione* originaria; tanto più se ci riuscirà a far vedere che e come la teoria tradizionale dovette giungere all'idea della adeguazione proprio sul fondamento del fenomeno originario della verità.

La « definizione » della verità come esser-scoperto ed esser-scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall'analisi dei comportamenti dell'Esserci che noi, innanzi tutto, diciamo « veri ».

Esser-vero in quanto esser-scoprente è una maniera di essere dell'Esserci. Ciò che rende possibile questo scoprire stesso deve necessariamente esser detto « vero» in un senso ancor più originario. *Solo i fondamenti ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità più rigorosamente originario.*

Lo scoprire è un modo di essere dell'essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggente ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, è uno scoprimento dell'ente intramondano. Questo si fa allora scoperto. In quanto tale, è « vero » in un senso secondo. Primariamente « vero », ossia scoprente, è l'Esserci. Verità nel senso secondo non significa esser-scoprente (scoprire) ma esser-scoperto (stato di scoprimento).

Ma nelle precedenti analisi della mondità del mondo e dell'ente intramondano abbiamo dimostrato che lo stato di scoprimento dell'ente intramondano si *fonda* nell'apertura del mondo. Ma l'apertura è il modo fondamentale dell'Esserci in conformità del quale esso *è* il suo Ci. L'apertura è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso, e riguarda cooriginariamente il mondo, l'in-essere e il se-Stesso. La struttura della Cura, in quanto *avanti-a-sé* (esser-già-in-un-mondo) come esser-presso l'ente intramondano, porta in sé l'apertura dell'Esserci. È *con* questa e *in virtù* sua che c'è lo scoprimento; il che significa che, con *l'apertura* dell'Esserci, è raggiunto

il fenomeno più *rigorosamente originario* della verità. Ciò che fu precedentemente detto riguardo alla costituzione esistenziale del Ci [37] e relativamente all'essere quotidiano del Ci,[38] concerneva nient'altro che il fenomeno più originario della verità. Poiché l'Esserci *è* essenzialmente la sua apertura, in quanto in se stesso aperto apre e scopre; esso è quindi essenzialmente « vero ». L'*Esserci è* « *nella verità* ». Questa affermazione ha un senso ontologico. Essa non significa che TEsserci, onticamente, sia sempre o ogni volta insediato « nell'intera verità », ma che della sua costituzione esistenziale fa parte l'apertura del suo essere più proprio.

Riepilogando quanto è stato detto finora, possiamo formulare le seguenti tesi in merito al senso esistenziale della proposizione: « L'Esserci è nella verità ».

1 Della costituzione d'essere dell'Esserci è parte essenziale l'*apertura in generale»* Essa abbraccia la struttura dell'Esserci nella sua totalità, quale fu esplicata col fenomeno della Cura. In questa rientra non solo l'essere-nel-mondo, ma l'esser-presso l'ente intramondano. L'essere dell'Esserci e la sua apertura portano cooriginariamente con sé la scoperta dell'ente intramondano.

2 Della costituzione d'essere dell'Esserci, e quale costitutivo della sua apertura, fa parte l'*esser-gettato.* In esso si fa chiaro che l'Esserci, in quanto mio e questo, è già sempre in un determinato modo e presso una determinata cerchia di determinati enti intramondani. L'apertura è essenzialmente effettiva.

3 Della costituzione d'essere dell'Esserci fa parte il *progetto*, cioè l'aprente essere-per il proprio poter-essere. L'Esserci, in quanto comprendente, *può* comprendersi a partire dal « mondo » e dagli altri oppure dal suo poter-essere più proprio. Quest'ultima possibilità significa: l'Esserci si apre a se stesso nel suo poter-essere più proprio e in quanto più proprio. Questa apertura *autentica* rivela il fenomeno della verità più rigorosamente originario nel modo dell'autenticità. L'apertura più rigorosamente originaria e autentica in cui l'Esserci, in quanto poter-essere, può essere, è la *verità dell'esistenza.* Essa raggiunge la sua determinazione ontologico-esistenziale solo attraverso una analisi dell'autenticità.

4 Della costituzione d’essere dell’Esserci fa parte la *deiezione.* Innanzi tutto e per lo più, TEsserci è perso nel suo « mondo ». La comprensione, in quanto pro-, getto delle possibilità di essere, si è smarrita in esso. L’immedesimazione nel Si fa tutt’uno col predominio dello stato interpretativo pubblico. Attraverso chiac- chiera, curiosità ed equivoco, lo scoperto e l’aperto cadono nei modi della contraffazione e della chiusura. L’essere-per l’ente non è dissolto ma sradicato. L’ente non è nascosto del tutto, anzi è scoperto, ma ad un tempo contraffatto; si manifesta, ma nel modo della parvenza. Parimenti, ciò che prima era stato scoperto risprofonda nella contraffazione e nel nascondimento. *Essendo l’Esserci essenzialmente deiettivo, esso, a causa della costituzione del suo essere, è nella « non verità ».* Questa espressione, come quella di « deiezione », qui è usata in senso ontologico. Ogni « valutazione » ne- gativa di natura ontica è estranea all'analitica esisten- ziale. Della *effettività* dell’Esserci fanno parte chiusu- ra e coprimento. Il senso ontologico-esistenziale com- pleto del principio: « l’Esserci è nella verità » porta con sé cooriginariamente: « L’Esserci è nella non ve- rità ». Ma è soltanto in quanto aperto che l’Esserci è anche chiuso; ed è soltanto perché con l’Esserci è già sempre scoperto anche l’ente intramondano che tale ente può essere coperto (nascosto) o contraffatto quan- do è incontrato nel mondo.

Stando così le cose, l’Esserci deve, per essenza, riap- propriarsi esplicitamente anche di quanto ha già sco- perto, *contro* la parvenza e la contraffazione, e deve sempre nuovamente riassicurarsi della scoperta fatta. La nuova scoperta non prende mai le mosse da un nascondimento totale, ma dalla scoperta nel modo della parvenza. L’ente ha l’aspetto di... cioè, in certo modo, è già scoperto e tuttavia ancora nascosto.

La verità (esser-scoperto) deve sempre essere strap- pata all'ente. L'ente viene sottratto a forza all'esser- nascosto. Lo scoprimento concreto, in certo modo, è sempre un *furto,* È forse a caso che i greci, per dire l’essenza della verità, usavano un termine che esprìme privazione (ά-λήθεια)? In questa espressione dell’Es- serci non si rivela una comprensione originaria del proprio essere e cioè la comprensione, sia pur solo pre- ontologica, che l’essere-nella-non-verità costituisce una determinazione essenziale dell’essere-nel-mondo?

Il fatto che la dea della verità, che guida Parmenide, lo ponga innanzi a due vie, quella dello scoprire e quella del nascondere, significa nient'altro che questo: l'Esserci è già sempre nella verità e nella non verità. La via dello scoprire è raggiunta solo nel κρίνειν λόγω, nella distinzione consapevole delle due possibilità e nel decidersi per la prima.[39]

La condizione ontologico-esistenziale del fatto che l'essere-nel-mondo è determinato dalla « verità » e dalla « non verità », è riposta in *quella* costituzione dell'essere dell'Esserci che noi caratterizzammo come *progetto gettato.* Essa è un costitutivo della struttura della Cura.

L'interpretazione ontologico-esistenziale del fenomeno della Cura ha dato i seguenti risultati: 1) Verità, nel senso più rigorosamente originario, è l'apertura dell'Esserci, alla quale appartiene lo scoprimento dell'ente intramondano. 2) L'Esserci è cooriginariamente nella verità e nella non verità.

Queste affermazioni divengono comprensibili nella prospettiva dell'interpretazione tradizionale del problema della verità solo se si tiene presente che: 1) la verità, intesa come adeguazione, trae la sua origine dall'apertura e precisamente da una sua modificazione particolare. 2) Lo stesso modo di essere dell'apertura conduce lo sguardo a posarsi innanzi tutto su questa sua modificazione derivata e a far sì che essa guidi la esplicazione teoretica della struttura della verità.

L'asserzione, la sua struttura, l'in-quanto apofantico, sono fondati nell'interpretazione e nella sua struttura, cioè nell'« in-quanto » ermeneutico e, più originariamente ancora, nella comprensione e nell'apertura dell'Esserci. Ma la verità è considerata una determinazione particolare dell'asserzione così derivata. Le radici della verità dell'asserzione risalgono quindi all'apertura della comprensione.[40] Muovendo da questa determinazione dell'origine della verità dell'asserzione, dobbiamo ora chiarire *esplicitamente* nella sua origine il fenomeno dell'*adeguazione*,

L'esser-presso l'ente intramondano, il prendersi cura, è scoprente. Ma dell'apertura dell'Esserci fa parte, per essenza, il discorso.[41] L'Esserci si esprime; esprime cioè *se stesso* in quanto scoprente essere-per l'ente. Nell'asserzione l'Esserci si esprime dunque sull'ente scoperto. L'asserzione comunica secondo il modo dello

stato di scoprimento dell'ente. L’Esserci che riceve la comunicazione fa così proprio lo scoprente essere-per l’ente di cui si parla. L’asserzione espressa racchiude nel suo « intorno-a-che » lo stato di scoprimento del-l’ente. Questo stato di scoprimento è custodito in ciò che è espresso. L'espressione, in certo modo, diviene un utilizzabile intramondano che può essere ricevuto e ritrasmesso agli altri. In virtù di questo custodi-mento, l’espressione utilizzabile assume essa stessa un riferimento all’ente nei confronti del quale essa funge da espressione. Lo scoprimento è sempre scoprimen-to-di... Anche nella semplice ripetizione di asserzioni altrui l’Esserci è un essere-per l’ente stesso di cui parla. Ma l’Esserci è, e si ritiene esonerato da ogni operazio-ne di riscoprimento che lo riporti alle origini.

L’Esserci non ha bisogno di portarsi in cospetto dell'ente mediante una sperimentazione « originaria » e resta tuttavia in un rapporto di essere-per l’ente. Lo scoprimento, in larga misura, non è il prodotto di una scoperta personale, ma il frutto del sentito dire. L’im-medesimazione con ciò che è detto è tipica del modo di essere del Si. L’espressione assume come tale il ruolo di essere-per l’ente scoperto nell’asserzione. Ma quando questo ente deve essere esplicitamente af-ferrato nel suo scoprimento genuino, nasce l’esigen-za della giustificazione dell’asserzione in quanto sco-prente. Ora, l’asserzione pronunciata è un utiliz-zabile tale che, in quanto custodente l’esser-scoperto, ha in se stesso un riferimento all’ente scoperto. Giu-stificazione dell'esser-scoprente dell’asserzione viene ora a significare: giustificazione del rapporto *all*'ente del-l’asserzione custodente l’esser-scoperto. L'asserzione è un utilizzabile. L'ente cui essa, in quanto scoprente, si riferisce, è un utilizzabile intramondano o una sem-plice-presenza. Il riferimento stesso prende allora il modo di essere della semplice-presenza. Ma il riferi-mento richiede che l’esser-scoperto custodito nell’as-serzione sia l’esser-scoperto-di... Il giudizio « contiene qualcosa che vale rispetto agli oggetti » (Kant). Il rife-rimento, a causa della sua trasformazione in relazione fra due semplici-presenze, assume anch’esso il caratte-re della semplice-presenza. L’esser-scoperto-di... equi-vale alla conformità semplicemente-presente di una semplice-presenza (l’asserzione espressa) *a un*'altra sem-, plice-presenza (l’ente su cui verte l'asserzione). Ma

quando la conformità è vista solo come relazione fra due semplici-presenze, quando cioè il modo di essere del nesso relazionale viene indistintamente concepito come semplice-presenza, il riferimento si presenta come la semplice presenza di un'adeguazione fra due semplici-presenze.

L'esser-scoperto dell'ente e l'esser-espressa dell'asserzione cadono nel modo di essere dell'utilizzabile intramondano. Ma poiché nell'esser-scoperto in quanto esser-scoperto di... *persiste il riferimento alla semplice-presenza, l'esser-scoperto (verità) diviene, da parte sua, una relazione semplicemente-presente fra due semplici-presenze* (intellectus *e* res).

Il fenomeno esistenziale dell'esser-scoperto, fondato nell'apertura dell'Esserci, diviene una qualità semplicemente-presente, caratterizzata ancora da un riferimento, risolto però in una relazione semplicemente-presente. La verità, in quanto apertura e scoprente essere-per l'ente scoperto, si è mutata in verità come adeguazione fra due semplici-presenze intramondane. Ecco così dimostrata l'origine ontologica del concetto tradizionale di verità.

Ciò che nell'ordine della connessione dei fondamenti ontologico-esistenziali viene per ultimo, è fatto così valere, ontico-effettivamente, come primo e più prossimo. Ma, a sua volta, questo fatto si fonda, quanto alla sua stessa necessità, nel modo di essere dell'Esserci stesso. Immedesimato nel prendersi cura, l'Esserci si comprende a partire da ciò che incontra dentro il mondo. L'esser-scoperto dello scoprire è incontrato innanzi tutto in ciò che è *es*-presso. La verità è così esperita come semplice-presenza. Ma non è soltanto la verità ad essere incontrata come semplice-presenza, perché la comprensione dell'essere comprende innanzi tutto l'ente come semplice-presenza. La riflessione ontologica immediata sulla « verità » com'è innanzi tutto esperita in sede ontica, intende il λόγος· (asserzione) come λόγος· τινός (asserzione su... scoprimento-di...), e interpreta questo fenomeno come semplice-presenza, sul fondamento generico della semplice-presenzialità. Ma poiché la semplice-presenzialità è identificata senz'altro col senso dell'essere in generale, non *può* neppur nascere il problema se questo modo di essere della verità e la struttura della presenzialità che viene innanzi tutto attribuita ad essa costituiscano

o no un fenomeno originario. *Questa comprensione dell'essere dell'Esserci che si impone innanzi tutto e che oggi non è ancora stata* radicalmente *e* esplicitamente *eliminata, nasconde il fenomeno originario della verità.*

Nello stesso tempo non si può lasciar passare inosservato che presso i greci, che per primi teorizzarono questa comprensione immediata dell'essere e la fecero prevalere, era non meno viva l'originaria se pur preontologica comprensione della verità che fu fatta valere, almeno in Aristotele,[42] anche contro il coprimento che di essa faceva la loro ontologia.

Aristotele non ha mai sostenuto la tesi che il « luogo » originario della verità sia il giudizio. Egli dice invece che il λόγος è quel modo di essere delFEsserci che può essere scoprente *o* coprente. Questa *duplice possibilità* è ciò che vi è di caratteristico nell'esser-vero del λόγος; il λόγος è il comportamento che può *anche coprire.* E proprio perché Aristotele non sostenne mai la tesi sopra esaminata, non si trovò mai ad « estendere » il concetto di verità dal λόγος al puro νοεῖν. La « verità » della άισθησις e della visione delle « idee » è lo scoprire originario. E solo perché la νόησις scopre originariamente, anche il λόγος, come διανοείν, può svolgere una funzione di scoperta.

La tesi che il « luogo » della verità è il giudizio si rifà ingiustamente ad Aristotele e si fonda, quanto al suo contenuto, sul misconoscimento della struttura della verità. L'asserzione, non solo non è il « luogo » della verità ma, *al contrario,* in quanto modo di appropriazione dell'esser-scoperto e come modo dell'essere-nel-mondo, si fonda nell'attività scoprente, cioè nell'*apertura* dell'Esserci. La « verità » più rigorosa e originaria è il « luogo » dell'asserzione e la condizione ontologica della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti).

La verità, intesa nel suo senso più rigorosamente originario, rientra nella costituzione fondamentale dell'Esserci. Il termine verità designa un esistenziale. Con ciò è già delineata la risposta al problema del modo di essere della verità e del senso della necessità di presupporre che « la verità c'è ».

C - IL MODO DI ESSERE DELLA VERITÀ

E LA PRESUPPOSIZIONE DELLA VERITÀ

L’Esserci, in quanto costituito dall’apertura, è essenzialmente nella verità. L’apertura è un modo di essere essenziale dell’Esserci. « *C'è » verità solo perché e fin che l'Esserci è*. L’ente è scoperto solo *quando*, ed aperto solo *fin che*, in generale, l’Esserci *è*. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in generale, sono veri solo fin che l’Esserci *è*. Prima che l’Esserci, in generale, fosse e dopo che l'Esserci, in generale, non sarà più, non c’era e non ci sarà verità alcuna, poiché la verità, in quanto apertura, scoprimento ed esser-scoperto *non può* essere senza che l'Esserci sia. Le leggi di Newton, prima della loro scoperta, non erano « vere »; ciò non significa che fossero false e neppure che se, onticamente, d’ora innanzi non fossero più oggetto di riscoprimento, diverrebbero! false. Tanto meno, poi, questa « restrizione » porta con sé una diminuzione dell’esser vere di queste « verità ».

Che le leggi di Newton prima di lui non fossero né vere né false non sta a significare che l’ente che esse, scoprendo, manifestano, non ci fosse prima. Le leggi divennero vere ad opera di Newton e con esse divenne accessibile per l'Esserci l’ente in se stesso. In virtù del proprio scoprimento l’ente si rivelò come un ente che già prima era. Scoprire in questo senso è il modo d’essere della « verità ».

Che ci siano delle « verità eterne » potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà stata fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l’eternità. Fin che questa prova non sarà stata fornita, continueremo a muoverci nel campo delle fantasticherie che non accrescono il loro credito per il fatto d’essere generalmente « credute » dai filosofi.

In virtù del suo essenziale modo di essere conforme all'Esserci, ogni verità è relativa all'essere dell'Esserci. Si può intendere questa relatività nel senso dell’affermazione : ogni verità è « soggettiva »? Certamente no, se per « soggettivo » si intende « ciò che è nell’arbitrio del soggetto ». Infatti lo scoprire, conformemente al suo senso più proprio, sottrae l’asserzione all’arbitrio « soggettivo » e porta l'Esserci scoprente in cospetto dell’ente stesso. Solo *perché* la « verità »,

in quanto scoprire, è un *modo di essere dell'Esserci*, essa può essere sottratta all'arbitrio *dell'Esserci.* Anche la « validità universale » della verità trova il suo fondamento esclusivamente nel fatto che l'Esserci scopre e disvela l'ente in se stesso. Solo a questo patto l'Esserci può vincolare a sé ogni asserzione possibile, cioè ogni manifestazione di sé. La verità, correttamente intesa, sarà forse in qualche modo pregiudicata quanto alla sua genuinità se si afferma che essa è possibile onticamente solo nel « soggetto » e sta o cade con l'essere di esso?

Se si muove dal modo di essere della verità esistenzialmente intesa, diviene comprensibile anche il senso della presupposizione della verità. *Perché noi dobbiamo presupporre che c'è la verità?* Che significa « presupporre »? Che stanno a significare « dobbiamo » e « noi »? Che significa « c'è la verità »? « Noi » presupponiamo la verità perché « noi », essendo nel modo di essere dell'Esserci, *siamo* « nella verità ». « Noi » presupponiamo la verità non come qualcosa che stia « al di fuori » e « al di sopra » di noi e a cui ci rapporteremmo come ci rapportiamo ad altri « valori ». Non siamo noi a presupporre la « verità », ma *essa* è ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo *esser* siffatti da « presupporre » qualcosa. È la verità che *rende possibile* qualcosa come il presupporre.

Che significa « presupporre »? Comprendere qualcosa come il fondamento dell'essere di un altro ente. Una siffatta conoscenza dell'ente nell'articolazione del suo essere, è possibile solo sul fondamento dell'apertura, cioè dell'esser-scoprente da parte dell'Esserci. Presupporre la a verità » significa allora comprenderla come qualcosa in vista-di-cui l'Esserci è. In virtù della costituzione della Cura, in quanto essere dell'Esserci, l'Esserci è già sempre avanti-a-sé. Esso è un ente per cui nel suo essere ne va del suo più proprio poter-essere. All'essere e al poter-essere dell'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, appartengono in linea essenziale l'apertura e lo scoprimento. Per l'Esserci ne va del suo poter-essere-nel-mondo, cioè, tra l'altro, del prendersi cura dell'ente intramondano, scoprendolo ambientalmente. La costituzione dell'essere dell'Esserci in quanto Cura, l'esser-avanti-a-sé, costituisce il « presupporre » più originario. *Poiché l'essere dell'Es-*

serci porta con sé questo auto-pre supporsi, « noi » dobbiamo presupporre anche « noi stessi » come determinati dall'apertura. Questo « presupporre », costitutivo dell'essere dell'Esserci, non si riferisce all'ente non conforme all'Esserci e sussistente oltre ad esso, ma esclusivamente all'Esserci stesso. La verità presupposta, il « c'è » con cui il suo essere deve essere determinato, hanno il modo di essere e il senso d'essere dell'Esserci stesso. Noi dobbiamo « fare » la presupposizione della verità perché tale presupposizione *è* già « fatta » con l'essere del « noi ».

Noi *dobbiamo* [*mussen*] presupporre la verità; essa *deve essere* come apertura dell'Esserci, così come l'Esserci stesso *deve* essere sempre mio e sempre questo. Tutto ciò deriva dall'essenziale esser-gettato dell'Esserci nel mondo. *L'Esserci, in quanto se stesso, ha forse deciso liberamente, e potrà mai decidere, se vuole o no entrare nell'*« *Esserci* »? « In sé » non è possibile vedere perché l'ente debba [*soll*] essere *scoperto*, perché la *verità* e l'*Esserci* debbano *[mussen]* sussistere. La confutazione abituale dello scetticismo, cioè della negazione dell'essere e della conoscibilità della « verità », rimane a mezza strada. Ciò che essa fa vedere, con argomentazioni formali, è semplicemente il principio che, quando si giudica, si presuppone la verità. Ci si muove cioè nell'ambito della teoria secondo cui la « verità » appartiene al giudizio, e il giudicare, conformemente al suo senso, è uno scoprire. Ciò che resta completamente *oscuro è perché* debba essere così e in che cosa consista il « fondamento » ontologico di questa connessione necessaria tra giudizio e Verità. Resta anche del tutto oscuro il modo di essere della verità, il senso della sua presupposizione e del suo fondamento ontologico nell'Esserci. È inoltre disconosciuto il fatto che, anche nel caso che nessuno *giudicasse*, la verità sarebbe ugualmente presupposta qualora ci fosse l'Esserci.

Uno scettico non può essere confutato, come non si può « provare » l'essere della verità. Lo scettico, se *è* effettivamente nel modo della negazione della verità, *non ha neppure bisogno* di essere confutato. In quanto *è e* si è compreso in questo essere, esso ha dissolto l'Esserci, e con esso la verità, nella disperazione del suicidio. La verità non si può dimostrare nella sua necessità perché l'Esserci come tale non può

sottoporsi a dimostrazione. Così come non è dimostrato che esistono « verità eterne », altrettanto non lo è che non sia mai stato « dato realmente » uno scettico (il che, in fondo, credono le stesse confutazioni dello scetticismo, nonostante il loro assunto). Forse ne sono invece esistiti più di quanti l'ingenuità degli attacchi dialettico-formali contro lo scetticismo potrebbe far credere.

Accade cosi che il problema dell'essere della verità e della necessità della sua presupposizione, nonché il problema dell'essenza della conoscenza, conducano all'ammissione di un « soggetto ideale ». Ciò deriva, in modo esplicito o inesplicito, dall'esigenza legittima, ma ontologicamente non ancora fondata, che la filosofia debba avere come tema l'« a priori » e non « dati empirici ». Ma tale esigenza è soddisfatta dalla ammissione di un « soggetto ideale »? Non si tratta forse di un soggetto *fantasticamente idealizzato?* Col concetto di questo soggetto non va forse perso proprio l'a priori del solo soggetto « effettivo », l'Esserci? Non fa forse parte dell'a priori del soggetto effettivo, cioè dell'effettività dell'Esserci, l'essere cooriginariamente nella verità e nella non verità?

Le idee di un « io puro » e di una « coscienza in genere » contengono così poco l'a priori di una soggettività « reale », da saltare di pari passo, senza vederli, i caratteri ontologici dell'effettività e della costituzione d'essere dell'Esserci. D'altro canto, il rifiuto della « coscienza in genere » non significa affatto la negazione dell'a priori, allo stesso modo che l'ammissione di un soggetto idealizzato non garantisce minimamente l'effettiva fondazione dell'apriorità dell'Esserci.

L'ammissione di « verità eterne » e la confusione fra l'« idealità » dell'Esserci fenomenicamente fondata e un soggetto assoluto idealizzato, derivano dai resti della teologia cristiana non ancora del tutto espulsi dalla problematica filosofica.

L'essere della verità è in una connessione originaria con l'Esserci. Solo perché l'Esserci è ed è costituito dall'apertura, cioè dalla comprensione, può, in generale, essere compreso qualcosa come l'essere, ed esser possibile la comprensione dell'essere.

« C'è » *[gibt es]* essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa *è* soltanto in quanto e fin

tanto che l'Esserci è. Essere e verità « sono » coorigi-nari. Che cosa significhi l'affermazione che l'essere « è », posto che l'essere debba esser distinto da ogni ente, può essere discusso concretamente solo se sono stati chiariti il senso dell'essere e la portata della comprensione dell'essere in generale. Solo allora sarà possibile discutere in modo originario ciò che rientra nel concetto di una scienza *dell'essere come tale*, nelle sue possibilità e nelle sue modalità. La delimitazione di un'indagine di questo genere e della sua verità renderà possibile anche la determinazione ontologica dell'indagine in quanto scoperta *dell'ente* e della verità che è propria di esso.

La risposta al problema del senso dell'essere manca ancora. Quale contributo ha dato all'elaborazione di questo problema l'analisi fondamentale finora condot-ta? Attraverso la delucidazione del fenomeno della Cura è stata chiarita la costituzione d'essere dell'ente nel cui essere rientra qualcosa come la comprensione dell'essere. In tal modo è stato possibile definire l'es-sere dell'Esserci rispetto ai modi di essere (l'utilizza-bilità, la semplice-presenza, la realtà) propri dell'es-sere dell'ente non conforme all'Esserci. È stato inoltre esaminato il comprendere stesso, assicurando cosi la trasparenza metodica del procedimento comprensivo-interpretativo proprio dell'interpretazione dell'essere.

Se il fenomeno della Cura rappresenta la costitu-zione originaria dell'essere dell'Esserci, è sul suo fon-damento che dev'essere determinata concettualmente anche la comprensione dell'essere inclusa nella Cura, che deve, cioè, poter esser determinato il senso del-l'essere. Ma col fenomeno della Cura *è* stata veramen-te raggiunta la costituzione ontologico-esistenziale del-l'Esserci più originaria? La molteplicità di strutture che si incontrano nel fenomeno della Cura offre forse la totalità più originaria dell'essere dell'Esserci effet-tivo? E, in generale, la ricerca fin qui condotta ha portato in luce l'esserci *nella sua totalità?*

SEZIONE SECONDA

ESSERCI E TEMPORALITÀ

§ 45 I RISULTATI DELLA FASE PREPARATORIA DELL'ANALISI FONDAMENTALE DELL'ESSERCI E IL COMPITO DI UN'INTERPRETAZIONE ESISTENZIALE ORIGINARIA DI QUESTO ENTE

Che cosa fu raggiunto con l'analisi preparatoria dell'Esserci e che cosa è cercato? Abbiamo *trovato* la costituzione fondamentale dell'ente tematizzato, l'essere-nel-mondo e le sue strutture essenziali incentrate nell'apertura. La Cura si rivelò come la totalità unitaria di questo insieme di strutture. In essa è incluso l'essere dell'Esserci. L'analisi di questo essere assunse come suo filo conduttore ciò che, anticipando, fu definito come l'essenza dell'Esserci, l'esistenza.[1] Nel suo significato formale, il termine significa : l'Esserci, come comprendente poter-essere, *è* tale che per esso, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. L'ente che è in modo siffatto, io stesso lo sono sempre. L'elaborazione del fenomeno della Cura permise di gettare lo sguardo sulla costituzione concreta dell'esistenza, cioè sulla sua connessione cooriginaria con l'effettività e la deiezione dell'Esserci.

Ciò che è *cercato* è una risposta al problema circa il senso dell'essere in generale e, prima di tutto, la possibilità di una elaborazione radicale di questo problema fondamentale di ogni ontologia. Ma la determinazione dell'orizzonte in cui si rende comprensibile qualcosa come l'essere in generale equivale alla chiarificazione della possibilità della comprensione dell'essere in generale, possibilità anch'essa appartenente alla costituzione dell'ente che noi chiamiamo Esserci.[2] Tuttavia la comprensione dell'essere si lascia chiarire in modo *radicale* come momento essenziale dell'essere dell'Esserci solo se l'ente al cui essere essa appartiene è interpretato *originariamente* in se stesso rispetto al proprio essere.

Possiamo assumere la caratterizzazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura come un’interpretazione *originaria* di questo ente? Con quale criterio si dovrà giudicare l’analitica esistenziale dell’Esserci per stabilirne l’originarietà o la non originarietà? Che significa, in generale, l'*originarietà* di un’interpretazione ontologica?

Una ricerca ontologica è un modo possibile di interpretazione; ma l'interpretazione venne caratterizzata come elaborazione ed appropriazione di una comprensione.[3] Ogni interpretazione ha il suo pre-disponibile, la sua pre-visione e la sua pre-cognizione. Se essa, in quanto interpretazione, diviene il compito esplicito di un’indagine, l’insieme di queste « presupposizioni », che noi chiamiamo *situazione ermeneutica*, richiede una chiarificazione e un’assicurazione preliminari in base a e all’interno di una esperienza fondamentale dell'« oggetto » da aprire. L’interpretazione ontologica che si propone di disvelare l’ente quanto alla costituzione d’essere che gli è propria, è quindi tenuta a portare l’ente tematico nella sua pre-disponibilità, attraverso una sua prima caratterizzazione fenomenica, onde poter commisurare ad essa tutti i passi successivi dell’analisi. Ma questi abbisognano anche della guida di una pre-visione possibile del modo di essere dell’ente in questione. Pre-disponibilità e pre-visione pre-delineano, nel contempo, la concettualità (pre-cognizione) in cui debbono essere scoperte tutte le strutture dell’essere.

Ma un’interpretazione ontologica *originaria* non solo richiede una situazione ermeneutica garantita dalla sua commisurazione ai fenomeni, ma deve anche assicurarsi esplicitamente se essa abbia portato nella pre-disponibilità il *tutto* dell’ente tematico. Inoltre non è sufficiente un semplice schizzo dell’essere di questo ente, anche se fenomenicamente fondato. La pre-visione dell’essere deve mirare piuttosto *all'unità* dei momenti strutturali propri e possibili di questo essere. Solo allora si può porre e risolvere con sicurezza fenomenica il problema del senso dell’unità della totalità ontologica dell’ente nella sua interezza.

L'analisi esistenziale dell’Esserci finora compiuta è forse scaturita da una situazione ermeneutica tale da garantire l’originarietà richiesta sul piano ontologico-fondamentale? Muovendo dal risultato ottenuto, che

l’essere dell'Esserci è la Cura, si può progredire fino al problema dell’unità originaria di questa totalità strutturale.

Che dire della pre-visione che ha finora guidato il procedimento ontologico? Abbiamo determinato Videa dell’esistenza come il poter-essere comprendente cui ne va sempre del suo essere stesso. Ma il *poter-essere*, in quanto sempre *mio*, è libero per l’autenticità, l’inautenticità o la loro indifferenza modale.[4] L’interpretazione finora condotta, impostata com’era sul piano della quotidianità media, si svolse nell’ambito dell’analisi dell’esistere o indifferente o inautentico. Certamente anche per questa via si poteva e si doveva raggiungere una determinazione concreta dell’esistenzialità dell’esistenza. Tuttavia la caratterizzazione ontologica della costituzione dell’esistenza restò affetta da un’insufficienza essenziale. Esistenza significa poter-essere, e quindi anche poter-essere autentico. Finché la struttura esistenziale del poter-essere autentico non sarà stata introdotta nell’idea di esistenza, alla visione che guida l’interpretazione *esistenziale* farà difetto l’originarietà.

E come stanno le cose quanto alla pre-disponibilità della situazione ermeneutica che è stata finora alla base della ricerca? Quando e come l’analisi esistenziale si è assicurata che essa, con la sua impostazione nell’ambito della quotidianità, abbia offerto allo sguardo tematico-fenomenologico l’Esserci *intero*, cioè questo ente dal suo « inizio » alla sua « fine »? Certamente siamo arrivati alla conclusione che la Cura è la totalità unitaria dell’insieme delle strutture della costituzione dell’Esserci.[5] Ma nella stessa impostazione dell’interpretazione non è forse implicita la rinuncia alla possibilità di portare dinanzi allo sguardo fenomenologico l’Esserci nella sua interezza? La quotidianità è infatti l’essere che si estende « fra » la nascita e la morte. Se 1’esistenza determina l’essere dell’Esserci e se la sua essenza è costituita da un poter-essere, ne viene che l’Esserci, potendo-essere fin che esiste, ha sempre *ancora qualcosa da essere*. L’ente, la cui essenza è costituita dall’esistenza, contraddice in linea essenziale alla sua possibile determinazione come ente totale. La situazione ermeneutica non solo non ha ancora assicurato la « disponibilità » dell’intero ente, ma è addirittura malsicura quanto alla possibilità di

adempiere a questo compito, lasciando temere che un'interpretazione ontologica originaria dell'Esserci finisca per naufragare contro lo scoglio costituito dal modo di essere dell'ente tematizzato.

Una cosa è ormai fuori dubbio, e cioè che l'*analisi esistenziale finora condotta intorno all'Esserci non può avanzare la pretesa della originarietà*, Innanzi ad essa stava sempre soltanto l'essere *inautentico* dell'Esserci e come *non totale.* Se l'interpretazione dell'essere dell'Esserci, in quanto fondamento dell'elaborazione del problema ontologico fondamentale, vuol farsi originaria, dovrà, prima di tutto, porre esistenzialmente in luce l'essere dell'Esserci quanto alle possibilità che esso porta con sé dell'*autenticità* e *della totalità.*

Nasce pertanto il compito di realizzare la pre-disponibilità dell'Esserci come totale. Il che coincide con l'esigenza di impostare una buona volta il problema del poter-essere-un-tutto da parte di questo ente. Nell'Esserci, fin che c'è, manca sempre ancora qualcosa che esso può essere e sarà. Ma di questo qualcosa che manca fa parte la stessa « fine ». La « fine » dell'essere-nel-mondo è la morte. Questa fine, rientrando nel poter-essere, cioè nell'esistenza, delimita e determina la sempre possibile totalità dell'Esserci. L'essere-alla-fine, con la morte, da parte dell'Esserci, e con ciò l'essere-un-tutto da parte di questo ente, può essere fenomenicamente inserito in modo autentico nel problema del poter-essere-un-tutto, solo se è stato raggiunto un concetto ontologicamente adeguato, cioè un concetto *esistenziale*, della morte. Ma la morte *è* adeguata all'Esserci solo in un *essere-per-la-morte* esistentivo. La struttura esistenziale di questo essere si rivela come la costituzione ontologica di un poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci. Solo su questa base è possibile realizzare la pre-disponibilità esistenziale dell'Esserci esistente come un tutto. Ma l'Esserci potrà esistere come un tutto anche *autenticamente?* Come potrà essere determinata, in linea generale, l'autenticità dell'esistenza se non rispetto all'esistere autentico? Ma dove prenderemo il criterio per rintracciarlo? Evidentemente è l'Esserci stesso che deve offrire nel suo essere la possibilità e la modalità della sua esistenza autentica, dato che essa non può essere imposta all'Esserci onticamente né può essere fabbricata ontologicamente. L'attestazione di un poter-essere

autentico è offerta dalla coscienza [*Gewissen*]. Come la morte, anche questo fenomeno dell'Esserci richiede un'interpretazione genuinamente esistenziale; la quale porta alla conclusione che il poter-essere autentico dell'Esserci consiste nel *voler-aver-coscienza*. In conformità al suo senso d'essere, questa possibilità esistentiva raggiunge la sua determinazione esistentiva attraverso l'essere-per-la-morte.

Con la determinazione *dell'autentico poter-essere-un-tutto* da parte dell'Esserci, l'analitica esistenziale si assicura della costituzione dell'essere *originario* dell'Esserci; ma il poter-essere-un-tutto autentico si rivela, nel contempo, come un modo della Cura. Con ciò è quindi anche assicurato il campo fenomenico genuino per un'interpretazione originaria del senso dell'essere dell'Esserci.

Il fondamento ontologico originario dell'esistenzialità dell'Esserci è la *temporalità*. La totalità articolata delle strutture dell'essere dell'Esserci in quanto Cura è comprensibile esistenzialmente solo a partire da essa. Ma l'interpretazione del senso dell'essere dell'Esserci non può arrestarsi a questo risultato. L'analisi esistenziale-temporale di questo ente richiede una verifica concreta. Le strutture ontologiche dell'Esserci finora chiarite debbono esser ricondotte al loro senso temporale. La quotidianità si svela allora come un modo della temporalità. Attraverso questa ripetizione dell'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio lo stesso fenomeno della temporalità diverrà più chiaro. Muovendo dalla temporalità, sarà anche possibile stabilire perché l'Esserci sia storico nel fondamento del suo essere stesso, perché possa essere tale e perché sia in grado, *in quanto storico*, di elaborare una storiografia.

Se la temporalità esprime il senso originario dell'essere dell'Esserci, cioè dell'ente a cui nel suo essere ne va *di questo essere stesso*, ne viene che la Cura dovrà usare il « tempo » e, di conseguenza, calcolare « col tempo ». La temporalità dell'Esserci porta, con sé il « calcolo del tempo ». Il « tempo » così sperimentato è l'aspetto fenomenico più prossimo della temporalità. Da esso scaturisce la comprensione quotidiana e ordinaria del tempo. Da essa si sviluppa il concetto tradizionale del tempo.

Il chiarimento dell'origine del « tempo in cui » si

incontra l'ente intramondano, cioè del tempo come intratemporalità, manifesta una possibilità essenziale della temporalizzazione della temporalità. Si prepara così il terreno per la comprensione di una temporalizzazione della temporalità ancora più originaria. In essa trova fondamento la comprensione dell'essere costitutiva dell'essere dell'Esserci. Il progetto di un senso dell'essere in generale può essere posto in atto solo nell'orizzonte del tempo.

La ricerca contenuta in questa sezione passa perciò attraverso i seguenti stadi: la possibilità di un essere-un-tutto da parte dell'Esserci e l'essere-per-la-morte (capitolo I). L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere-un-tutto autentico e la decisione (capitolo II). Il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e la temporalità come senso ontologico della Cura (capitolo III). Temporalità e quotidianità (capitolo IV). Temporalità e storicità (capitolo V). Temporalità e intratemporalità come origine del concetto ordinario del tempo (capitolo VI).[6]

CAPITOLO PRIMO

LA POSSIBILITÀ DI ESSERE-UN-TUTTO DA PARTE DELL'ESSERCI E L'ESSERE-PER-LA-MORTE

§ 46 L'IMPOSSIBILITA' APPARENTE DELLA COMPRENSIONE E DEL LA DETERMINAZIONE ONTOLOGICA DEL POTER-ESSERE-UN-TUTTO DA PARTE DELL'ESSERCI

È venuto il momento di superare ciò che di insufficiente era contenuto nella situazione ermeneutica da cui scaturì Panatisi dell'Esserci finora condotta. In vista della necessità di avere a disposizione l'Esserci nella sua totalità, occorre stabilire se questo ente, in quanto caratterizzato dall'esistenza, possa rendersi accessibile nel suo essere-un-tutto. A favore dell'impossibilità di questo progetto sembrano intervenire ragioni fondamentali che si fondano nella stessa costituzione dell'essere dell'Esserci.

La Cura, che costituisce la totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci, contraddice palesemente, quanto al suo stesso senso ontologico, a un essere-un-tutto possibile da parte di questo ente. Il momento primario della Cura, l'«avanti-a-sé », significa infatti: l'Esserci esiste sempre in-vista-di se stesso. « Fin che esso è », fino alla sua fine, esso si rapporta al proprio poter-essere. Anche nel caso che l'Esserci, pur esistendo, non avesse più nulla « davanti a sé » ed avesse « chiuso i suoi conti », il suo essere sarebbe sempre determinato dall'« avanti-a-sé ». Ad esempio, la disperazione non sottrae l'Esserci alle sue possibilità, ma è soltanto un modo particolare di *essere-per* queste possibilità. Lo stesso esser pronti *a* tutto, senza illusione, comporta pur sempre l'« avanti-a-sé ». Questo momento della struttura della Cura sta inequivocabilmente a significare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma

non è ancora divenuto « reale ». Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza*. La non totalità significa una mancanza rispetto al poter-essere.

Nel momento preciso in cui l'Esserci « esiste » in modo tale che in esso non manchi più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci-più. L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere. Fin che l'Esserci *è* come ente, non ha ancora raggiunto la propria « totalità »; ma una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo. Da allora non è più esperibile *come ente*.

La ragione dell'impossibilità di esperire onticamente l'Esserci come ente totale, e quindi di determinarlo ontologicamente nel suo essere-un-tutto, non dipende da un'insufficienza dei nostri *mezzi conoscitivi*. L'impedimento viene dall'essere di questo ente. Ciò che non può *essere tale quale* la esperibilità possibile richiederebbe che l'Esserci fosse, si sottrae, in linea di $_t$ principio, a ogni esperibilità. Ma in tal caso la comprensione della totalità ontologica dell'essere dell'Esserci non è un'impresa senza speranza?

L'« avanti-a-sé », in quanto momento essenziale della struttura della Cura, è incontestabile. Ma lo è altrettanto anche ciò che ne inferimmo? Concludendo all'impossibilità di raggiungere la totalità dell'Esserci, non abbiamo forse argomentato in modo puramente formale? O, inconsapevolmente, non avremo forse concepito l'Esserci come una semplice-presenza a cui manca sempre qualcosa di non ancora presente? Siamo sicuri che il ragionamento abbia inteso il « non-essere-ancora » e l'« avanti-a-sé » in un senso genuinamente *esistenziale"?* Discorrendo di « fine » e di « totalità », lo facemmo con adeguatezza fenomenica all'Esserci? Il termine « morte » aveva un senso biologico o ontologico esistenziale? In ogni caso, era stato definito adeguatamente nel suo significato rigoroso? Infine: sono state esaurite tutte le possibilità di accedere all'Esserci nella sua totalità?

Bisogna dare una risposta a queste domande, prima di dichiarare inconsistente il problema della totalità dell'Esserci. Questo problema, così nel suo aspetto esistentivo, concernente la possibilità di costituire un tutto, come in quello esistenziale concernente la co-

stituzione d'essere della « fine » e della « totalità », richiede un'analisi positiva di alcuni fenomeni esistenziali finora lasciati da parte. Al centro di queste ricerche sta la caratterizzazione ontologica del modo di essere-ali a-fin e proprio dell'Esserci e il raggiungimento di un concetto esistenziale della morte. Queste ricerche si articolano nel seguente modo: l'esperibilità della morte degli altri e la possibilità di cogliere un Esserci totale (§ 47); mancanza, fine e totalità (§ 48); delimitazione dell'analisi esistenziale della morte rispetto ad altre interpretazioni possibili del fenomeno (§ 49); delineazione della struttura ontologico-esistenziale della morte (§ 50); l'essere-per-la-morte e la quotidianità dell'Esserci (§ 51); l'essere-per-la-morte quotidiano e il concetto esistenziale integrale della morte (§ 52); progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico (§ 53).

§ 47 L'ESPERIBILITA' DELLA MORTE DEGLI ALTRI E LA POSSIBILITÀ DI COGLIERE UN ESSERCI TOTALE

Il raggiungimento della totalità da parte dell'Esserci mediante la morte è nel contempo la perdita dell'essere del Ci. Il passaggio al non Esser-ci-più sottrae all'Esserci la possibilità di esperire questo passaggio e di concepirlo come esperibile. Un'esperienza siffatta è impossibile per ogni Esserci nei confronti di se stesso. Tanto più importante è perciò la morte degli altri. Essa ci fa vedere « oggettivamente » la fine dell'Esserci. Poiché l'Esserci è essenzialmente con-Esserci con gli altri, esso può esperire senza difficoltà la loro morte. Questa datità « oggettiva » della morte dovrebbe quindi render possibile anche una delimitazione ontologica della totalità dell'Esserci.

Ciò che siamo venuti dicendo del modo di essere dell'Esserci in quanto essere-assieme, ci autorizzerà ad assumere come tema sostitutivo dell'analisi della totalità dell'Esserci il giungere alla fine da parte degli altri? E ciò soddisferà al compito che ci siamo proposti?

Anche l'Esserci degli altri, una volta che con la

morte abbia raggiunto la totalità, è un non-Esserci-più nel senso di non-essere-più-nel-mondo. Il morire non significa forse un andar via dal mondo, una perdita dell'essere-nel-mondo? Il non-essere-più-nel-mondo, proprio del morto, a rigor di termini, è ancora un modo di essere, ma nel senso dell'esser solo una semplice-presenza, una cosa corporea che si incontra nel mondo. Con la morte degli altri diviene esperibile un fenomeno importante, cioè il decadere di un ente dal modo di essere dell'Esserci (o della vita) al non-Esserci-più. La *fine* dell'ente come Esserci rappresenta *l'inizio* di questo ente come semplice-presenza.

Questa interpretazione del passaggio dell'Esserci all'esser solo una semplice-presenza fallisce tuttavia il suo contenuto fenomenico, perché l'ente che rimane non può essere considerato una semplice cosa corporea. Lo stesso cadavere semplicemente-presente, considerato teoricamente, costituisce ancora un oggetto possibile di anatomia patologica, la cui considerazione scientifica continua ad essere guidata dall'idea della vita. Ciò che qui è solo semplicemente-presente è qualcosa di « più » di una cosa materiale *inanimata*. Noi lo vediamo come un *non-vivente*, che è tale perché ha perduto la vita.

Ma anche questa caratterizzazione di ciò-che-rimane-ancora, non esaurisce pienamente la portata esistenziale del fenomeno.

Il « defunto » che, a differenza del semplice deceduto è stato rapito a « coloro che restano », è oggetto del « prendersi cura » nella forma di funerali, inumazione e culto della tomba. E ciò, di nuovo, perché il defunto, nel suo modo di essere, resta « ancora qualcosa di più » di un mezzo di cui ci si prende cura come utilizzabile intramondano. Nell'intimità con lui, soffrendo e pensandolo, coloro che rimangono *sono con lui* nel modo dell'averne cura deferente. Il modo di rapportarsi ai morti non può quindi assolutamente esser paragonato al *prendersi cura* dell'utilizzabile.

In questo con-essere col morto, il defunto *in quanto tale* non « ci » è più. Con-essere significa invece sempre un essere-assieme in un medesimo mondo. Il defunto ha lasciato il nostro « mondo » e l'ha lasciato dietro di sé. Soltanto *a partire da questo mondo* i rimasti possono ancora *essere con lui*.

Quanto più adeguatamente si considera il feno-

meno del non-esserci-più del defunto, tanto più si fa chiaro che l'essere-con i morti *non* esperisce affatto l'autentico esser-pervenuti-alla-fine da parte dei defunti. La morte si rivela certamente come una perdita, ma è qualcosa di più di quanto coloro che rimangono possono esperire. Nei patimenti per la perdita del defunto non si accede alla perdita dell'essere quale è « patita » da chi muore. Noi non sperimentiamo mai veramente il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che esser loro « vicini ».

E anche se fosse possibile e attuabile chiarire « psicologicamente » a noi stessi il morire degli altri stando loro vicini, sarebbe comunque impossibile comprendere la maniera di essere di cui si tratta, cioè il giungere alla fine. Il problema è quello del senso ontologico del morire del morente in quanto possibilità d'essere del *suo* essere e non in quanto forma del conEsserci e dell'Esserci-ancora del defunto con coloro che rimangono. Il proposito di assumere come tema dell'analisi della fine e della totalità dell'Esserci la morte esperita presso gli altri non può offrire, né onticamente né ontologicamente, ciò che con esso ci si ripromette di poter ottenere.

Infatti la pretesa di assumere il morire degli altri a tema sostitutivo dell'analisi ontologica della compiutezza e della totalità dell'Esserci, riposa innanzi tutto su un presupposto che implica il completo disconoscimento del modo di essere dell'Esserci. Tale presupposto consiste nel credere che un Esserci possa esser indifferentemente sostituito da un altro, sicché ciò che non risulta esperibile in un Esserci, possa esserlo invece presso un altro. Ma un presupposto del genere è davvero privo di ogni fondamento?

Tra le possibilità di essere dell'essere-assieme nel mondo c'è certamente anche quella della *sostituibilità* di un Esserci con un altro. Nella quotidianità del prendersi cura si fa ripetutamente e costantemente ricorso a tale sostituibilità. Ogni andare verso... ogni contribuire a... è sostituibile nel « mondo-ambiente » di cui si prende cura. La grande varietà di forme di sostituzione proprie dell'essere-nel-mondo non vale soltanto per i modi più generici dell'essere-assieme pubblico, ma riguarda ugualmente le possibilità del prendersi cura ristrette a determinati ambienti, professioni, stati, età. Conformemente al suo senso, tale

sostituzione è però sempre una sostituzione « in » e « presso » qualcosa, cioè nel prendersi cura di qualcosa. L'Esserci quotidiano si comprende, innanzi tutto e per lo più, a partire da *ciò* di cui si prende cura. « Si *è* » ciò di cui ci si occupa. Nel quadro di un siffatto essere, cioè nell'immedesimazione dell'essere-assieme quotidiano con un « mondo » di cui ci si prende cura, la sostituibilità, non solo è possibile in linea generale, ma è parte costitutiva dell'essere-assieme. Qui è possibile, e anche necessario, che un Esserci, entro certi limiti, « *sia* » l'altro.

Viceversa questa possibilità di sostituzione è irrimediabilmente votata al fallimento quando sia in gioco quella possibilità di essere che è costituita dal giungere alla fine da parte dell'Esserci e che, come tale, gli conferisce la sua totalità. *Nessuno può assumersi il morire di un altro.* Ognuno può, sì, « morire per un altro ». Ma ciò significa sempre : sacrificarsi per un altro *in una determinata cosa.* Ma questo morire-per... non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte. Ogni Esserci deve assumersi in proprio la morte. Nella misura in cui la morte « è », essa è sempre essenzialmente la mia morte. Essa esprime una possibilità di essere caratteristica, in cui ne va dell'essere puro e semplice di un Esserci sempre di qualcuno. Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio e dall'esistenza.[1] Il morire non è un semplice accadimento, ma un fenomeno da comprendersi esistenzialmente e per di più in un senso del tutto particolare, da determinarsi con maggior precisione ancora.

Se il « finire », in quanto morire, costituisce la totalità dell'Esserci, è necessario che lo stesso essere del « tutto » venga concepito come un fenomeno esistenziale, proprio dell'Esserci sempre-di-qualcuno. Nel « finire », e nella totalità dell'Esserci che ne consegue, non c'è possibilità alcuna di sostituzione. Questa realtà esistenziale è trascurata quando si pretende di assumere il morire degli altri come tema sostitutivo dell'analisi della totalità.

Ecco quindi naufragare nuovamente il tentativo di accedere in modo fenomenicamente adeguato alla totalità dell'Esserci. Tuttavia il risultato della ricerca non è del tutto negativo. Benché in modo inadeguato,

essa si è orientata nel senso dei fenomeni. La morte si è rivelata come un fenomeno esistenziale. La ricerca è cosi sospinta in direzione puramente esistenziale, verso l'Esserci sempre di qualcuno. L'analisi della morte in quanto morire si trova così innanzi a un dilemma : o portare il fenomeno su un piano concettuale puramente *esistenziale* o rinunciare del tutto alla sua comprensione ontologica.

Si è inoltre chiarito, nel corso della caratterizzazione del passaggio dell'Esserci al non-esserci-più in quanto non-esser-più-nel-mondo, che l'uscire-dal-mondo da parte dell'Esserci in conseguenza della morte dev'essere tenuto distinto dall'uscire-dal-mondo proprio del semplice vivente. La fine di un ente semplicemente vivente noi la chiamiamo cessazione della vita. La distinzione può essere resa chiara solo attraverso la definizione del finire proprio dell'Esserci rispetto alla semplice cessazione della vita.[2] Certamente si può concepire il morire anche come semplice fatto fisico-biologico, ma il concetto che le scienze mediche hanno dell'*exitus* non coincide con quello di cessazione della vita.

Dalle indagini finora condotte intorno alla possibilità ontologica di concepire la morte si delinea la minaccia che, insensibilmente, il *progetto* di ricerca *originario e* adeguato risulti snaturato dall'interpolazione di strutture proprie di enti di genere diverso da quello dell'Esserci (enti semplicemente-presenti o semplicemente viventi). Perché ciò non accada, è necessario che il corso della ricerca si orienti verso una determinazione ontologica adeguata dei fenomeni costitutivi quali sono la fine e la totalità.

§ 48 MANCANZA, FINE E TOTALITÀ

Nell'ambito della presente ricerca la caratterizzazione ontologica della fine e della totalità non può che essere provvisoria. L'esecuzione adeguata di questo compito va oltre la semplice elaborazione della struttura *formale* della fine e della totalità in generale. Essa richiederebbe lo sviluppo delle modificazioni strutturali nelle loro possibilità regionali (cioè sformalizzate) in riferimento all'ente determinato e « reale » e in base al suo essere. Questo compito pre-

suppone, a sua volta, un’interpretazione dei modi di essere sufficientemente chiara e positiva, il che implica una scomposizione regionale della totalità dell’ente. Ma la comprensione di questi modi di essere richiede, nuovamente, una chiara idea dell’essere in generale. L'esecuzione adeguata dell'analisi ontologica della fine e della totalità non cozza solo contro la vastità del tema, ma anche contro difficoltà di fondo derivanti dal fatto che, nell’assolvimento di questo compito, ciò che è ricercato (il senso dell’essere in generale) dev’essere presupposto come già trovato e conosciuto.

L'obiettivo principale delle indagini che seguono è costituito da quelle « modificazioni » della fine e della totalità che, in quanto determinazioni ontologiche dell’Esserci, debbono guidare l'interpretazione originaria di questo ente. Tenendo costantemente presente la costituzione esistenziale dell’Esserci finora chiarita, ci proponiamo ora di stabilire entro quali limiti le nozioni di fine e di totalità, prese nella loro indeterminatezza categoriale, risultano ontologicamente inadeguate all’essere dell’Esserci. Ma il rifiuto di tali concetti deve accompagnarsi alla *determinazione* della loro specifica regione di validità. Così facendo, si consolida la comprensione della fine e della totalità nelle loro modificazioni esistenziali e si garantisce l’autenticità dell'interpretazione ontologica della morte.

Il fatto che l’analisi della fine e della totalità dell’Esserci occupi un così vasto orizzonte non può significare che questi concetti esistenziali debbono essere stabiliti per via di deduzione. Al contrario, si impone sempre più la necessità di trarre dall’Esserci stesso il senso esistenziale del suo giungere alla fine, onde chiarire il modo in cui il « finire » può dar luogo all’*essere-un-tutto* da parte dell’ente che *esiste*.

Quanto abbiamo detto finora intorno alla morte può essere riassunto in queste tre proposizioni: 1) L’Esserci porta con sé, fin che è, un « non-ancora » che sarà, cioè una mancanza costante. 2) Il giungere alla fine da parte di un ente che è sempre un non-ancora-essente-alla-fine (il venir meno della mancanza propria dell’Esserci) ha il carattere del non-esserci-più. 3) Il giungere alla fine implica, per ciascun Esserci, un modo di essere in cui non è assolutamente possibile la sostituzione.

All’Esserci è connessa una costante « non totalità a cui solo la morte pone termine. Ma è possibile interpretare come *mancanza* il reperto fenomenico che all’Esserci, fin che c’è, « inerisce » questo non-ancora? Nei confronti di qual genere di ente si può parlare di mancanza? L’espressione sta a indicare qualcosa che « è proprio » di un ente, ma che, al presente, gli manca ancora. Il mancare nel senso di non essere ancora presente si fonda in un far-parte-di. Manca ad esempio il resto di un debito non ancora pagato. Ciò che manca non è ancora disponibile. L’estinzione del a debito », in quanto eliminazione del mancante, significa l'« entrata », cioè raggiungersi del rimanente in modo che il non-ancora risulti soppresso fino al punto in cui la somma totale è « completa ». Mancare viene perciò a significare la riunione non ancora completa di ciò che costituisce un tutto unico. Sul piano ontologico, le parti mancanti sono, in questo caso, dei non-utilizzabili che hanno il medesimo modo di essere delle parti già presenti e utilizzabili, le quali non vedono modificato il loro modo di essere per l’aggiunta delle parti mancanti. La non-totalità presente è eliminata dal successivo aggiungersi delle parti. *L’ente a cui manca ancora qualcosa ha pertanto il modo di essere dell’utilizzabile.* Questo modo di stare-assieme e pertanto il non-stare-assieme in esso fondato, è ciò che chiamiamo *somma.*

Il non-stare-assieme proprio di un tal modo di stare-assieme, il non esserci ancora come mancanza, non può assolutamente caratterizzare ontologicamente il « non-ancora » che è proprio dell’Esserci come morte possibile. Infatti questo ente non ha per nulla il modo di essere dell’utilizzabile intramondano. L’insieme ontico che l’Esserci è « nel suo decorso », cioè finché non abbia compiuto il « suo corso », non è costituito dal « successivo » aggiungersi di parti di ente tali da conferire ad esso, in qualche modo o in qualche momento, il carattere dell’utilizzabile. L’Esserci non comincia ad *essere* soltanto quando sia soppresso il suo « non-ancora », tant'è vero che proprio allora cessa di essere. L’Esserci esiste già da sempre in modo tale che il suo « non-ancora » gli *appartiene.* Ma c’è qualche ente a cui appartenga un « non-ancora » senza tuttavia che tale ente abbia il modo di essere dell’Esserci?

Si può dire, ad esempio, che alla luna, fin che non è piena, manca l'ultimo quarto. Il non-ancora cessa col dissiparsi dell'ombra che la copre. Ciò nonostante la luna è già da sempre presente, in realtà, come un *tutto.* A prescindere dal fatto che la luna, anche se piena, non è mai *completamente* visibile, il non-ancora non significa, nei suoi riguardi, il non *essere* ancora insieme di parti componenti; ciò che entra in gioco è soltanto l'*apprensione* percettiva. Ma il « non-ancora » proprio dell'Esserci non è soltanto provvisorio e tale in quanto inaccessibile alla nostra e all'altrui esperienza. Esso non « è » ancora « reale » nel modo più radicale. Il problema non riguarda *l'apprensione* del « non-ancora » proprio dell'Esserci, ma la possibilità del suo *essere o non-essere.* L'Esserci deve, nel suo stesso essere, *divenire,* cioè *essere,* ciò che non è ancora. Di conseguenza, per poter determinare adeguatamente *l'esser conforme all'Esserci da parte del « non-ancora »*, dobbiamo prendere in esame un ente il cui modo di essere comporti il divenire.

Il frutto immaturo, ad esempio, va verso la maturazione. Ma in questo processo di maturazione ciò che non è ancora, non si aggiunge gradatamente come qualcosa di non ancora presente. Il frutto stesso va verso la maturazione in modo tale che questo andare-verso caratterizza il suo essere di frutto. Qualunque cosa venisse aggiunta non potrebbe, come tale, eliminare l'immaturità del frutto se questo ente non procedesse *da se stesso verso* la propria maturazione. Il « non-ancora » dell'immaturità non significa il mancare di qualcosa di estrinseco che, indifferente al frutto, costituisca una semplice-presenza in esso e con esso. Il « non-ancora » costituisce il frutto nel suo modo di essere specifico. La somma non-ancora completa, in quanto è un utilizzabile, è « indifferente » rispetto alla parte mancante e inutilizzabile. A rigor di termini essa non può essere né non indifferente né indifferente. Il frutto in maturazione, invece, non soltanto non è indifferente rispetto all'immaturità come qualcos'altro da sé, ma, maturando, *è* l'immaturità. Il « non-ancora » è coinvolto nel suo essere, e non come una determinazione accidentale, ma come un suo elemento costitutivo. Parimenti anche l'Esserci, fin che è, *è già sempre il suo « non-ancora »?*

Ciò che esprime la « non totalità » nell'Esserci, il

suo permanente avanti-a-sé, non è né una 4mancanza nel senso della somma né qualcosa di non-ancora-divenuto-accessibile, ma un « non-ancora » che l'Esserci, in quanto è l'ente che è, ha sempre da essere. Anche se il paragone con l’immaturità del frutto rivela una certa concordanza, restano però sempre differenze essenziali. Esaminarle significa riconoscere l’indeterminatezza di quanto abbiamo detto finora intorno alla fine e al finire.

Anche se la maturazione, cioè l’essere specifico del frutto in quanto modo di essere del « non-ancora » (cioè della immaturità), coincide formalmente con l'Esserci per il fatto che l’uno e l’altro *sono* già da sempre il loro « non-ancora » (in un senso che resta ancora da determinare), ciò non significa che la maturazione come « fine » e la morte come « fine » coincidano anch’esse quanto alla struttura ontologica della fine. Con la maturazione, il frutto si *compie*. Ma la morte a cui giunge l’Esserci è un compimento in questo senso? Certamente con la morte l’Esserci ha « compito il suo corso ». Ma ha, nel contempo, necessariamente esaurite le possibilità che gli sono proprie? Queste non gli sono piuttosto sottratte? Anche un Esserci « incompiuto » finisce. D'altra parte l’Esserci ha così poco bisogno della morte per giungere alla maturazione, che egli può averla perfettamente raggiunta già prima della fine.

Per lo più l’Esserci finisce nell’incompiutezza o anche nello sfacelo e nella consunzione.

Finire non significa necessariamente compiutezza. La ricerca si fa ora più incalzante: *In qual senso, in generale, la morte dev'essere intesa come la fine dell'Esserci?*

Finire significa prima di tutto *cessare*, ma in un senso che comporta particolari distinzioni ontologiche. La pioggia cessa. Non è più presente. La via cessa. Questo cessare non fa scomparire la via, ma la determina nella sua consistenza di semplice-presenza. Finire, in quanto cessare, può quindi significare: dissolversi nella non presenza o raggiungere la totale presenza proprio con la fine. Finire, nel secondo senso, può di nuovo o significare l’esser presente come *non ultimato* (una strada che si interrompe perché incompiuta), oppure costituire proprio l’« essere ultimato » di una cosa presente come tale (con l'ultimo colpo

di pennello il quadro è ultimato).

Ma finire nel senso di essere ultimato non implica un compimento. Per contro ciò che pretende esser compiuto deve essere ultimato. Il compimento è un modo che si fonda nell'« essere ultimato». Ma questo, da parte sua, è possibile solo come determinazione di una semplice-presenza o di un utilizzabile.

Anche il finire nel senso di dissolversi può modificarsi in corrispondenza al modo di essere dell’ente. La pioggia è alla fine, cioè cessata. Il pane è alla fine, cioè consumato. Non è più disponibile come utilizzabile.

La morte dell'Esserci non si lascia caratterizzare adeguatamente mediante nessuno di questi modi di finire. Se si concepisse la morte come essere alla fine, nel senso che il finire ha, in uno dei modi sopra esaminati, l’Esserci sarebbe assunto come semplice-presenza o come utilizzabile. Nella morte l’Esserci non è né compiuto né semplicemente dissolto né, tanto meno, ultimato o disponibile.

L’Esserci, allo stesso modo che, fin che è, *è* già costantemente il suo « non-ancora », *è* anche già sempre la sua morte. I1 finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine dell’Esserci, ma un *esser-per-la-fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l’Esserci assume da quando c’è. « L’uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire. » [4]

Il finire, come essere-per-la-morte, può ottenere la sua chiarificazione ontologica solo a partire dal modo di essere dell’Esserci. È quindi presumibile che solo a partire dalla determinazione esistenziale della fine divenga comprensibile la possibilità di un « non-ancora » tale da sussistere « prima » della « fine ». La chiarificazione esistenziale dell’essere-per-la-fine offre anche una base adeguata per stabilire in qual senso si possa discorrere della totalità dell’Esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come « fine ».

Il tentativo di partire da una chiarificazione del « non-ancora » per giungere a una comprensione della totalità propria dell’Esserci mediante la determinazione del finire, non ci ha condotto in porto. Esso ottenne soltanto questo risultato *negativo :* il « non-ancora », che ogni Esserci *è*, non può essere interpre-

tato come mancanza. La fine, *per* cui l'Esserci esistendo *è*, non può essere interpretata adeguatamente come un essere-alla-fine. Nel contempo la ricerca ha rivelato la necessità di capovolgere la propria direzione. La caratterizzazione positiva dei fenomeni in discussione (non-essere-ancora, finire, totalità) è possibile solo attraverso un orientamento rigoroso nel senso della costituzione dell'essere dell'Esserci. A questa chiarificazione contribuisce indubbiamente anche la ricerca che abbiamo finora condotta, mirante a determinare le regioni cui appartengono le strutture della fine e della totalità che risultano contraddittorie con la modalità ontologica dell'Esserci.

Un'interpretazione della morte e del suo carattere di fine che voglia essere positiva ed esistenzialmente analitica deve essere condotta a partire dalla costituzione fondamentale dell'Esserci finora venuta in chiaro, cioè sulla scorta del fenomeno della Cura.

§ 49 DELIMITAZIONE DELL'ANALISI ESISTENZIALE DELLA MORTE RISPETTO AD ALTRE INTERPRETAZIONI POSSIBILI DEL FENOMENO

L'impostazione adeguata dell'interpretazione ontologica della morte deve muovere anzitutto dalla chiara consapevolezza circa ciò su cui essa *non* può vertere e circa ciò da cui essa non può aspettarsi alcuna informazione o indicazione.

Nel senso più largo, la morte è un fenomeno della vita. Il vivere dev'essere inteso come un modo di essere cui appartiene l'essere-nel-mondo. La vita può esser determinata ontologicamente solo in virtù di un orientamento negativo nell'Esserci. Anche l'Esserci può esser considerato come un semplice vivente. Sottoposto a una ricerca puramente fisica e biologica, esso indietreggia in quella regione dell'essere che noi chiamiamo mondo animale e vegetale. Su questo terreno è possibile, mediante constatazioni ontiche, raccogliere dati e istituire statistiche circa la durata della vita delle piante, degli animali e degli uomini. È

inoltre possibile stabilire connessioni fra la durata della vita, la riproduzione e l'accrescimento. Si possono esaminare i diversi « generi » di morte,, le cause, i « meccanismi » e le maniere del suo determinarsi.[5]

A base di questa ricerca ontico-biologica sulla morte si trova una problematica ontologica. Bisogna chiarire perché Tessere ontologico della morte sia da determinarsi in base a quello della vita. La ricerca ontica intorno alla morte ha già sempre deciso a questo proposito. Essa si basa su preconcetti più o meno chiari intorno alla vita e alla morte. Bisogna invece delinearli attraverso l'ontologia dell'Esserci. È all'interno dell'ontologia dell'Esserci, *preordinata* a un'ontologia della vita, che un'analisi esistenziale della morte può esser *subordinata* alla caratterizzazione della costituzione fondamentale dell'Esserci. La fine del semplice-vivente è stata definita come *cessare di vivere.* Poiché anche l'Esserci « ha » la sua morte fisiologica quale essere vivente (non tuttavia isolata onticamente, ma con determinata dal suo modo di essere originario), anch'esso può cessare, senza tuttavia che ciò significhi la morte in senso autentico. D'altra parte, poiché dell'Esserci come tale non si può dire che cessi semplicemente di vivere, indicheremo questo fenomeno intermedio col termine *decesso. Morire* varrà invece come termine per indicare il *modo di essere* in cui l'Esserci *è per*-la-sua-morte. Dal che consegue: l'Esserci non cessa mai semplicemente di vivere; e può decedere soltanto in quanto muoia. L'esame medico-biologico del decesso è in grado di giungere a risultati che possono avere anche un significato ontologico purché sia stato sufficientemente assicurato l'orientamento di fondo in vista di un'interpretazione esistenziale della morte. Dovremo dunque considerare malattia e morte, anche da un punto di vista medico, come fenomeni primariamente esistenziali?

L'interpretazione esistenziale della morte precede ogni biologia e ogni ontologia della vita. Essa fonda anche ogni ricerca sulla morte di carattere storico-biografico ed etnico-fisiologico. Una « tipologia » del « morire », intesa come caratterizzazione degli stati e delle maniere in cui il decesso è « subito », presuppone già il concetto della morte. D'altra parte la psicologia del « morire » verte piuttosto sul « vivere » del « morente» che sul morire stesso. Il che costituisce

il semplice riflesso del fatto che l'Esserci non muore in primo luogo e non muore autenticamente con e in un'esperienza vissuta del decesso fattuale. Parimenti, le concezioni della morte dei primitivi e i loro atteggiamenti di fronte alla morte, riflessi nella magia e nel culto, significano prima di tutto una determinata comprensione dell'Esserci, comprensione la cui interpretazione richiede un'analisi esistenziale e un concetto della morte ricavato da essa.

D'altra parte l'analisi ontologica dell'essere-per-la-morte non implica alcuna presa di posizione esistentiva nei confronti della morte. Dal fatto che la morte sia definitiva come la « fine » dell'Esserci, cioè dell'essere-nel-mondo, non consegue alcuna soluzione ontica di problemi come i seguenti: se « dopo la morte » sia possibile un altro essere più alto o più basso; se l'Esserci « viva oltre » e se, « sopravvivendo », sia addirittura « immortale ». Sull'« aldilà » e sulla sua possibilità, in questa sede c'è da decidere onticamente cosi poco come sul mondo di qua; non si tratta di suggerire norme e regole « edificanti » per fronteggiare la morte. L'analisi della morte cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come esso *si radica nell'Esserci e* in quanto possibilità di essere di ogni Esserci concreto. La stessa *impostazione di una ricerca* intorno a ciò che *vi sia dopo la morte* è possibile con senso, diritto e garanzia metodologica solo se la morte è stata chiarita concettualmente nella sua consistenza ontologica essenziale. In questa sede resta indeciso se una questione siffatta sia in generale possibile come problema *teoretico.* L'interpretazione ontologica della morte, orientata nel di qua, precede ogni speculazione ontica orientata nel di là.

E infine cade fuori di ogni analisi esistenziale della morte ciò che potrebbe esser presentato sotto il titolo di « metafisica della morte ». Questioni come quelle circa il momento in cui la morte è « comparsa nel mondo », o intorno al « senso » che essa può o deve avere come male e come sofferenza nel tutto dell'ente, non solo presuppongono necessariamente la comprensione del carattere ontologico della morte, ma un'ontologia della totalità dell'ente nel suo insieme e in particolar modo una chiarificazione ontologica del male e della negatività in generale.

I problemi della biologia, della psicologia, della teodicea e della teologia della morte sono quindi subordinati all'analisi esistenziale. Considerati onticamente, i risultati di essa rivelano la peculiare *formalità* e il vuoto propri di ogni caratterizzazione ontologica. Il che, però, non deve impedirci di vedere la ricca e complessa struttura del fenomeno. Se già l'Esserci non è mai accessibile come semplice-presenza, perché al suo essere appartiene l'esser-possibile in un modo del tutto particolare, tanto meno ci dovremo aspettare di poter facilmente raggiungere la struttura ontologica della morte, una volta ammesso che la morte costituisce una possibilità specifica dell'Esserci.

D'altra parte l'analisi non può muoversi nell'ambito di un'idea della morte casuale e arbitraria. L'arbitrarietà può essere eliminata solo mediante la determinazione ontologica preliminare del modo in cui la « fine» è vissuta nella quotidianità media dell'Esserci. In vista di ciò è necessario riandare alle strutture della quotidianità precedentemente esaminate. Il fatto che un'analisi esistenziale della morte metta in luce consonanze con possibilità esistentive dell'essere-per-la-morte, dipende semplicemente dalla natura di ogni ricerca ontologica. Ma ci si dovrà, a maggior ragione, preoccupare che l'affrancamento da ogni vincolo esistentivo accompagni costantemente l'elaborazione concettuale esistenziale; e ciò vale in particolar modo nei confronti della morte in cui viene più decisamente in luce il carattere di possibilità proprio dell'Esserci. La problematica esistenziale tende esclusivamente a chiarire la struttura ontologica di essere-per-la-fine propria dell'Esserci.[6]

50 SCHIZZO DELLA STRUTTURA ONTOLOGICO-ESISTENZIALE DELLA MORTE

Quanto siamo venuti osservando circa la mancanza, la fine e la totalità ha mostrato la necessità di interpretare il fenomeno dell'essere-per-la-fine a partire dalla costituzione fondamentale dell'Esserci. Solo così è possibile chiarire i limiti e le modalità secondo cui l'Esserci, conformemente alla sua struttura, può co-

stituire una totalità mediante l'essere-per-la-fine. La Cura ci è apparsa come la costituzione fondamentale dell'Esserci. Il significato ontologico di questa espressione fu reso esplicito nella « definizione » : esser-già-avanti-a-sé-nel (mondo) come esser-presso l'ente che viene incontro (come intramondano).[7] Sono qui raccolti i caratteri fondamentali dell'essere dell'Esserci: nell'avanti-a-sé l'esistenza; nell'esser-già-in... l'effettività; nell'esser-presso... la deiezione. Se la morte appartiene all'essere dell'Esserci in un senso specifico, sarà necessario che essa (cioè l'essere-per-la-fine) risulti determinabile mediante questi stessi caratteri.

È quindi venuto il momento di far vedere una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci.

Abbiamo respinto come inadeguata l'interpretazione del « non-ancora », e quindi dell'estremo « non-ancora » proprio dell'Esserci, nel senso di mancanza. E ciò perché tale interpretazione implica l'assunzione dell'Esserci come semplice-presenza. Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la-fine. L'estremo « non-ancora » ha il carattere di qualcosa *cui* l'Esserci *si rapporta*. La morte sovrasta TEsserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuatasi, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'imminenza che *sovrasta*.

Ma all'Esserci, come essere-nel-mondo, sovrastano molte cose. Il carattere di imminenza sovrastante non è esclusivo della morte. Un'interpretazione del genere potrebbe far credere che la morte sia un evento che si incontra nel mondo, minaccioso nella sua imminenza. Un temporale può sovrastare come imminente; la riparazione d'una casa, l'arrivo d'un amico, possono essere imminenti; tutte cose, queste, che sono semplici-presenze o utilizzabili o compresenze. Il sovrastare della morte non ha un essere di questo genere.

Ma può sovrastare all'Esserci, ad esempio, anche un viaggio, una spiegazione con altri, la rinuncia a qualcosa che TEsserci stesso può essere: possibilità, queste, che appartengono all'Esserci e che si fondano nel con-essere con gli altri.

La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci sovrasta a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*. In questa possibilità ne va per l'Esserci pura-

mente e semplicemente del suo esser-nel-mondo. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa possibilità l’Esserci sovrasta a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al proprio poter-essere più proprio. In questo sovrastare dell’esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l’estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l’Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell’Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria*, *incondizionata e insuperabile.* Come tale è un’imminenza sovrastante *specifica.* La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'« avanti-a-sé ». Questo momento della struttura della Cura ha la sua concrezione più originaria nell’essere-per-la-morte. L’essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l’essere per la possibilità dell’Esserci più caratteristica e specifica.

Questa possibilità più propria incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. Se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci non ha alcuna « conoscenza » esplicita o teorica di essere consegnato alla morte e che questa fa parte del suo essere-nel-mondo. L’esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia.[8] L’angoscia davanti alla morte è angoscia « davanti » al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il « davanti-a-che » dell’angoscia è l’essere-nel-mondo stesso. Il « per-che » dell’angoscia è il poter-essere puro e semplice dell’Esserci. L'angoscia non dev’essere confusa con la paura davanti al decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di « depressione », contingente, casuale, alla mercé dell’individuo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell’Esserci, essa costituisce l’apertura dell’Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si approfondisce la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessar di vi-

vere e all'« esperienza vissuta » del decesso.

L'essere-per-la-fine non è il risultato di una deliberazione improvvisa e saltuaria, ma fa parte in modo essenziale dell'esser-gettato dell'Esserci, quale si rivela, in un modo o nell'altro, nella situazione emotiva (tonalità affettiva). I1 « sapere » o il « non sapere » da parte dell'Esserci concreto circa il suo più proprio essere-per-la-fine sono semplicemente l'espressione della possibilità esistentiva di mantenersi in questo essere in diversi modi. La constatazione che in linea di fatto molti uomini, innanzi tutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene « universalmente » all'Esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, copre il più proprio essere-per-la-morte fuggendo *davanti* ad esso. L'Esserci muore effettivamente fin che c'è, ma, innanzi tutto e per lo più, nella maniera della *deiezione.* Infatti l'esistere effettivo non solo è, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche sempre immedesimato con un « mondo » di cui ci si prende cura. In questo deiettivo esser-presso... si annuncia la fuga dallo spaesamento, cioè la fuga davanti al più proprio essere-per-la-morte. Esistenza, effettività e deiezione caratterizzano l'essere-per-la-fine e sono perciò costitutivi di un concetto esistenziale della morte. *Il morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella Cura.*

Ma se l'essere-per-la-morte fa parte originariamente ed essenzialmente dell'essere dell'Esserci, esso deve, anche se, innanzi tutto, in modo inautentico, essere rintracciabile nella quotidianità. E se, inoltre, l'essere-per-la-fine deve fornire la possibilità esistenziale di un essere un tutto esistentivo da parte dell'Esserci, ci dovrà offrire la conferma della tesi : la Cura è la designazione ontologica della totalità delle strutture dell'Esserci. La giustificazione fenomenica esauriente di questa affermazione non può accontentarsi di un semplice *schizzo* della connessione fra essere-per-la-morte e Cura. Il rapporto deve essere reso innanzi tutto visibile nella *concrezione* più immediata dell'Esserci, cioè nella sua quotidianità.

§ 51 L'ESSERE-PER-LA-MORTE E LA QUOTIDIANITÀ DELL'ESSERCI

La delucidazione dell'essere-per-la-morte medio e quotidiano deve trarre il proprio orientamento dalle strutture della quotidianità precedentemente chiarite. Nell'essere-per-la-morte l'Esserci si rapporta *a se stesso* come a un poter-essere specificamente proprio. Ma il se-Stesso della quotidianità è il Si,[9] quale si costituisce negli stati interpretativi pubblici. Esso si esprime nella chiacchiera. È quindi nella chiacchiera che dobbiamo cercare in qual modo l'essere quotidiano interpreta il suo essere-per-la-morte. Il fondamento dell'interpretazione è sempre costituito dalla comprensione, che è costantemente permeata da una situazione emotiva, cioè da una tonalità affettiva. Nasce così il problema: in qual modo la comprensione emotiva propria della chiacchiera del Si mantiene aperto l'essere-per-la-morte? In qual modo il Si, comprendendo, si rapporta alla possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata e insuperabile? Quale situazione emotiva rivela al Si l'abbandono alla morte, e in che modo?

Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano « conosce » la morte come un evento che accade continuamente, come « caso di morte ». Questo o quel conoscente, vicino o lontano, « muore ». Degli sconosciuti « muoiono » ogni giorno e ogni ora. La « morte » è considerata un evento intramondano noto a tutti. Come tale essa non esce dal quadro di ciò che si incontra ogni giorno e che vedemmo caratterizzato dalla non-sorpresa.[10] Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a questo proposito, in modo esplicito o « sfuggente » come per lo più accade, è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, si è ancora vivi.

L'analisi del « si muore » svela inequivocabilmente il modo di essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. In un discorso del genere la morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto, *non è ancora presente* e quindi non ci minaccia. Il « si muore » diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: «si muore»; ma poiché si allude sempre

a ognuno degli altri e a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. Il « morire » è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio. Mai come in questo discorso intorno alla morte si fa chiaro che alla chiacchiera si accompagna sempre l'equivoco. Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si. Questo tipico discorso parla della morte come di un « caso » che ha luogo continuamente. Esso fa passare la morte come qualcosa che è sempre già « accaduto », coprendone il carattere di possibilità e quindi, le caratteristiche di incondizionatezza e di insuperabilità. Con questo equivoco l'Esserci si pone nella condizione di perdersi nel Si, proprio rispetto al poter-essere che più di ogni altro costituisce il suo se-Stesso più proprio. Il Si fonda e approfondisce la *tentazione* di coprire a se stesso l'essere-per-la-morte più proprio.[11]

Questo movimento di diversione dalla morte coprendola, domina a tal punto la quotidianità che, nell'essere-assieme, « i parenti più prossimi » vanno sovente ripetendo al « morente » che egli sfuggirà certamente alla morte e potrà far ritorno alla tranquilla quotidianità del mondo di cui si prendeva cura. Questo « aver cura » vuol così « consolare » il « morente ». Ci si preoccupa di riportarlo nell'Esserci, aiutandolo a nascondersi la possibilità del suo essere più propria, incondizionata e insuperabile. Il Si si prende cura di una *costante tranquillizzazione nei confronti della morte.*

In realtà ciò non vale solo per il « morente », ma altrettanto per i « consolanti ». E anche in caso di decesso, il pubblico non deve esser turbato nella sua tranquillità e nel suo prendersi cura incurante. Non raramente si vede nella morte degli altri un disturbo sociale o addirittura una mancanza di tatto, nei confronti della quale la vita pubblica deve prendere le sue misure.[12]

Con questa tranquillizzazione che sottrae all'Esserci la sua morte, il Si assume il diritto e la pretesa di regolare tacitamente il modo in cui ci *si* deve, in generale, comportare davanti alla morte. Già il « pensare alla morte » è considerato pubblicamente un ti-

more pusillanime, una debolezza dell'Esserci e una lugubre fuga davanti al mondo. *Il Si non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte.* Il predominio dell'interpretazione pubblica del Si ha già sempre deciso intorno alla situazione emotiva che deve predominare nei confronti della morte. Nell'angoscia in cospetto della morte, l'Esserci è condotto davanti a se stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile. Il Si si prende cura di trasformare questa angoscia in paura di fronte a un evento che sopravverrà. L'angoscia, banalizzata equivocamente in paura, è presentata come una debolezza che un Esserci sicuro di sé non deve conoscere. Ciò che « si addice », secondo il tacito decreto del Si, è la tranquillità indifferente di fronte al « fatto » che si muore. L'esercizio di un'indifferenza « superiore » di questo genere, *estrania* l'Esserci dal suo poter-essere più proprio e incondizionato.

Tentazione, tranquillizzazione ed estraniazione, caratterizzano il modo di essere della *deiezione.* L'essere-per-la-morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una *fuga* costante *davanti ad essa.* L'essere-per-la-morte assume la forma di una *diversione dinanzi alla morte*, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento. Che l'Esserci, proprio di ciascuno, già da sempre effettivamente muoia, che cioè esso sia un essere-per-la-fine, viene coperto a tal punto da ridurre la morte ai casi di morte che capitano quotidianamente agli altri e che ci assicurano, comunque, che « si » è ancora « vivi ». Ma nella stessa fuga deiettiva davanti alla morte la quotidianità dell'Esserci testimonia che il Si è pur sempre costituito da un *essere per-la-morte*, anche se non prende esplicitamente la forma di un « pensare alla morte». *Anche nella quotidianità media, l'Esserci si muove costantemente in questo poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, sia pure solo nel modo del prendersi cura di una indifferenza opaca* c o n t r o *la possibilità estrema della propria esistenza.*

Questa delucidazione dell'essere-quotidiano-per-la-morte è implicitamente un invito alla determinazione del concetto esistenziale integrale del l'essere-per-la-fine, mediante un'interpretazione più approfondita dell'essere-deiettivo-per-la-morte quale diversione *di fronte ad essa.* Muovendo dal *davanti-a-che della fuga*,

già chiarito adeguatamente nella sua fenomenicità, dobbiamo schizzare fenomenologicamente il modo in cui l'Esserci divergente comprende la propria morte.[13]

§ 52 L'ESSERE-PER-LA-FINE QUOTIDIANO E IL CONCETTO ESISTENZIALE INTEGRALE DELLA MORTE

Nel precedente schizzo esistenziale, l'essere-per-la-fine fu determinato come l'essere-per il poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. L'essere che esiste per questa possibilità si trova innanzi alla pura e semplice impossibilità dell'esistenza. A questa caratterizzazione apparentemente vuota dell'essere-per-la-morte, si aggiunse la determinazione concreta di questo essere nel modo della sua quotidianità. In conseguenza della tendenza deiettiva essenziale alla quotidianità, l'essere-per-la-morte prende la forma di una evasione coprente di fronte alla morte. Finora la ricerca ha proceduto dalla delineazione formale della struttura della morte all'analisi concreta dell'essere-quotidiano-per-la-fine; ora deve invertire il suo cammino per raggiungere il concetto esistenziale della morte mediante il completamento dell'interpretazione dell'essere-quotidiano-per-la-fine.

L'esplicazione dell'essere quotidiano per la morte si è attenuta alle chiacchiere del Si: un giorno o l'altro si finirà per morire, ma, per ora, ancora no. Fino a questo momento è stato interpretato semplicemente il « si muore » come tale. Nell'« un giorno o l'altro sì, ma, finora, ancora no » la quotidianità riconosce una specie di *certezza* della morte. Nessuno dubita che si muoia. Ma questo « nessuno dubita » non porta con sé l'*esser-certo* quale si addice alla morte nel senso di possibilità caratteristica e specifica dell'Esserci. La quotidianità si ferma a questo riconoscimento equivoco della « certezza » della morte, per dissimulare, coprendolo ancora di più, il morire, e rendersi così più leggero l'esser-gettato nella morte.

L'evasione coprente davanti alla morte non può essere *autenticamente* « certa » della morte, ma ne *è* tut-

tavia certa. Che ne è dunque della « certezza della morte »?

Esser certi di un ente significa: *tenerlo* per vero in quanto vero. Verità significa l'esser-scoperto dell'ente; ma ogni stato di scoprimento getta le sue radici ontologiche nella verità assolutamente originaria, nell'apertura dell'Esserci.[14] L'Esserci, in quanto ente aperto-aprente e scoprente, è essenzialmente « nella verità ». *Ma la certezza si fonda nella verità, appartiene ad essa cooriginariamente.* L'espressione « certezza » come, del resto, il termine « verità », ha un doppio significato. Originariamente la verità denota l'aprimento, cioè un comportamento dell'Esserci. Il secondo significato denota invece l'esser-scoperto dell'ente. Corrispondentemente, la certezza significa, nel senso originario, l'esser-certo come modo di essere dell'Esserci; nel secondo senso, derivato dal primo, può esser detto « certo » anche l'ente in cui l'Esserci è certo.

La *persuasione* è un modo della certezza. In essa l'Esserci fa sì che il suo rapporto di comprensione con la cosa dipenda esclusivamente dalla testimonianza della cosa stessa scoperta (vera). Il tener-per-vero equivale al tenersi-nella-verità solo se si fonda nello stesso ente scoperto e solo se, in quanto essere-per l'ente così scoperto, si è reso trasparente nella propria adeguatezza a questo ente che è ciò che manca alle immaginazioni arbitrarie o ai semplici « punti di vista » nei confronti di un ente.

La fondatezza del tener-per-vero si misura dalla pretesa di verità che esso reclama. Questa trae la sua legittimità dal modo di essere dell'ente da aprire e dalla direzione dell'aprire stesso. Con la diversità dell'ente e conformemente alla direzione e alla portata dell'aprire, muta il modo della verità e con esso la certezza. La presente trattazione limita l'analisi dell'esser-certo alla certezza della morte che in ultima analisi costituisce una specifica *certezza dell'Esserci.*

L'Esserci quotidiano, per lo più, copre la possibilità più propria incondizionata e insuperabile. Questa tendenza effettiva al coprimento conferma la tesi: l'Esserci, in quanto effettivo, è nella « non verità ».[15] Conseguentemente, la certezza inerente a questo coprimento dell'essere-per-la-morte dev'essere un tener-per-vero inadeguato e non un'incertezza nel senso del

dubbio. La certezza inadeguata mantiene ciò di cui essa è certa in uno stato di coprimento. « Si » comprende la morte come un evento che si incontra dentro il mondo perché la certezza corrispondente non riguarda l'essere-per-la-fine.

Si dice : è certo che « la » morte verrà. Lo *si* dice senz'altro, ma il Si dimentica che, per esser certi della morte, ciaschedun Esserci, in proprio, deve esser certo del poter-essere più proprio e incondizionato. Si dice che la morte è certa, e ciò produce nell'Esserci la convinzione che sia *esso stesso* ad esser certo della propria morte. Ma in che consiste il fondamento dell'esser-certo quotidiano? Non certamente in una semplice persuasione reciproca. Si assiste infatti ogni giorno al « morire » degli altri. La morte è innegabilmente un « fatto d'esperienza ».

Quale sia il modo in cui l'essere quotidiano per la morte intende la certezza cosi fondata, risulta chiaro quando esso si sforza di « pensare » la morte con cautela critica e quindi con presunta adeguatezza. Tutti gli uomini, per quanto si sa, « muoiono ». La morte è, per ogni uomo, verosimile in sommo grado, ma non « incondizionatamente » certa. Rigorosamente parlando, alla morte può essere attribuita « solo » una certezza *empirica»* Una certezza, quindi, necessariamente imperfetta rispetto alla certezza suprema, quella apodittica, quale si raggiunge in taluni campi della conoscenza teoretica.

In questa analisi « critica » della morte e del suo sovrastare si manifesta ancora una volta il disconoscimento caratteristico della quotidianità nei riguardi del modo di essere dell'Esserci e del suo essere-per-la-morte. *Che il decesso, in quanto accadimento, sia certo « solo » empiricamente, non è decisivo nei riguardi della certezza della morte.* I casi di morte possono certo richiamare l'attenzione dell'Esserci sulla morte. Ma fin che resta nella certezza di tipo empirico, l'Esserci non si rende certo della morte in ciò che essa a è ». Anche se l'Esserci, nella pubblicità del Si, « parla », in apparenza, soltanto di questa certezza « empirica » della morte, *nel profondo, tuttavia,* esso *non* si riferisce esclusivamente e primariamente ai casi di morte che capitano. *Pur evadendo dalla propria morte,* l'essere-quotidiano-per-la-fine ha della morte una certezza ben diversa da quella proveniente da un at-

teggiamento puramente teoretico. Questa « diversità » è coperta il più possibile dalla quotidianità. Essa non ha il coraggio di divenire trasparente a questo riguardo. Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante quell'atteggiamento di superiorità « ansiosamente » [*angstlich*] preoccupato anche se apparentemente privo di angoscia di fronte al « fatto» certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza « più alta » di quella puramente empirica. Si *sa* della certezza della morte, ma non si « è » autenticamente certi della propria. La quotidianità deiettiva dell'Esserci conosce la certezza della morte, ma evade dall'*esserne* certa. Questa evasione testimonia fenomenicamente, proprio in virtù di ciò da cui essa fugge, che la morte deve esser concepita come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e *certa*.

Si dice: «La morte verrà certamente, ma, per ora, non ancora ». Con questo « ma... » il Si contesta alla morte la sua certezza. Il « per ora non ancora » non è un semplice giudizio negativo, ma un'« autointerpretazione » del Si, con cui esso si rimanda a ciò che, innanzi tutto, sussiste ancora di accessibile e di oggetto di cura per l'Esserci. La quotidianità è indaffarata nel prendersi cura e rifugge dall'intoppo del tetro e « inattivo pensare alla morte ». Questo pensiero è costantemente rimandato a « più tardi », facendo appello alla cosiddetta « opinione generale ». In tal modo il Si nasconde ciò che la certezza della morte ha di più caratteristico e cioè *che essa è possibile a ogni attimo*. La certezza della morte si accompagna alla *indeterminazione* del suo « quando ». L'essere-quotidiano-per-la-morte cerca di nasconderlo, attribuendo alla morte il carattere della determinatezza. Non certo nel senso di un calcolo possibile del momento' in cui avrà luogo il decesso, giacché l'Esserci preferisce fuggire dinanzi a questa determinazione. Il prendersi cura quotidiano determina l'indeterminatezza della morte certa col sospingere innanzi ad essa le urgenze immediate e le possibilità prossime del vivere quotidiano.

Il coprimento dell'indeterminazione inquina anche la certezza. Viene così velato il carattere più proprio della possibilità della morte: quello di esser possibile a ogni attimo, il suo esser certa e indeterminata.

L’interpretazione completa dei discorsi quotidiani del Si intorno alla morte e al modo in cui essa investe l’Esserci, ne ha messo in luce i caratteri di certezza e di indeterminatezza. Il concetto ontologico esistenziale integrale della morte può ora essere riassunto così: *La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte,* come fine dell’Esserci, *è* nell’essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine.

La delimitazione della struttura esistenziale dell'essere-per-la-fine è condotta in vista dell’elaborazione di un modo di essere dell’Esserci in cui esso, *in quanto Esserci,* possa costituire un *tutto.* Il fatto che già lo stesso Esserci quotidiano *sia per* la propria fine, cioè sia in una costante, se pur « fuggente », connessione con la morte, rivela che quella fine, che racchiude e determina l’essere un tutto, non si può far coincidere con ciò a cui l’Esserci perviene col suo decesso. Nell’Esserci, in quanto esistente per la propria morte, è già sempre incluso quel « non-ancora » estremo a cui tutti gli altri sono subordinati. Ecco perché è priva di fondamento l’argomentazione formale che, muovendo dal « non-ancora » dell’Esserci interpretato come mancanza, ne inferisce la non-totalità dell’Esserci. *Il fenomeno del « non-ancora », derivante dall’*« *avanti-a-se » come del resto la struttura della Cura in generale, sono così poco istanze valide contro un possibile esser-un-tutto esistente, che proprio* l'« *avanti-a-se » è ciò che rende possibile l'essere-per-la-fine.* Il problema d’un possibile essere un tutto da parte dell’ente che già da sempre noi stessi siamo, sussiste legittimamente solo se la Cura, in quanto costituzione fondamentale dell’Esserci, « coerisce » con la morte quale possibilità estrema di questo ente.

Resta da vedere tuttavia se il problema sia già stato discusso sufficientemente. L’essere-per-la-morte si fonda nella Cura. L’Esserci, in quanto gettato essere-nel-mondo, è già da sempre consegnato alla propria morte. Esistendo per la propria morte, esso muore effettivamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al proprio decesso. Che l’Esserci muoia effettivamente, significa inoltre che esso ha già sempre deciso, in un modo o nell’altro, quanto al suo essere-per-la-morte. La diversione quotidiana e deiettiva

davanti alla morte è l'essere-per-la-morte *inautentico.* Ma l'inautenticità ha alla sua base 1'autenticità possibile.[16] L'inautenticità caratterizza un modo di essere in cui l'Esserci può disperdersi e per lo più si è disperso, ma in cui non è costretto a disperdersi necessariamente e costantemente. Poiché l'Esserci esiste, si determina come quell'ente che esso è, sempre a partire da una possibilità che esso stesso *è* e comprende.

È possibile per l'Esserci *comprendere autenticamente* la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e come tale indeterminata? È possibile, cioè, che esso si mantenga in un essere-per-la-fine autentico? Fin che questo essere-per-la-morte autentico non sarà stato illuminato e determinato ontologicamente, l'interpretazione esistenziale dell'essere-per-la-fine continuerà a restare incompleta.

L'essere-per-la-morte autentico significa una possibilità esistentiva dell'Esserci. Questo poter-essere ontico deve, a sua volta, esser possibile ontologicamente. Quali sono le condizioni esistenziali di questa possibilità? Come sarà accessibile?

§ 53 PROGETTO ESISTENZIALE DI UN ESSERE-PER-LA-MORTE AUTENTICO

Di fatto l'Esserci si mantiene, innanzi tutto e per lo più, in un essere-per-la-morte inautentico. Come dev'essere caratterizzata « oggettivamente » la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte *autentico* se, in ultima analisi, l'Esserci non si rapporta mai autenticamente alla propria fine e se questo essere autentico, per il suo senso stesso, resta nascosto agli altri? Non è forse un'impresa fantastica quella di progettare la possibilità esistenziale di un poter-essere esistentivo tanto problematico? Di che cosa avremo bisogno perché un tale progetto vada oltre una costruzione immaginaria e arbitraria? Sarà l'Esserci stesso a offrirci delle indicazioni per questo progetto? Potremo desumere dall'Esserci stesso i fondamenti della sua legittimazione fenomenica? Il compito ontologico che ci siamo proposti potrà ricavare dall'analisi dell'Esserci finora condotta alcune indicazioni che garantiscano

al progetto un orientamento sicuro?

Abbiamo chiarito il concetto esistenziale della morte e, con esso, ciò a cui deve rapportarsi l'essere-per-la-fine autentico. È stato inoltre caratterizzato l'essere-per-la-morte inautentico ed è stato stabilito negativamente ciò che un essere-per-la-morte autentico *non* può essere. In base a queste indicazioni positive e negative dev'essere possibile progettare la struttura esistenziale dell'essere-per-la-morte autentico.

L'Esserci è costituito dall'apertura, cioè da una comprensione emotivamente situata. Un essere-per-la-morte *autentico non* può *evadere* dalla possibilità più propria e incondizionata, né, tanto meno, può *coprirla* fuggendo ed *equivocando* nell'incomprensione del Si. Il progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico deve quindi chiarire i momenti di questo essere, momenti che lo costituiscono come comprensione della morte nel senso di un essere che non fugge e non copre la sua possibilità più propria.

Prima di tutto bisogna caratterizzare l'essere-per-la-morte in quanto *essere-per una possibilità*, e precisamente per la possibilità più specifica dell'Esserci stesso. Essere-per una possibilità, cioè per un possibile, può significare: aver a che fare con un possibile nel senso di prendersi cura della sua realizzazione. Nel campo dell'utilizzabile e della semplice-presenza si incontrano continuamente possibilità di questo genere: il raggiungibile, il controllabile, il fattibile e così via. L'atteggiamento consistente nel prendersi cura del possibile tende all'*annullamento della possibilità* del possibile mediante la sua realizzazione. Ma la realizzazione ac-curata di un utilizzabile (il riparare, il preparare, il sostituire eccetera) è sempre soltanto relativa, perché il « realizzato » conserva ancora il carattere ontologico dell'appagatività. Benché realizzato, esso rimane sempre, in quanto reale, un possibile-per... qualcosa di caratterizzato dal a per ». Ciò che qui bisogna chiarire è che il prendersi cura non si rapporta al possibile nel quadro di una considerazione tematico-teoretica del possibile in quanto possibile o in vista della sua possibilità come tale. Guidato dalla visione *ambientale* preveggente, esso *non mira* al possibile come tale, ma al « per-che-cosa » del suo esser-possibile.

L'essere-per-la-morte di cui stiamo discutendo non

può evidentemente avere il carattere del prendersi cura della sua realizzazione. In primo luogo, la morte, in quanto possibile, non è un possibile utilizzabile o una semplice-presenza, ma una possibilità dell'essere dell'Esserci. D'altra parte il prendersi cura della realizzazione d'un possibile siffatto equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò l'Esserci sottrarrebbe a se stesso la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte.

L'essere-per-la-morte non concerne la « realizzazione » della morte; tuttavia non consiste neppure nel sostare dinanzi ad essa come semplice possibilità. Un tale atteggiamento si risolverebbe nel « pensare alla morte ». Esso consisterebbe nel pensare a questa possibilità, calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte non la priva certamente del suo carattere di possibilità, poiché la morte è pensata come qualcosa che verrà, ma la svuota, tentando di controllarla per mezzo di calcoli. La morte, come possibile, deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, quand'esso, comprendendo, abbia posto in chiaro questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa proprio *come possibilità*, deve esser posta in atto *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità.*

Un modo con cui l'Esserci si rapporta al possibile nella sua possibilità *è l'attesa.* La protensione verso il possibile fa sì che esso venga incontro liberamente e genuinamente nel suo « forse sì, forse no, forse, alla fine, sì ». Ma il fenomeno dell'attesa non svierà la ricerca verso quel modo di rapportarsi al possibile che fu già chiarito come prendersi cura? Ogni attesa comprende e « ha » il suo possibile a partire dal « se », dal « quando » e dal « come » esso sarà realmente presente. L'attendere non è soltanto un distacco momentaneo dal possibile per badare alla sua realizzazione possibile, ma è essenzialmente un *esser attento ad essa.* Anche nell'attendere ha luogo un allontanamento dal possibile e si fa leva sul reale da cui ci si attende ciò che è atteso. Muovendo dal reale e tendendo ad esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende.

L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi *alla morte* in modo che essa,

in questo essere e per esso, si scopra *come possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibilità*. Ma questo comportamento non presuppone un avvicinamento al possibile? E tale avvicinamento non si risolve, alla fine, nella sua realizzazione? No, perché questo avvicinamento non mira alla disponibilità di un reale prendendone cura; qui la possibilità del possibile « ingigantisce » a mano a mano che si avvicina. *La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima da ogni realtà.* Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più acutamente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell'esistenza in generale.* La morte, in quanto possibilità, non offre niente « da realizzare » all'uomo e niente che esso possa *essere* come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa « sempre più grande », si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza. Conformemente alla sua essenza, questa possibilità non offre alcun punto d'appoggio per protendersi verso qualcosa, per «colorire» il reale possibile e quindi obliare la possibilità. L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile* la possibilità e la rende libera come tale.

L'esser-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere *di quell'*ente il cui modo di essere ha [17] l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente così svelato: esistere. L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere *più proprio ed* estremo, cioè come la possibilità dell'esistenza *autentica.* La sua costituzione ontologica dev'essere chiarita attraverso l'elaborazione della struttura concreta dell'anticipazione della morte. Come si effettua la delimitazione fenomenica di questa struttura? In primo luogo dobbiamo stabilire i caratteri dell'aprire anticipante, in conformità alla sua funzione di comprensione pura

della possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e, come tale, indeterminata. Resta da precisare che « comprendere » non ha originariamente il significato di contemplazione di un senso; esso è l'autocomprendersi nel poter-essere che si svela nel progetto.[18]

La morte è la possibilità *più propria* dell'Esserci. L'essere per essa apre all'Esserci il poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci. In essa si fa chiaro all'Esserci che esso, nella più specifica delle sue possibilità, è sottratto al Si; cioè che, anticipandosi, si può già sempre sottrarre ad esso. La comprensione di questo « potere » rivela la perdizione effettiva nella quotidianità del Si-stesso.

La possibilità più propria è *incondizionata*. L'anticipazione fa comprendere all'Esserci che ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va recisamente del suo poter-essere più proprio. La morte non « appartiene » indifferentemente all'insieme degli Esserci, ma *pretende* l'Esserci *nel suo isolamento*. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si rivela all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-presso ciò di cui ci si prende cura ed ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del nostro più proprio poter-essere. L'Esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò. Tuttavia il fallimento del prendersi cura e dell'aver cura non significa in nessun modo una scissione di questi modi dell'Esserci dall'esser se-Stesso autentico. In quanto strutture essenziali della costituzione dell'Esserci essi fanno parte delle condizioni di possibilità dell'esistenza in generale. L'Esserci è autenticamente se stesso solo se *(in quanto* prendersi cura presso... e aver cura con...) si progetta primariamente nel suo poter-essere più proprio, anziché nelle possibilità del Si-stesso. L'anticipazione della possibilità incondizionata conferisce all'ente anticipante la possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso.

La possibilità più propria e incondizionata è *insuperabile*. L'esser-per questa possibilità fa comprendere all'Esserci che su di esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso.

L’anticipazione non evade l’insuperabilità come fa l’essere-per-la-morte inautentico, ma, al contrario, si rende *libera per* essa. L’anticipante farsi libero *per* la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L’anticipazione dischiude all’esistenza, come sua, estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte. Anticipandosi, l’Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal « divenire *troppo* vecchio per le sue vittorie » (Nietzsche). Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla *fine*, cioè comprese come *finite*, l’Esserci sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell’esistenza, le possibilità esistenziali degli altri che lo superano; oppure, misconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza. Come possibilità insuperabile, la morte isola l’Esserci, ma solo per renderlo, in questa insuperabilità, consapevole del poter-essere degli altri che ci con-sono. Poiché l’anticipazione della possibilità insuperabile apre nel contempo alla comprensione delle possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell’anticipazione esistentiva dell’Esserci *totale*, cioè la possibilità di esistere concretamente come *poter-essere totale.*

La possibilità più propria, incondizionata e insuperabile è *certa.* La modalità *del* suo esser-certa si determina a partire dalla verità (apertura) corrispondente. Ma la possibilità certa della morte apre l’Esserci come possibilità solo se esso, anticipandosi nella morte, *rende possibile* a se stesso questa possibilità come il poter-essere più proprio. L’apertura della possibilità si fonda nella possibilizzazione anticipatrice. Il mantenersi in questa possibilità, cioè l’esser certo di ciò che è stato aperto, richiede, a maggior ragione, l’anticipazione. La certezza della morte non può essere raggiunta mediante il calcolo statistico dei casi di morte registrati. Essa non cade nell'ambito delle verità concernenti le semplici-presenze, in cui la verità è tanto più adeguata quanto più l’osservazione

pura lascia che l'ente si presenti da se stesso. Bisogna che l’Esserci si sia perso nei rapporti fattuali (il che può essere un compito particolare e una possibilità della Cura) perché possa raggiungere l’« oggettività » pura, cioè l’indifferenza dell’evidenza apodittica. Il fatto che l’esser-certo della morte non abbia questo carattere, non significa che esso si trova a un grado inferiore di certezza rispetto all’evidenza apodittica, ma semplicemente che l’esser-certo non *rientra, in generale, nell’ordine dell’evidenza delle semplici-presenze.*

Il tener-per-vero riguardante la morte, morte che *è* sempre di qualcuno, attesta un tipo di certezza ben più originaria di ogni certezza concernente l'ente che si incontra nel mondo o il semplice oggetto formale; si tratta infatti della certezza circa l’essere-nel-mondo stesso. In quanto tale essa non richiede *un* comportamento particolare dell’Esserci, ma l’Esserci totale nell’autenticità totale della propria esistenza.[19] Nell'anticipazione, l’Esserci può accertarsi del suo essere più proprio, della sua totalità insuperabile. Perciò l’evidenza dei dati immediati dell’esperienza vissuta, dell’io e della coscienza, resta necessariamente indietro rispetto alla certezza dell’anticipazione. E ciò non certo perché il modo di apprensione proprio dell’evidenza manchi del rigore indispensabile, ma perché esso non può, in linea di principio, tener *per vero* (aperto) ciò che, in effetti, pretende « detenere » come vero: l’Esserci che io stesso sono e che, in quanto poter-essere, io posso essere autenticamente solo anticipando.

La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, *indeterminata.* In qual modo l’anticipazione rivela questo carattere della possibilità specifica dell’Esserci? In qual modo la comprensione anticipatrice si progetta in un poter-essere certo, costantemente possibile e tale che il « quando » in cui la radicale impossibilità dell'esistenza diviene possibile rimanga costantemente indeterminato? Nell’anticipazione della morte, indeterminatamente certa, l’Esserci si apre a una *minaccia* continua proveniente dal suo stesso Ci. L'essere-per-la-fine deve mantenersi in questa minaccia costante e può così poco dissiparla da dover piuttosto dar forma alla indeterminazione della certezza. Com’è esistenzialmente possibile l’apertura genuina di questa co-

stante minaccia? Ogni comprensione è emotivamente situata. La tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi all'esser-gettato del suo « che c'è ».[20] *Ma la situazione emotiva che può tener aperta la costante e radicale minaccia incombente sul se-Stesso, minaccia che proviene dal più proprio e isolato essere dell'Esserci, è l'angoscia.*[21] In essa l'Esserci si trova *di fronte* al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. L'angoscia si angoscia *per* il poter-essere dell'ente così costituito e ne apre in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola totalmente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo fondamento stesso. L'Essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia. Una testimonianza infallibile, benché « soltanto » indiretta, è offerta dall'essere-per-la-morte stesso quando capovolge l'angoscia in una paura codarda e, superando quest'ultima, denuncia la propria viltà davanti all'angoscia.

Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autenticamente progettato sul piano esistenziale, può essere riassunto così: *L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia:* l a l iber t à per l a mor t e.

Tutti i caratteri dell'essere-per-la-morte derivanti dal contenuto integrale della possibilità dell'Esserci più propria ed estrema, concorrono nel compito di svelare, interpretare e tener ferma l'anticipazione, in essi fondata, di questa possibilità come ciò che rende possibile questa possibilità stessa. L'analisi dell'anticipazione, esistenzialmente progettata, ha mostrato la possibilità *ontologica* di un essere-per-la-morte esistenti vamente autentico. Sorge in tal modo la possibilità di un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, ma *solo come possibilità ontologica.* Certamente il progetto esistenziale dell'anticipazione si è rifatto alle strutture dell'Esserci precedentemente analizzate e ha fatto sì che l'Esserci si progettasse per così dire da se stesso su queste possibilità, senza imporgli un ideale esistenziale « oggettivo » e senza costrizioni

« esterne ». Tuttavia questo essere-per-la-morte esistenzialmente « possibile » resta ancora, esistentivamente, un progetto fantastico. La possibilità ontologica del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci non significa ancora nulla, finché non è stato rintracciato un poter-essere ontico che gli corrisponda da parte dell'Esserci. L'Esserci si progetta sempre effettivamente in questo essere-per-la-morte? Oppure, in base al suo essere più proprio, *richiede* almeno un poter-essere autentico fondato nell'anticipazione?

Prima di rispondere a queste domande occorre stabilire in quale misura, *in generale*, e in qual maniera, l'Esserci, in base al suo poter-essere più proprio, offra *V atte stazione* di *un'autenticità* possibile della sua esistenza, cosicché tale autenticità non sia semplicemente bandita come *esistentivamente* possibile, ma risulti *richiesta* dell'Esserci stesso.

La questione dell'essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci *e* della sua costituzione esistenziale sarà portata su un terreno fenomenico garantito solo se potrà essere connessa a un'autenticità possibile dell'Esserci, attestata dall'Esserci stesso. Se ci riesce di scoprire un'attestazione di questo genere e di chiarirne fenomenologicamente il contenuto, si porrà il problema di stabilire *se l'anticipazione della morte, finora progettata solo nella sua possibilità* ontologica, *si connetta in modo essenziale col poter-essere autentico* ATTESTATO.

CAPITOLO SECONDO

L'ATTESTAZIONE DA PARTE DELL'ESSERCI DI UN POTER-ESSERE AUTENTICO E LA DECISIONE

§ 54 IL PROBLEMA DELL'ATTESTAZIONE DI UNA POSSIBILITÀ ESISTENTIVA AUTENTICA

Ciò che andiamo cercando è un poter-essere autentico dell'Esserci che sia attestato dall'Esserci stesso nella sua possibilità esistentiva. Prima di tutto occorre che questa attestazione sia rintracciabile. Se essa deve « dar-si a conoscere » all'Esserci nella sua esistenza auten-tica possibile, dovrà avere le proprie radici nell'essere stesso dell'Esserci. Il disvelamento fenomenologico di una attestazione di questo genere esige perciò la di-mostrazione del suo radicarsi nella costituzione d'es-sere dell'Esserci.

L'attestazione deve mostrare un *poter-esser-se-Stesso* autentico. Con l'espressione « se-Stesso » abbiamo ri-sposto alla domanda intorno al *Chi* dell'Esserci.[1] L'ipseità dell'Esserci fu determinata formalmente co-me una *maniera di esistere e* non come un ente sem-plicemente-presente. Il Chi dell'Esserci per lo più non lo sono *io stesso*, ma lo è il Si-stesso. L'esser se-Stesso autentico si determina come una modificazione esisten-tiva del Si, da definirsi esistenzialmente.[2]

In che cosa consiste questa modificazione esisten-tiva e quali sono le condizioni ontologiche della sua possibilità?

Con la perdizione dell'Esserci nel Si, tutto è deciso circa il poter-essere dell'Esserci più prossimo ed ef-fettivo, cioè circa i compiti, le regole, le misure, l'ur-genza e la portata dell'essere-nel-mondo prendente e avente cura. Il Si ha già sempre esonerato l'Esserci dalla comprensione genuina di queste possibilità di essere. Il Si nasconde anche la tacita sottrazione che

esso compie della *scelta* esplicita di queste possibilità. Resta indeterminato chi abbia « propriamente » scelto. Questo non scelto coinvolgimento nel Nessuno, in virtù del quale l'Esserci è irretito nell'inautenticità, può essere eliminato soltanto se l'Esserci si riprende in proprio dalla dispersione nel Si. Questo retrocedere per riprendersi deve avere *quel* modo di essere il *cui oblio* ha fatto sì che l'Esserci sì perdesse nel Si. L'andarsi a riprendere dal Si, cioè la modificazione esistentiva del Si-stesso in *autentico* esser se-Stesso, deve aver luogo come *ripresa della scelta*. Ma ripresa della scelta significa *scelta di questa scelta stessa*, decisione per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso. Scegliendo la scelta, l'Esserci *rende*, in primo luogo *possibile* a se stesso il proprio poter-essere autentico.

Poiché l'Esserci si è *perso* nel Si, prima dì tutto deve *ritrovarsi*. Ma per potersi, in generale, ritrovare deve esser « mostrato » a se stesso nella sua autenticità possibile. L'Esserci ha bisogno dell'attestazione di un poter-esser se-Stesso, tale che, rispetto alla *possibilità*, esso già sempre lo *sia*.

Ciò che nell'interpretazione che segue è preso in esame come costitutivo di questa attestazione è noto all'autointerpretazione quotidiana dell'Esserci come *voce della coscienza*.[3] Che il « fatto » della coscienza sia oggetto di contestazione, che la sua funzione di istanza per resistenza dell'Esserci sia diversamente valutata, che ciò che « la coscienza dice » sia interpretato in modi diversi, avrebbe potuto indurci in un errore di sottovalutazione di questo fenomeno, se proprio la « problematicità » di questo « fatto » e della sua interpretazione non stesse a *dimostrare* che ci troviamo innanzi a un fenomeno *originario* dell'Esserci. L'analisi che segue pone la coscienza nella pre-disponibilità tematica di una ricerca esistenziale pura con intenti ontologico-fondamentali.

Innanzi tutto bisogna esaminare a fondo la coscienza quanto ai suoi fondamenti e alle sue strutture esistenziali e illuminarla *come* fenomeno dell'Esserci, tenendo ben fermi i caratteri costitutivi dell'essere di questo ente finora chiariti. Un'analisi ontologica della coscienza così impostata precede ogni descrizione psicologica delle « esperienze vissute » della coscienza e ogni loro classificazione, ed è estranea a ogni « spiegazione » biologica, cioè a ogni dissolvimento del fe-

nomeno. Ma non minore è la sua distanza da ogni spiegazione della coscienza di natura teologica e anche da ogni assunzione di questo fenomeno come base per la dimostrazione dell'esistenza di Dio o di una coscienza « immediata » di Dio.

Comunque, i risultati di questa ricerca intorno alla coscienza non dovranno né esser sopravvalutati né esser sottoposti a pretese infondate o sminuiti nella loro portata. La coscienza, in quanto fenomeno dell'Esserci, non è un dato accidentale e semplicemente-presente. Questo fenomeno « *è* » soltanto nel modo di essere dell'Esserci e si dà a conoscere come fatto sempre e solo con resistenza e nell'esistenza effettiva. L'esigenza di una « prova empirico-induttiva » della « fatticità » della coscienza e della validità di diritto della sua « voce », riposa su un disconoscimento ontologico del fenomeno. Cade in questo disconoscimento anche ogni critica « sufficiente » della coscienza che veda in essa un evento occasionale e non un « fatto universalmente noto e constatabile ». Il fatto della coscienza in quanto tale non si lascia concernere da prove e controprove di questo genere. Il che non attesta affatto una sua manchevolezza, ma prova semplicemente la sua difformità ontologica dalla semplice-presenza in tramondana.

La coscienza dà a conoscere « qualcosa », *apre*. Questa caratteristica formale sta a significare che il fenomeno dev'essere ricondotto all'*apertura* dell'Esserci. L'apertura, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi sempre siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla deiezione e dal discorso. Un'analisi approfondita della coscienza la rivela come una *chiamata*. Il chiamare è un modo del *discorso*. La chiamata della coscienza ha il carattere del *richiamo* dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa.

Questa interpretazione esistenziale è necessariamente lontana dalla comprensione quotidiana e ontica, benché faccia emergere i fondamenti ontologici di ciò che l'interpretazione volgare della coscienza, entro certi limiti, ha sempre compreso e realizzato sul piano concettuale sotto forma di « teoria » della coscienza. L'interpretazione esistenziale deve perciò trovare la sua comprova in una critica dell'interpretazione or-

dinaria della coscienza. Una volta chiarito il fenomeno, dovremo stabilirne l'idoneità ad attestare un poter-essere autentico dell'Esserci. Alla chiamata della coscienza corrisponde un sentire possibile. La comprensione del richiamo si rivela come un *voler-aver-coscienza*. Ma in questo fenomeno ha luogo quella scelta esistentiva di scegliere se-Stesso che noi, per la sua struttura esistenziale, chiamiamo *decisione*. Ecco come si ripartiscono le analisi contenute in questo capitolo: I fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza (§ 55); il carattere di chiamata della coscienza (§ 56); la coscienza come chiamata della Cura (§ 57); comprensione del richiamo e colpa (§ 58); interpretazione esistenziale della coscienza e interpretazione ordinaria della coscienza (§ 59); la struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza (§ 60).

§ 55 I FONDAMENTI ONTOLOGICO-ESISTENZIALI DELLA COSCIENZA

L'analisi della coscienza prende ravvio da un dato indifferente di questo fenomeno: che essa, in qualche modo, dà qualcosa a conoscere. La coscienza apre e appartiene perciò alla cerchia dei fenomeni esistenziali che costituiscono l'*essere del Ci* in quanto apertura.[4] Le sue strutture più universali, cioè la situazione emotiva, la comprensione, il discorso e la deiezione, sono già state prese in esame. La collocazione della coscienza in questo complesso fenomenico non ha il significato di un'imposizione schematica delle strutture a suo tempo rintracciate a un « caso » particolare di apertura dell'Esserci. Al contrario, l'interpretazione della coscienza, non solo vuol essere un ampliamento delle precedenti analisi dell'apertura del Ci, ma anche un loro riesame più originario rispetto all'essere autentico dell'Esserci.

In virtù dell'apertura, quell'ente che noi chiamiamo Esserci è nella possibilità *di essere* il suo Ci. Col suo mondo, l'Esserci c'è per se stesso e, innanzi tutto e per lo più, in modo tale da aver aperto il suo poter-essere a partire dal « mondo » di cui si prende cura.

Il poter-essere in cui l'Esserci esiste si è già sempre abbandonato a determinate possibilità. E ciò perché l'Esserci è un ente gettato, il cui esser-gettato è aperto, in modo più o meno chiaro e profondo, da uno stato-emotivo. Della situazione emotiva (tonalità affettiva) fa cooriginariamente parte la comprensione. Così l'Esserci « sa » l'affar suo nei propri riguardi, e ciò in quanto si è progettato in possibilità proprie, cioè in possibilità che esso, immedesimato col Si, ha anticipato a se stesso assumendole dallo stato interpretativo pubblico del Si-stesso. Ma questa assunzione è resa esistenzialmente possibile dal fatto che TEsserci, in quanto comprendente con-essere, può star a *sentire* gli altri. Perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchiere, l'Esserci *non ascolta* più il proprio se-Stesso, smarrito com'è nel dar retta al Si-stesso. Se l'Esserci deve poter-essere sottratto alla perdizione del non udire se-Stesso e se lo deve proprio attraverso se stesso, è necessario che esso possa ritrovarsi, che possa trovare quel se-Stesso che esso ha trascurato di sentire *dando ascolto* al Si. Questo dare ascolto dev'essere dissolto, cioè dev'essere data all'Esserci, dall'Esserci stesso, la possibilità di un sentire che dissolva il dare ascolto. La possibilità di un capovolgimento di. questo genere richiede una chiamata immediata. La chiamata mette fine alla chiusura che dà ascolto al Si solo se essa, per la peculiarità del suo chiamare, produce un sentire le cui caratteristiche siano radicalmente opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si. Poiché quest'ultimo sentire è stordito dal « chiasso » e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera ogni giorno « nuova », la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità. *Chi dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza.*

Noi vediamo nella coscienza un modo del discorso. Essa articola la comprensibilità. Definendo la coscienza come chiamata, non intendiamo far ricorso a una « immagine », a qualcosa del genere della rappresentazione *kantiana* della coscienza come un tribunale. Inoltre non dobbiamo dimenticare che il discorso, e quindi anche la chiamata, non implicano necessariamente la comunicazione verbale. Ogni espressione e ogni « esclamazione » presuppongono già il discorso.[5] Quando l'interpretazione quotidiana parla

di una « voce » della coscienza, non intende alludere a una comunicazione verbale che, difatti, non ha luogo; qui « voce » significa « dare a comprendere ». Nello sforzo di aprire, proprio della chiamata, c'è un momento di urto, di brusco risveglio. Chi è chiamato lo è dalla lontananza e nella lontananza. È colpito dalla chiamata chi vuole esser ripreso.

Questa caratterizzazione della coscienza non fa che delineare l'orizzonte fenomenico dell'analisi della sua struttura esistenziale. Il fenomeno non è paragonato a una semplice chiamata, ma è inteso come discorso sul fondamento dell'apertura costitutiva dell'Esserci. La trattazione deve guardarsi, sin dal principio, dal mettersi per quella via che si offre per prima all'interpretazione della coscienza, facendo della coscienza una facoltà dell'anima (intelletto, volontà o sentimento) o un suo prodotto. Di fronte a un fenomeno come la coscienza salta subito agli occhi l'inadeguatezza ontologico-antropologica di ogni malsicura classificazione di facoltà dell'anima o di atti personali.[6]

§ 56 IL CARATTERE DI CHIAMATA DELLA COSCIENZA

Del discorso fa parte ciò-di-cui il discorso discorre. Il discorso informa su qualcosa e per un determinato riguardo. Da ciò su cui il discorso verte deriva ciò che il discorso dice in quanto è questo discorso, ciò che è detto come tale. Nel discorso, in quanto comunicazione, ciò che è detto è reso accessibile agli altri e, per lo più, nella forma dell'espressione linguistica.

Nella chiamata della coscienza, che cos'è ciò di cui si discorre? Cioè, chi è chiamato nel richiamo? Manifestamente l'Esserci stesso. Questa risposta è tanto incontestabile quanto indeterminata. Se la chiamata avesse un obiettivo cosi vago, non sarebbe per l'Esserci che un'occasione per prender nota di sé. Ma l'Esserci è tale nella sua essenza che esso, con l'apertura del suo mondo, è aperto a se stesso, cosicché già da sempre *si comprende.* La chiamata investe l'Esserci in quanto è già sempre autocomprensione quotidiana, media e prendente cura. La chiamata concerne il Si-stesso del co-essere con gli altri prendendo cura.[1]

Che cos'è ciò a cui l'Esserci è richiamato? Al *se-*

Stesso che gli è proprio. Non quindi a qualcosa a cui l'Esserci, nell'essere-assieme pubblico, conferisce valore e urgenza di possibilità o di cura, e neppure a ciò che esso ha afferrato, a cui si è dedicato, di cui si è lasciato trascinare. L'Esserci, quale risulta a se stesso e agli altri nell'ambito della mondità, è *oltre-passato* da questo richiamo. La chiamata rivolta al se-Stesso ignora il Si. Poiché soltanto lo « *Stesso* » del Si-Stesso è richiamato e indotto a sentire, il Si sprofonda del tutto. Ma il fatto che la chiamata *oltrepassi il Si e lo* stato interpretativo pubblico dell'Esserci, non sta a significare che essa non li *riguardi*. Proprio *in questo oltrepassamento* essa sospinge nella insignificativa più completa il Si, tutto dedito alle relazioni pubbliche. Il se-Stesso, che la chiamata snida da questo rifugio e da questo nascondiglio, è ricondotto a se stesso.

Il Si-stesso è richiamato a se-Stesso. Non si tratta però del se-Stesso quale possibile « oggetto » di apprezzamenti o del se-Stesso della inconsistente, chiassosa e curiosa anatomia della propria « vita interiore », e neppure del se-Stesso della semplice introspezione « analitica » degli stati d'animo e del loro sostrato. Il richiamo allo Stesso del Si-stesso non sospinge quest'ultimo dentro di sé nel senso di un'interiorità che lo separerebbe dal « mondo esterno ». Tutto ciò è oltrepassato e dissolto dalla chiamata, che mira esclusivamente al se-Stesso, il quale, da parte sua, non è mai altrimenti che come essere-nel-mondo.

Ma in che consiste *ciò-che-vien-detto* in questo discorso? *Che cosa* dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? Esattamente nulla. La chiamata non afferma nulla, non dà alcuna informazione sugli eventi mondani, non ha nulla da dire. Essa non si propone affatto di suscitare nel se-Stesso richiamato un « colloquio con se stesso »; *al* se-Stesso richiamato non è detto «nulla»; esso è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere. La chiamata non tende a convocare in « giudizio » il se-Stesso richiamato, ma, quale risveglio al suo *poter-essere* più proprio, ri-chiama (chiama « innanzi ») l'Esserci alle sue possibilità più proprie.

La chiamata non ha bisogno di comunicazione verbale. Essa non dice verbo, ma non resta per questo oscura e indeterminata. *La coscienza parla unicamen-*

te e costantemente nel modo del silenzio. Con ciò essa, non solo non perde nulla in fatto di percepibilità, ma costringe l'Esserci, richiamato e ridestato, al silenzio che si addice ad esso. La mancanza di una formulazione verbale di ciò che nella chiamata viene detto, non condanna il fenomeno alla nebulosità delle voci misteriose, ma sta semplicemente a significare che la comprensione di ciò che nella chiamata « è detto » non può aggrapparsi all'attesa di una comunicazione verbale o di qualcosa di simile.

Tuttavia ciò che la chiamata apre è fuori di ogni equivoco, anche se i singoli Esserci possono darne un'interpretazione diversa secondo le loro possibilità di comprensione. L'apparente indeterminatezza del contenuto della chiamata non può valere da pretesto per contestare la *direzione precisa del suo appello.* La chiamata non importa una ricerca a tastoni del richiamato, non abbisogna di alcun segno di riconoscimento che permetta di stabilire se si tratta del richiamato o di qualcos'altro. Gli « errori » non nascono nella coscienza per uno sbaglio (nel chiamare) da parte della chiamata, ma per il modo in cui la chiamata *è udita, cioè* per il fatto che essa, anziché essere compresa autenticamente, è stornata dal Si in un « dialogo con se stesso » di genere tribunalizio e così conculcata nella sua tendenza all'apertura.

Dobbiamo stabilire fermamente che la chiamata in cui consiste la coscienza è un richiamo del Si-stesso sul suo se-Stesso; in quanto tale essa è il risveglio del se-Stesso al suo poter-esser se-Stesso, e perciò una chiamata dell'Esserci di fronte alle proprie possibilità.

Ma potremo ottenere un'interpretazione ontologica adeguata della coscienza solo quando avremo posto in chiaro non soltanto *chi* sia il chiamato nella chiamata della coscienza, ma *chi sia che chiama,* in quale rapporto il richiamato stia col chiamante e come debba essere inteso questo « rapporto » nella sua connessione ontologica.

§ 57 LA COSCIENZA

COME CHIAMATA DELLA CURA

La coscienza risveglia il se-Stesso dell'Esserci dalla sua dispersione nel Si. Il se-Stesso richiamato resta

indeterminato e vuoto nel suo che-cosa. L'Esserci, in quanto è quel che-cosa che innanzi tutto e per lo più comprende se stesso a partire dall'ente di cui si prende cura, è oltrepassato dalla chiamata. E tuttavia è il se-Stesso ad esser chiamato chiaramente e inequivocabilmente. Non solo il richiamato è investito dalla chiamata « senza riguardo alla persona », ma il chiamante resta a sua volta in una indeterminatezza importuna. Non solo non c'è risposta alle domande concernenti il suo nome, il suo stato, la sua origine e il suo rango ma, benché nella chiamata non si dissimuli affatto, non concede la minima familiarità a una comprensione dell'Esserci impostata « mondanamente ». Il carattere fenomenico del chiamante della chiamata esclude ogni genere di « presentazione ». Ogni forma di determinazione oggettiva o verbale contraddice al suo modo di essere. L'indeterminatezza e l'indeterminabilità che caratterizzano il chiamante non sono un nulla, ma una sua determinazione *positiva*. Esse attestano che il chiamante consiste nel puro e semplice « risvegliare a... » *che solo in quanto tale esso vuol essere udito*, e che non tollera adulazioni. Sembra dunque che sia il fenomeno stesso a richiedere che la questione circa il Chi del chiamante sia messa in disparte. Sì, certamente, se si tratta dell'ascolto esistentivo della chiamata effettiva, ma assolutamente no in sede di analisi esistenziale dell'effettività del chiamare e dell'esistenzialità dell'udire.

Ma è proprio necessario porre espressamente la questione del *Chi* chiami? L'Esserci non porta forse con sé la risposta a questa domanda in modo altrettanto chiaro come a quella circa il richiamato nella chiamata? *Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso.* Questa consapevolezza circa il chiamante può essere più o meno viva nell'ascolto effettivo della chiamata. Ontologicamente però non è sufficiente rispondere che l'Esserci è *ad un tempo* il chiamato e il chiamante. L'Esserci, in quanto chiamante, *è* forse nient'altro che ciò che c'è in qualità di chiamato? Funge forse da chiamante il poter-essere-se-Stesso più proprio?

La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. « Qualcuno » chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi.

La chiamata viene *da* me e tuttavia da *sopra* di me.

Questo reperto fenomenico non deve esser equivocato. Da esso ha preso le mosse anche l'interpretazione della voce della coscienza come una potenza estranea, dominante l'Esserci. Per questa via si finisce per subordinare quella potenza a un possessore, o per assumerla senz'altro come la manifestazione di una persona (Dio). D'altra parte si può anche respingere l'interpretazione del chiamante come manifestazione di una potenza estranea e dare della coscienza una « spiegazione » semplicemente « biologica ». Entrambe queste spiegazioni falliscono completamente il contesto fenomenico. Esse sono guidate da un presupposto ontologico di ordine dogmatico: ciò che *è*, ossia ciò che è in modo effettivo come lo è la chiamata, deve avere il modo d'essere della *semplice-presenza;* ciò che non può essere oggettivamente mostrato come *semplice-presenza*, fa tutt'uno col *non-essere.*

Di contro a questa banalità metodologica occorre non solo tener ben fermo il reperto fenomenico come tale, cioè che la chiamata sorge in me, da me e sopra di me, ma anche non dimenticare quel carattere ontologico del dato per cui esso è un fenomeno *dell'Esserci.* Solo la costituzione esistenziale di *questo* ente può offrire il filo conduttore per l'interpretazione del modo di essere del « qualcuno » che chiama.

Le precedenti analisi della costituzione dell'essere dell'Esserci ci aprono forse una via per rendere comprensibile ontologicamente il modo di essere del chiamante e quindi del chiamare? Il fatto che la chiamata non sia effettuata esplicitamente *da me*, ma che sia « qualcuno » a chiamare, non ci autorizza affatto a cercare il chiamante nell'ambito dell'ente non conforme all'Esserci. Tuttavia l'Esserci esiste sempre effettivamente. Esso non è mai autoprogettamento astratto, ma determinato dall'esser-gettato come il « fatto » dell'ente che è, esso è già sempre e costantemente consegnato all'esistenza. Ma resistenza fattuale, l'effettività dell'Esserci, è radicalmente diversa dalla fatticità della semplice-presenza. L'Esserci, in quanto esiste, non incontra se stesso come una semplice-presenza intramondana. Tuttavia l'esser-gettato non inerisce all'Esserci come un carattere aggiuntivo e privo di importanza per la sua esistenza. L'Esserci,

in quanto stato-gettato, è gettato *nell'esistenza.* Esso esiste come l'ente che ha da essere così com'è e come può essere.

Che l'Esserci ci sia effettivamente può restare chiuso quanto al suo *perché;* il « che » *stesso* è invece aperto all'Esserci. L'esser-gettato di questo ente fa parte dell'apertura del « Ci » e si rivela costantemente nella mutevole situazione emotiva. Questa porta l'Esserci, in modo più o meno esplicito e autentico, davanti al suo « che c'è e che, in quanto è l'ente che è, ha da essere in quanto poter-essere ». Ma per lo più la tonalità emotiva *chiude* l'esser-gettato. L'Esserci fugge davanti ad esso e si rifugia nella presunta libertà del Si-stesso. Abbiamo definito quella fuga come fuga dinanzi allo spaesamento che caratterizza nel profondo l'essere-nel-mondo isolato. Lo spaesamento si rivela autenticamente nella situazione emotiva fondamentale dell'angoscia che, in quanto elementarissima apertura dell'Esserci essente-stato-gettato, pone l'essere-nel-mondo davanti al nulla del mondo; di fronte a questo nulla l'Esserci si angoscia dell'angoscia per il più proprio poter-essere. *E se il chiamante della chiamata della coscienza fosse l'Esserci nel profondo del suo sentirsi emotivamente spaesato?*

I risultati fenomenici della caratterizzazione del chiamante e della chiamata non dicono nulla contro questa eventualità; anzi, parlano a suo favore.

Sul piano « mondano » il Chi del chiamante non è determinabile che come *nulla.* Esso è infatti l'Esserci nel suo spaesamento, cioè l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria, il nudo « che » nel nulla del mondo. Il chiamante è così poco familiare al Si-stesso quotidiano che appare ad esso come una voce *estranea.* Che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel « mondo » mutevole di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla? « Qualcuno » chiama e tuttavia non dice nulla di udibile da un orecchio immerso nelle cure e incuriosito, nulla che possa passare indifferentemente da orecchio a orecchio ed essere pubblicamente discusso. Che può mai avere da raccontare un Esserci proveniente dal radicale spaesamento del suo esser-stato-gettato? *Che* gli rimane d'altro all'infuori di quel poter-essere che gli appartiene in proprio e gli è svelato nell'ango-

scia? Come potrebbe chiamare altrimenti se non li svegliando a quel poter-essere in cui ne va esclusivamente di se stesso?

La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesato del *tacere.* E ciò perché la voce della chiamata non giunge al richiamato assieme alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente.* E dove mai la spaesata, « disabituale » e fredda sicurezza con cui il chiamante chiama il chiamato potrebbe trovar fondamento, se non nel fatto che l'Esserci, isolato nel suo spaesamento, è assolutamente inconfondibile? Che cosa sottrae all'Esserci in modo tanto radicale la possibilità di rifugiarsi nell'equivoco, fraintendendosi e disconoscendosi, se non la solitudine dell'abbandono a se stesso?

Lo spaesamento è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo del suo essere. « Sono chiamato » è una tipica espressione dell'Esserci. La chiamata, emotivamente pervasa di angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel poter-essere più proprio. La chiamata della coscienza, compresa esistenzialmente, dà ragione di ciò che sopra[7] abbiamo semplicemente affermato: lo spaesamento incalza l'Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione.

L'affermazione che l'Esserci è ad un tempo il chiamante e il chiamato, ha perso ora la sua vuotezza formale e la sua « evidenza » superficiale. *La coscienza si rivela come la chiamata della Cura:* il chiamante è l'Esserci che, nell'esser-gettato (esser-già-in...) si angoscia per il suo poter-essere. Il richiamato è questo Esserci stesso, chiamato a destarsi al suo più proprio poter-essere (esser-avanti-a-sé). E il ridestato è l'Esserci che è richiamato dalla deiezione nel Si (esser-già-presso-il mondo di cui ci si prende cura). La chiamata della coscienza, cioè la coscienza stessa, trova la sua possibilità ontologica nel fatto che l'Esserci è Cura nel fondamento del suo essere.

Non c'è quindi alcun bisogno di far intervenire potenze estranee all'Esserci; infatti il ricorso ad esse non solo non spiegar lo spaesamento della chiamata, ma addirittura lo annulla. La causa delle « spiegazioni » erronee della coscienza non starà forse dal fatto che, già nella determinazione del dato feno-

menico della chiamata, l'Esserci è visto in una *prospettiva inadeguata* ed è tacitamente assunto su un piano ontologico determinato o indeterminato a caso? Perché fare appello a potenze estranee prima di assicurarsi che nell'impostazione stessa dell'analisi dell'essere dell'Esserci questo non sia stato *sottovalutato*, concependolo come un soggetto « semplice », indifferente nel suo modo di essere e semplicemente fornito di autocoscienza personale?

Potrebbe sembrare che l'interpretazione del chiamante, che, dal punto di vista mondano, è « *nessuno* », come potenza, riposi sul riconoscimento spassionato della sussistenza di qualcosa di « oggettivamente riscontrabile ». Ma, in verità, questa interpretazione è null'altro che una fuga davanti alla coscienza, una scappatoia con la quale l'Esserci fugge svignandosela lungo il sottile muro che, in certo modo, separa il Si dalla solitudine del suo essere. L'interpretazione in questione suole anche spacciarsi come riconoscimento della chiamata come voce che obbliga « universalmente » e non in modo « semplicemente soggettivo ». Inoltre questa coscienza universalmente-valida è elevata a « coscienza universale », la quale, per il suo carattere fenomenico, è un « soggetto neutro », un « nessuno » che tuttavia parla nel singolo « soggetto » proprio mediante questa sua indeterminatezza.

Ma questa « coscienza pubblica » che altro è se non la voce del Si? L'Esserci può giungere alla dubbia escogitazione di una «coscienza universale» solo *perché* la coscienza, nel suo fondamento e nella sua essenza, è *sèmpre mia*. E ciò non solo nel senso che è sempre il poter-essere più proprio ad essere richiamato, ma anche perché la chiamata proviene dall'ente che io stesso sempre sono.

Nella nostra interpretazione del chiamante, fondata esclusivamente sul carattere fenomenico del chiamare, la « forza » della coscienza non è né sminuita né resa « semplicemente soggettiva ». All'opposto, solo in essa hanno via libera l'inesorabilità e l'inequivocabilità della chiamata. L'« oggettività » del richiamo trae la sua legittimità dal fatto che l'interpretazione conferisce ad esso la sua « soggettività », che è senz'altro tale da contestare al Si il suo predominio.

Contro questa interpretazione della coscienza come chiamata della Cura si potrebbero tuttavia sollevare

le seguenti obiezioni: Che fondamento può avere un'interpretazione della coscienza così lontana dal-l'« esperienza naturale »? In qual modo la coscienza potrà fungere da *risveglio* al più proprio poter-essere quando essa, innanzi tutto e per lo più, non fa che *rimproverare* e *ammonirei* La coscienza parla in modo indeterminato e vuoto del poter-essere dell'Esserci più proprio, o piuttosto in modo ben determinato e concreto degli errori e. delle omissioni che hanno già avuto luogo o sono in procinto di aver luogo? Il richiamo di cui parliamo proviene dalla coscienza *« cattiva »* o dalla « *buona »?* La coscienza fornisce qualcosa di positivo o svolge una funzione esclusi-vamente critica?

La legittimità di queste osservazioni è incontesta-bile. Infatti è legittimo esigere da un'interpretazione della coscienza che vi « si » riconosca il fenomeno, cosi com’esso è quotidianamente esperito. Ma ciò non implica affatto l’assunzione dell’autocomprensione propria della coscienza ontica e ordinaria a istanza prima dell'interpretazione ontologica. D’altra parte le obiezioni suddette risultano premature nella mi-sura in cui l’analisi della coscienza da esse richiesta non fa ancora parte dei nostri compiti. Finora ab-biamo semplicemente cercato di ricondurre la co-scienza, *in quanto fenomeno dell'Esserci*, alla costitu-zione di questo ente. E ciò in vista del compito di presentare la coscienza come *un'attestazione fornita dall’Esserci stesso del suo poter-essere più proprio.*

È però possibile stabilire esaurientemente ciò che la coscienza attesta, solo se è stato fissato con suffi-ciente chiarezza il carattere *dell'udire* che corrispon-de adeguatamente al chiamare. La comprensione *autentica*, « conseguente » alla chiamata, non è una semplice appendice del fenomeno della coscienza, un evento che accade e potrebbe anche mancare. L’espe-rienza vissuta della coscienza si dà a conoscere nella sua *pienezza* soltanto *a partire* dalla comprensione del richiamo e *assieme* ad essa. Se il chiamante e il richiamato sono sempre il *medesimo* Esserci proprio di qualcuno, ne consegue che ogni non comprendersi della chiamata, ogni suo fraintendimento, è costituito da un *determinato modo di essere* dell’Esserci. Una chiamata a vuoto a cui « non segue nulla » è una fin-zione inconcepibile da un punto di vista esistenziale.

« Non segue *nulla* » significa qualcosa di *positivo* quando riguarda l'Esserci.

Solo un’analisi della comprensione del richiamo è in grado di porre esplicitamente il problema di *ciò che la chiamata dà a comprendere.* Muovendo dalla precedente caratterizzazione ontologico-universale del-la coscienza, è possibile comprendere esistenzialmente quell'esser « colpevole » che la coscienza ridesta. Tut-te le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la « voce » della coscienza parla in qualche modo di « colpa ».

§ 58 COMPRENSIONE DEL RICHIAMO E COLPA

Per rendersi fenomenicamente conto di ciò che è udito nella comprensione del richiamo, è opportuno riesaminare brevemente il richiamo. Il richiamo, ri-volto al Si-stesso, equivale al risveglio del se-Stesso più proprio al suo poter-essere, naturalmente in quan-to Esserci, cioè in quanto essere-nel-mondo prendente cura e con-essente con gli altri. L’interpretazione esi-stenziale di ciò a cui la chiamata risveglia, se è con-sapevole delle sue possibilità metodiche e dei suoi compiti, non può quindi pretendere di metter capo alla determinazione di una singola e particolare pos-sibilità dell’esistenza. Ciò che può e deve essere de-terminato non è il contenuto esistentivo contingente delle singole chiamate nei singoli Esserci, ma ciò che *rientra* nella *condizione esistenziale della possibilità* del poter-essere effettivo esistentivo.

La comprensione esistentivamente-udente della chia-mata è tanto più autentica quanto più incondizio-natamente l'Esserci ode e comprende il *proprio* esser-richiamato e quanto meno il senso della chiamata è ottenebrato da ciò che si dice, si sente dire e si ri-tiene valido. Ma qual è l’elemento costitutivo essen-ziale dell’autenticità della comprensione del richia-mo? Che cos’è ciò che è *dato* essenzialmente a com-prendere di volta in volta nella chiamata e che non è sempre effettivamente compreso?

Abbiamo già risposto a questa domanda con la tesi : la chiamata non « dice » *nulla* di cui si possa discor-

rere; non dà notizia di eventi mondani. La chiamata pone l'Esserci *innanzi al* suo poter-essere, e ciò in quanto chiamata che viene *dallo* spaesamento. Il chiamante è certamente indeterminato, ma il « da-dove » esso chiami non è indifferente per il chiamare. Questo « da-dove », cioè lo spaesamento dell'esser-gettato nell'isolamento, è « chiamato » assieme al chiamare, cioè è aperto con esso. Il « da-dove » viene la chiamata che chiama chiamando-innanzi-a, coincide con il « verso-dove » del richiamo che chiama indietro. La chiamata non dà a conoscere un poter-essere ideale e universale: essa apre il poter-essere come il poter-essere singolarmente individuato d'un Esserci singolo. Il carattere di apertura della chiamata è determinato adeguatamente solo se è inteso come richiamo-indietro chiamante-innanzi. È a partire dalla chiamata così intesa che diviene possibile chiedersi *che-cosa* essa dia a comprendere.

Ma la risposta al problema del « che-cosa » la chiamata dice, non potrà forse essere data più facilmente e sicuramente col « semplice » rinvio a ciò che è solitamente udito o non udito, nell'esperienza comune della coscienza: e cioè che la chiamata si rivolge all'Esserci in quanto « colpevole », oppure, come accade nella coscienza ammonente, che essa lo mette in guardia da un esser-« colpevole » possibile, o ancora, come accade nella « buona » coscienza, che essa ratifica la « mancanza di colpa »? Se almeno quel « colpevole » che è « concordemente » riscontrato nelle esperienze e nelle interpretazioni della coscienza non fosse determinato in modi così nettamente contrastanti? Ma anche sé il senso di questo « colpevole » si potesse determinare univocamente, il *concetto esistenziale* di questo esser-colpevole continuerebbe a restare oscuro. Se l'Esserci si volge a se stesso come « colpevole», da dove potremo ricavare l'idea di colpa se non dall'interpretazione dell'essere dell'Esserci? Ma allora rinasce il problema: *Chi è che parla? Come siamo colpevoli? Che cosa significa colpa?* Comunque stiano le cose, non si potrà certo escogitare arbitrariamente un'idea di colpa per poi appiccicarla all'Esserci. Se la comprensione dell'essenza della colpa è, in generale, possibile, tale possibilità dovrà trovare fondamento nell'Esserci. Dove troveremo la traccia che ci guidi allo svelamento del fenomeno? Ogni ri-

cerca ontologica concernente fenomeni come la colpa, la coscienza, la morte, deve prender le mosse da ciò che di essi « dice » l'interprefazione quotidiana dell'Esserci. Ma l'autointerpretazione dell'essere dell'Esserci deiettivo è per lo più « orientata » *inautenticamente e* non coglie l'« essenza » del fenomeno; e ciò perché è lontana da un'impostazione ontologica del problema che sia originaria e adeguata. Tuttavia, in ogni visione manchevole è presente un rinvio all'« idea » originaria del fenomeno. Dove prenderemo dunque il criterio per determinare il senso esistenziale originario del « colpevole »? Dal fatto che questo « colpevole » funge da predicato dell'» io sono ». E se ciò che l'interpretazione inautentica intende come « colpa » concernesse l'essere dell'Esserci in modo tale che l'Esserci *fosse* colpevole per il semplice fatto di esistere?

Insomma il richiamo al « colpevole » riconosciuto da tutti, non costituisce ancora la risposta al problema del senso esistenziale di ciò che nella chiamata è detto. Bisogna che ciò che è detto sia chiarito concettualmente, affinché sia possibile determinare ciò a cui si riferisce il « colpevole », nonché il motivo per cui l'interpretazione quotidiana ne travisa il significato genuino.

La comprensione quotidiana comune assume l'« esser-colpevole » nel senso di « esser debitore », « avere un conto aperto con qualcuno », dover restituire qualcosa a qualcuno che ne è in attesa. Questo « esser colpevole » nel senso di « aver debiti » è una maniera di con-essere con gli altri nel quadro del prendersi cura procurando, producendo eccetera. Modi del prendersi cura sono anche il privare, il plagiare, il defraudare, il sottrarre, il rubare, cioè il non far fronte a istanze di possesso avanzate da qualcuno. Tale essere in debito è sempre riferito a ciò che è *oggetto possibile del prendersi cura.*

Esser colpevole ha anche il significato di « è colpa mia se », cioè di esser causa, esser autore di qualcosa o anche « esser occasione » di qualcosa. In questa forma di « aver colpa » di qualcosa si può « esser colpevole » senza « essere in debito » con qualcuno o essergli debitore. E, rovesciando, si può dovere qualcosa a qualcuno senza tuttavia averne colpa (esserne la causa). Un altro può « aver debiti » presso un terzo

«per colpa mia».

Questi significati correnti dell'« esser colpevole », come l'« aver debiti presso » o l'« aver colpa di », possono confluire in un comportamento a cui alludiamo con l'espressione « *rendersi colpevole»*, cioè: essendo colpevole di aver-debiti, calpestare il buon diritto di qualcuno e rendersi così reo. La richiesta cui non si soddisfa non è necessariamente legata a un possesso, ma può regolare in generale Tessere-assieme pubblico. Il « rendersi colpevole » calpestando il buon diritto, quale abbiamo ora chiarito, può assumere anche la forma di un *« aver colpa se gli altri...* ». Ciò non accade in virtù di una violazione del diritto come tale, ma per il fatto che è colpa mia se l'altro, nella sua esistenza, è messo a repentaglio, è indotto in errore, è rovinato. Questo « aver colpa se gli altri... » è possibile senza violazione della legge « pubblica ». Il concetto formale dell'esser-colpevole nel senso dell'« aver colpa se gli altri... » può essere determinato così : *esser-fondamento* di una deficienza nell'Esserci dell'altro in modo tale che questo « fondamento » stesso si determini, in ragione del suo « per-che », come « difettivo ». Questa deficienza consiste nel non far fronte a un'esigenza proveniente dall'esistere come con-essere con gli altri.

Resterebbe da vedere come nascano queste esigenze e in qual modo, in base alla loro origine, siano da concepirsi i rispettivi caratteri di esigenza e di legge. Comunque, l'*esser-colpevole,* nell'ultimo significato di violazione di un'« esigenza morale », è un *modo di essere dell'Esserci.* Ciò vale certamente anche per l'esser-colpevole come « essere reo », « aver debiti » e « aver colpa di ». Anche questi sono comportamenti dell'Esserci. Quando si interpreta il « gravarsi la coscienza di colpe morali » come una « qualità » dell'Esserci, si dice in realtà ben poco. Questa interpretazione non ha altro merito che di chiarire come una siffatta caratterizzazione risulti ontologicamente inadeguata a definire questo genere di « determinazione d'essere » dell'Esserci rispetto ai comportamenti precedentemente analizzati. Il concetto di colpa morale è cosi privo di chiarezza ontologica che poterono divenire e restare predominanti interpretazioni di questo fenomeno che fanno rientrare in questo concetto anche la nota delle punibilità e perfino quella del-

l'aver debiti presso... o addirittura interpretazioni che lo definiscono deducendolo da queste idee. Ma in tal modo il « colpevole » è ancora una volta ricondotto nell'ambito del prendersi cura nel senso del calcolo di pretese.

Il chiarimento del fenomeno della colpa, che non è necessariamente connesso all'« aver debiti » o alla violazione del diritto, può giungere in porto solo se si incomincia col porre in questione l'esser-colpevole dell'Esserci, cioè se si intende il « colpevole » a partire dal modo di essere dell'Esserci.

A tal fine l'idea di « colpevole » deve esser *formalizzata* quanto occorre perché *cada fuori* dal fenomeno volgare della colpa e dai suoi riferimenti al con-essere con gli altri prendendo cura. L'idea di colpa non solo deve essere sottratta al dominio del prendersi cura calcolante, ma deve anche essere sciolta dal riferimento al dovere e alla legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa. Anche in questo caso la colpa è ancora necessariamente assunta come *deficienza*, come mancanza di qualcosa che può e deve essere. Ma « mancare » significa non essere, nel senso di non esser-semplicemente-presente. Deficienza come non-esser-presente di qualcosa di dovuto, è determinazione d'essere della semplice-presenza. In questo senso all'esistenza non può mancare assolutamente nulla, non perché essa sia completa, ma perché il carattere del suo essere è del tutto diverso da quello della semplice-presenza.

Tuttavia l'idea di « colpevole » porta con sé il carattere del *non.* Se il « colpevole » deve poter determinare 1'esistenza, non si può eludere il problema ontologico della chiarificazione esistenziale del *carattere di « non »* di questo « non ». Inoltre l'idea di « colpevole » porta con sé ciò che nell'idea di colpa si esprime senza ulteriore differenziazione come « aver colpa se », cioè esser fondamento di. L'idea formale esistenziale di «colpevole» va quindi definita così: esser fondamento di un essere che è determinato da un *« non », cioè essere fondamento di una nullità.* Se l'idea del « *non* » quale si trova nel concetto di colpa esistenzialmente concepito, esclude il riferimento a ogni sorta di semplice-presenza (o possibile o moralmente richiesta), se, conseguentemente, l'Esserci non deve, in generale, esser commisurato a qualcosa

di semplicemente-presente o di valido che esso stesso non sia o che non sia nel *suo* modo di essere (cioè non *esista),* allora cade immediatamente la possibilità di considerare « manchevole » un ente che sia fondamento nel modo dell'Esserci, col pretesto che Esserci è fondamento di una manchevolezza. Una manchevolezza che trovi la sua « causa » nel non adempimento di un'esigenza morale, non autorizza a risalire, calcolando, alla manchevolezza della « causa ». L'esser « fondamento » non importa necessariamente il medesimo carattere del « non » proprio del « privativo » che in esso si fonda e da esso scaturisce. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: *l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo « sul fondamento » di un esser-colpevole originario.* È possibile porre in luce qualcosa di simile a proposito dell'essere dell'Esserci? E come è possibile, in generale, qualcosa di simile?

L'essere dell'Esserci è la Cura. Essa comprende in sé l'effettività (esser-gettato), 1'esistenza (progetto) e la deiezione. In quanto è, l'Esserci è stato-gettato, cioè *non* si è portato nel suo Ci da se stesso. Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere che appartiene a se stesso, ma tuttavia *non* in quanto esso stesso abbia conferito a se stesso il possesso di sé. Esistendo, esso non può risalire oltre il proprio esser-gettato, come se il « che c'è e ha da essere » potesse esser prodotto dal *suo esser* se-Stesso e portato come tale nel Ci. Ma l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale, irrelativo all'Esserci e semplicemente accaduto ad esso: *Y Esserci,* in quanto c'è, *è* costantemente (in quanto Cura) il proprio « che ». *Solo* essendo *quell'ente* che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato ad esserlo, è possibile che, *esistendo,* esso *sia* il fondamento del proprio poter-essere. Poiché il fondamento non è posto dall'*Esserci stesso,* l'Esserci è sottoposto a un gravame che la tonalità emotiva gli rivela come un peso.

Ma in qual modo l'Esserci *è* questo fondamento che è stato-gettato? Unicamente progettandosi nelle possibilità in cui è stato-gettato. Il se-Stesso che è tale da aver da porre *[legen]* il fondamento di se stesso, *non* può *mai* insignorirsi di questo fondamento; ma,

esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va della Cura.

Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre dietro le proprie possibilità. Esso non è mai *davanti* al proprio fondamento, ma sempre solo *dal proprio fondamento* e *in quanto proprio fondamento*, Esser-fondamento significa, quindi, *non* esser *mai* signore dell'essere più proprio. Questo *non* rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, *è*, come tale, una nullità di se stesso. Ma « nullità » non significa affatto non esser-presente, insussistenza; essa concerne un « non » che è costitutivo dell'*essere* dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il carattere di « non » di questo « non », può essere determinato esistenzialmente come segue: essendo *se-Stesso*, l'Esserci è l'ente gettato che è *in quanto* è se-Stesso; *non* è *in virtù* di se stesso, ma è *lasciato essere in* se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere *questo fondamento*. Non è dunque l'Esserci, in quanto tale, a dar luogo al fondamento del suo essere, come se questo fondamento derivasse da un progetto dell'Esserci; al contrario, l'Esserci, nel suo esser-se-Stesso, è l'*essere* del fondamento. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento.

L'Esserci è il suo fondamento esistendo, ossia è tale da comprendersi a partire da possibilità e, cosi comprendendosi, esser l'ente gettato. Dal che deriva: essendo come poter-essere, l'Esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; *non* è mai l'una e l'altra, poiché, nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a una. Il progetto, in quanto gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente *nullo* proprio *in quanto progetto*. Questa determinazione non sta affatto a indicare una qualità ontica come l'« inefficienza » o il « disvalore », ma è un costitutivo esistenziale della struttura dell'essere del progettare. La nullità di cui parliamo fa parte dell'esser-libero dell'Esserci per le sue possibilità esistentive. Ma la libertà *è* solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non-aver-scelto e di non-poter-scegliere le altre.

Tanto nella struttura dell'esser-gettato quanto in

quella del progetto ha luogo una nullità essenziale. Essa è il fondamento della possibilità della nullità dell'Esserci non-autentico nella deiezione, in cui esso già da sempre effettivamente è. La *Cura, nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità.* Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che significa: l'*Esserci è, come tale, colpevole;* se almeno è valida la determinazione esistenziale formale della colpa come esser fondamento di una nullità.

La nullità esistenziale non ha affatto il carattere della privazione, della manchevolezza rispetto a un ideale proclamato e non raggiunto. È l'essere di questo ente ad esser nullo *precedentemente* a tutto ciò che può progettare e solitamente raggiungere, ad esser nullo già *come progettare.* La nullità non compare in un secondo tempo nell'Esserci per inerire ad esso come una qualità oscura che esso potrebbe anche rimuovere nel giro di tempo necessario.

Ciò nonostante il *senso ontologico della nullezza* di questa nullità esistenziale resta ancora oscuro. E ciò vale anche per l'*essenza ontologica del « non » in generale.* L'ontologia e la logica hanno preteso molto dal « non » e, di conseguenza, hanno illustrato le sue possibilità sotto diversi riguardi, senza però giungere mai al disvelamento ontologico. L'ontologia trovò il « non » e ne fece uso. Ma è proprio evidente che ogni « non » significa una negatività nel senso di una deficienza? La sua positività si esaurisce nel costituire un « passaggio »? Perché ogni dialettica si rifugia nella negazione, senza essere in grado di fondarla *proprio* dialetticamente, o di procedere alla sua determinazione *in quanto problema?* È forse già stato posto il problema *dell'origine ontologica* della nullità o, *in primo luogo*, si è almeno cercato di *stabilire le condizioni* di possibilità del problema del « non », della sua essenza e della sua possibilità? E dove mai queste condizioni potranno esser reperite *se non nella chiarificazione tematica del senso dell'Esserci in generale?*

I concetti di privazione e di manchevolezza, oltre tutto poco chiari, non sono sufficienti per l'interpretazione ontologica del fenomeno della colpa, anche se una chiarificazione formale adeguata di essi reca

molti vantaggi. Meno ancora, però, è possibile orientare la ricerca intorno al fenomeno esistenziale della colpa sull'idea del *malum* in quanto *privatio boni*. *Bonum* e *privatio* provengono entrambi dall'ontologia della *semplice-presenza*, non diversamente dall'idea di « valore » che da essi « deriva ».

L'ente il cui essere è la Cura, non solo è tale da potersi coprire di colpe, ma *è* colpevole nel fondamento del suo essere; questo esser-colpevole costituisce la condizione ontologica della possibilità dell'Esserci di potere, esistendo, divenire colpevole. Questo esser-colpevole essenziale è cooriginariamente la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male « morale », cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni particolari. L'esser-colpevole originario non può essere determinato in base alla moralità perché questa lo presuppone come tale.

Ma esiste qualche esperienza che possa attestare questo esser-colpevole originario dell'Esserci? Non si è forse trascurata l'obiezione che c'« è » colpa solo « dove » c'è consapevolezza della colpa? O l'esser-colpevole originario non si annuncerà proprio in questo assopimento della colpa? Che l'esser colpevole, innanzi tutto e per lo più, resti non aperto e che la deiettività dell'Esserci lo mantenga nella chiusura, non fa che attestare e *rivelare* la nullità di cui abbiamo discorso. L'esser-colpevole è più originario di ogni *sapere* che lo concerna. Soltanto perché l'Esserci è colpevole nel fondo del suo essere e soltanto perché, in quanto gettato nella deiezione, si chiude a se stesso, diviene possibile la coscienza, se la chiamata fa in realtà comprendere *questo esser-colpevole*.

La chiamata è chiamata della Cura. L'esser-colpevole costituisce l'essere che noi chiamiamo Cura. Nello spaesamento, l'Esserci è in un rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che caratterizza la possibilità del suo poter-essere più proprio. Poiché nell'Esserci, in quanto Cura, ne va del suo essere, è dallo spaesamento che l'Esserci chiama il se-Stesso quale Si-stesso effettivamente deietto per ridestarlo al suo poter-essere. Il richiamo è un richiamare-indietro chiamando-innanzi. *Innanzi:* alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'Esserci è;

indietro: nell’esser-gettato, per comprenderlo come il nullo fondamento che l'Esserci, esistendo, ha da assumere. Il richiamare-indietro chiamando-innanzi, proprio della coscienza, fa comprendere all'Esserci che, realizzandosi nella possibilità del proprio essere quale nullo fondamento del proprio nullo progetto, deve tornare indietro a riprendersi dall’essersi-perduto nel Si, cioè fa comprendere all’Esserci che *è colpevole.*

Ciò che l'Esserci si dà così a conoscere, sarà forse una semplice informazione intorno a sé? L’udire corrispondente alla chiamata non sarebbe allora che un *prender nota* del fatto di esser «colpevole». Ma se la chiamata ha la funzione di risvegliare a... questa interpretazione della coscienza non condurrà alla equivocazione integrale del fenomeno? « Risveglio all'esser-colpevole » non verrà a significare risveglio alla malvagità?

Anche l’interpretazione più forzata della coscienza si rifiuterà di attribuire ad essa una chiamata di questo genere. Ma che significa allora « risvegliare all'esser colpevole »?

Il senso della chiamata potrà rendersi chiaro solo se la comprensione, anziché assumere un concetto di colpa derivato (nel senso di colpevolezza «risultante » da un’azione o da una omissione), terrà fermo il senso esistenziale dell’esser-colpevole. Un’esigenza di questo genere non è arbitraria, se si tiene presente che la chiamata della coscienza muove dall’Esserci e si indirizza esclusivamente all'Esserci stesso. Ma in tal caso il risveglio al proprio esser-colpevole equivale a . un chiamare-innanzi a quel poter-essere che, in quanto Esserci, già sempre sono. Per esser-colpevole l'Esserci non ha bisogno di accollarsi una « colpa » mediante azioni od omissioni, esso non deve che *essere autenticamente* quel « colpevole » che, essendo, esso è.

L'ascolto genuino del richiamo equivale all’autocomprensione dell’Esserci nel suo poter-essere più proprio, cioè a un autoprogettamento nel poter-divenir-colpevole *più proprio e* autentico. Il comprendente lasciarsi-chiamare-innanzi a questa possibilità porta con sé il *rendersi libero* da parte dell’Esserci per la chiamata: la disponibilità per il poter-esser-chiamato. L’Esserci, che comprende la chiamata, *ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua*

esistenza. Ha scelto se stesso.

Con questa scelta, l'Esserci rende possibile a se stesso quel più proprio esser-colpevole che resta invece nascosto al Si-stesso. La comprensione comune, propria del Si, non conosce che l'ottemperanza o la violazione di regole pratiche e norme pubbliche. Essa procede computando manchevolezze ed escogitando compromessi. Cieca di fronte all'esser-colpevole autentico, non è in grado che di parlare di « mancanze ». Ma nel richiamo il Si-stesso è richiamato all'esser-colpevole che è più proprio del suo se-Stesso. La comprensione della chiamata è una scelta; non però della coscienza che, in quanto tale, non può essere scelta. Ciò che è scelto è l'aver-coscienza come esser-libero per il più proprio esser-colpevole. *Comprensione del richiamo* significa : *voler-aver-coscienza.*

Con questa espressione non si vuole alludere al voler avere « buona coscienza » e neppure alla sollecitazione volontaria della chiamata, ma unicamente alla disponibilità per la chiamata. Il voler-aver-coscienza è tanto lontano dalla ricerca di colpevolezze di fatto quanto lo è dalla tendenza alla *liberazione* dalla colpa in quanto esser « colpevole » radicale.

Il voler-aver-coscienza è invece il presupposto esistentivo più originario per la possibilità del divenir-colpevole effettivo. Comprendendo la chiamata, l'Esserci lascia *agire in sé* il se-Stesso più proprio, a partire dal poter-essere che esso ha scelto. Solo così l'Esserci può *esser* responsabile. Ma ogni agire effettivo è necessariamente « senza coscienza », non soltanto perché non evita le colpe morali, ma perché, con-essendo con gli altri sul nullo fondamento del suo nullo progettare, è già sempre in colpa nei loro confronti. In tal modo il voler-aver-coscienza assume la forma dì un'accettazione della essenziale mancanza di coscienza entro la quale soltanto sussiste la possibilità esistentiva di *essere* « buono ».

Il fatto che la chiamata non dia nulla a conoscere non significa che essa sia soltanto critica, ma che è *positiva*. La chiamata apre il poter-essere più originario dell'Esserci in quanto esser-colpevole. La coscienza si rivela quindi come un'*attestazione* dell'essere dell'Esserci, in cui l'Esserci è chiamato davanti al suo poter-essere più originario. Questo poter-essere autentico, così attestato, può essere definito esisten-

zialmente in modo più concreto? Prima di tutto bisogna chiedersi: l'analisi da noi compiuta di un poter-essere attestato dall'Esserci stesso, potrà vantare una sufficiente trasparenza fin che non sia stato fugato il timore che la coscienza sia stata interpretata unilateralmente col riportarla alla costituzione dell'essere dell'Esserci, senza tener conto dei dati empirici di cui si serve l'interpretazione ordinaria della coscienza? Nell'interpretazione del fenomeno della coscienza da noi proposto, il fenomeno è ancora riconoscibile così com'esso « realmente » è? Non sarà stata eccessiva la sicurezza con cui abbiamo desunto l'idea della coscienza dalla costituzione dell'Esserci?

Per garantire la via d'accesso al momento decisivo dell'interpretazione della coscienza, cioè alla definizione esistenziale dell'autentico poter-essere attestato nella coscienza, e per salvaguardarlo dalla comprensione ordinaria della coscienza, si rende ora necessaria una delucidazione esplicita della connessione fra i risultati dell'analisi ontologica e i dati dell'esperienza quotidiana della coscienza.

§ 59 L'INTERPRETAZIONE ESISTENZIALE DELLA COSCIENZA E L'INTERPRETAZIONE ORDINARIA DELLA COSCIENZA

La coscienza è la chiamata della Cura, proveniente dallo spaesamento dell'essere-nel-mondo; tale chiamata richiama l'Esserci al suo poter-esser-colpevole più proprio. Il voler-aver-coscienza ci apparve come la corrispondente comprensione del richiamo. L'una e l'altra determinazione non concordano senz'altro con l'interpretazione ordinaria della coscienza. Sembra addirittura che la contraddicano entrambe. Noi intendiamo per interpretazione ordinaria della coscienza quella che, nella caratterizzazione del fenomeno e nella determinazione della sua « funzione », si attiene a ciò che il *Si* conosce come coscienza e al modo in cui il Si ottempera o no ad essa.

L'interpretazione ontologica *dovrà* forse concordare con i dati dell'interpretazione ordinaria della coscienza? E se quest'ultima fosse vittima di un equivoco

ontologico esiziale? Se, innanzi tutto e per lo più, lEsserci si comprende a partire da ciò di cui si prende cura e di conseguenza interpreta tutti i suoi comportamenti come prendersi-cura, non accadrà allora che esso interpreti in modo deiettivo e coprente anche *quella* maniera del suo essere che, in quanto chiamata, vuole strapparlo alla dispersione nelle cure quotidiane del Si? La quotidianità assume l'Esserci come un utilizzabile di cui ci si prende cura come oggetto di impiego e di calcolo. Il « vivere » è un « affare », copra o no i suoi costi.

Di conseguenza, il modo di essere ordinario dell'Esserci non offre garanzia alcuna che l'interpretazione della coscienza da esso scaturente e le teorie della coscienza in esso fondate raggiungano un orizzonte ontologico adeguato alla loro interpretazione. Ciò nonostante anche l'esperienza ordinaria della coscienza deve cogliere il fenomeno in qualche modo, cioè preontologicamente. Dal che derivano due conseguenze: l’interpretazione quotidiana della coscienza non può, come tale, valere come criterio ultimo dell’« oggettività » dell'analisi ontologica. Questa, d’altra parte, non ha alcun diritto di porsi al di sopra e al di fuori della comprensione quotidiana della coscienza, senza tener conto delle teorie della coscienza antropologiche, psicologiche e teologiche che su di essa si fondano. *Se* l’analisi esistenziale della coscienza ha veramente raggiunto le radici ultime del fenomeno, sarà possibile, muovendo da essa, dar conto delle interpretazioni ordinarie anche per quanto concerne le ragioni per cui esse si lasciano sfuggire il fenomeno e ne provocano il coprimento. Poiché nella nostra ricerca l’analisi della coscienza è condotta soltanto in vista del problema ontologico fondamentale, dovremo limitarci a un breve schizzo dei problemi essenziali cui dà luogo la determinazione dei rapporti fra interpretazione esistenziale della coscienza e interpretazione ordinaria.

Le obiezioni che l’interpretazione ordinaria della coscienza potrebbe opporre alla nostra interpretazione della coscienza come risveglio della Cura all’esser-colpevole, sono quattro: 1) La coscienza ha essenzialmente funzione critica. 2) La coscienza parla sempre di una determinata azione compiuta o voluta. 3) La « voce » non è esperita in un riferimento così netto

all’essere dell’Esserci. 4) L’interpretazione non tiene alcun conto delle forme fondamentali del fenomeno, cioè della coscienza « cattiva » e della « buona », della « rimproverante » e della « ammonente ».

Incominciamo col discutere l'ultima di queste obiezioni. In ogni interpretazione della coscienza il primato è tenuto dalla coscienza « cattiva », « malvagia ». La coscienza è prima di tutto « cattiva » coscienza. Ciò è desunto dal fatto che tutte le esperienze della coscienza attestano innanzi tutto qualcosa come un esser « colpevole ». Ma nella concezione della « cattiva » coscienza quale spiegazione è data della consapevolezza di esser-cattivo? L’« esperienza vissuta » della coscienza sorge *dopo* un’azione o un’omissione. La voce viene dopo la colpa e si riferisce all’evento già avvenuto col quale l’Esserci si è addossato una colpa. Pertanto se la coscienza è la constatazione dell’« esser-colpevole » non può avere la forma del risvegliare a... Essa si risolve piuttosto nel rimando memorativo a una colpa passata.

Ma il «fatto» che la voce venga dopo, esclude veramente che la chiamata sia in fondo un chiamare-innanzi? Il semplice fatto che la voce sia intesa come un turbamento *successivo* della coscienza, non porta con sé la garanzia della comprensione originaria del fenomeno della coscienza. E se la colpevolezza di fatto fosse semplicemente un’occasione per la chiamata effettiva della coscienza? E se l’interpretazione della coscienza « cattiva » restasse a metà strada? Che le cose stiano proprio così è dimostrato dalla predisponibilità ontologica in cui il fenomeno è collocato da questa interpretazione. La voce è qualcosa che si leva, qualcosa che ha un posto nel corso delle esperienze vissute semplicemente-presenti, qualcosa che fa seguito all’esperienza vissuta dell’azione. Ma né la chiamata né l’azione compiuta né la colpa di cui ci si macchia sono eventi del genere della semplice-presenza, cioè semplici accadimenti. La chiamata ha il modo di essere della Cura. In essa l’Esserci « è » avanti-a-sé e lo è in modo tale da essere ritornante-indietro sul suo esser-gettato. Soltanto una concezione superficiale dell’Esserci come continuità ordinata di una serie di esperienze vissute rende possibile l’interpretazione della voce come qualcosa che viene dopo, come qualcosa di tardo e quindi di ne-

cessariamente retrospettivo. La voce chiama, sì, indietro, ma più indietro ancora dell'azione compiuta, verso il gettato esser-colpevole che « precede » ogni colpevolezza. Il chiamar-indietro chiama anche e nel contempo innanzi, risvegliando all'esser-colpevole come a qualcosa da cogliersi nella singolarità dell'esistenza, sicché l'esser-colpevole esistentivo autentico « segue » la chiamata anziché precederla. La cattiva coscienza è così poco semplicemente rimproverante e rinviante al passato, che è ponendo innanzi che essa chiama indietro nell'esser-gettato. *L'ordine di successione delle esperienze vissute non ci dà la struttura fenomenica dell'esistere.*

Se già la struttura della coscienza « cattiva » fallisce il fenomeno originario, a maggior ragione ciò accadrà per la coscienza « buona », sia che la si assuma come una forma di coscienza a sé stante oppure come una forma derivante dalla « cattiva ». Allo stesso modo che la coscienza « cattiva », « malvagia », dovrebbe far conoscere un « esser cattivo », così la coscienza « buona», «netta», dovrebbe far conoscere un «esser buono» dell'Esserci. È facile vedere che la coscienza, già concepita come un'« emanazione della potenza divina», diviene ora la serva del fariseismo. Essa dovrebbe condurre l'uomo a dire : « Io sono buono ». Ma chi mai potrà dire questo? Nessuno lo potrà e meno di tutti il buono. Queste conseguenze assurde dell'idea della coscienza buona dimostrano una sola cosa, ossia che la coscienza richiama sempre a un esser-colpevole.

Per sfuggire a queste conseguenze, si è interpretata la coscienza « buona » come privazione della « cattiva » e la si è determinata come « esperienza vissuta della mancanza di coscienza cattiva ».[8] Essa sarebbe quindi l'esperienza della non chiamata, del non aver nulla da rimproverarsi.: Ma questa « mancanza » come viene *esperita?* La sua presunta sperimentazione non è l'esperienza di una chiamata, ma la consapevolezza che un'azione imputata all'Esserci non ha avuto luogo e che esso, *perciò,* è incolpevole. Ma la sicurezza di non aver fatto qualcosa *non ha in generale* il carattere di un fenomeno della coscienza. Al contrario questa sicurezza sta piuttosto a indicare un oblio della coscienza, cioè un porsi fuori della possibilità di poter esser richiamati. La « certezza » in

questione porta con sé il tranquillizzante dissolvimento del voler-aver-coscienza, cioè l'incomprensione dell’esser-colpevole più proprio e costante. La coscienza « buona » non è né una forma a sé stante né una forma altrove fondata di coscienza, ma non è, in generale, un fenomeno della coscienza.

Poiché il discorrere di una coscienza « buona » si fonda nell’esperienza della coscienza dell’Esserci quotidiano, esso prova soltanto che, anche quando si parla di coscienza « cattiva », non si coglie la sostanza del fenomeno. Infatti Videa della coscienza « cattiva » riposa su quella della coscienza « buona ». L’interpretazione quotidiana si muove nella dimensione del calcolo prendente cura e del computo di « colpa » e di « non colpa ». È in questo orizzonte che si «vive l’esperienza » della voce della coscienza.

Il chiarimento dell’origine delle idee di coscienza « cattiva » e di coscienza « buona » getta luce anche sulla distinzione fra coscienza ponente innanzi ammonendo e coscienza rimandante-indietro rimproverando. L’idea d’una coscienza ammonente sembra condurre molto vicino al fenomeno del risvegliare a... I due fenomeni hanno infatti in comune il porre-innanzi. Ma in realtà questa corrispondenza è solo apparente. La sperimentazione di una coscienza ammonente intende la voce come concernente l’azióne voluta, nei confronti della quale vuol mettere in guardia. L’ammonimento, in quanto interdizione del voluto, è però possibile solo perché la chiamata « ammonitrice » mira al poter-essere dell’Esserci, cioè all’autocomprensione dell’esser-colpevole, contro cui soltanto può infrangersi il «voluto». La coscienza ammonente non [9] ha la funzione di regolare di volta in volta l’immunità da colpevolezze. L’esperienza della coscienza « ammonitrice » riesce a comprendere la funzione chiamante della coscienza solo nei limiti della comprensione comune del Si da cui essa trae origine.

La terza osservazione richiama al fatto che l’esperienza quotidiana della coscienza *non conosce* qualcosa come un risveglio all’esser-colpevole. Ciò non può non esser concesso. Ma l'esperienza quotidiana della coscienza porta forse con sé la garanzia di udire il contenuto della chiamata in tutta la sua portata possibile? Possiamo affermare che le teorie della coscienza fondate sull’esperienza ordinaria della coscien-

za si sono assicurate di avere raggiunto l'orizzonte ontologico adeguato all'analisi del fenomeno? O non documentano piuttosto un modo di essere originario dell'Esserci, la deiezione, in cui innanzi tutto e per lo più, l'Esserci, si comprende onticamente a partire dall'orizzonte del prendersi cura, assumendo ontologicamente l'essere nel senso della semplice-presenza? Ma da ciò scaturisce un duplice coprimento del fenomeno. La teoria non vede che una serie, per lo più del tutto intedeterminata nel suo modo di essere, di esperienze vissute o di « processi psichici » e l'esperienza ravvisa nella coscienza un giudice o un consigliere con cui si tratta e si disputa.

Non è a caso che Kant impostò la sua interpretazione della coscienza sull'idea del « tribunale della coscienza »; vi fu spinto dall'idea di *legge* morale, benché il suo concetto di moralità sia ben lontano da ogni forma di utilitarismo e di eudemonismo. Anche la teoria dei valori (non conta se materiale o formale) porta con sé il tacito presupposto ontologico di una « metafisica dei costumi », cioè di un'ontologia dell'Esserci e dell'esistenza. L'Esserci vi è assunto come un'ente di cui bisogna prendersi cura, e precisamente nella forma della « realizzazione di valori » o della ottemperanza a norme.

Il richiamo a ciò che l'esperienza quotidiana della coscienza conosce come unica istanza per l'interpretazione della coscienza potrà vantare titolo di legittimità solo se sarà data la prova che in questa esperienza la coscienza può rendersi accessibile nella sua autenticità.

Con ciò viene meno anche l'obiezione, secondo cui l'interpretazione esistenziale ha dimenticato che la chiamata della coscienza si riferisce sempre a una determinata azione voluta o « compiuta ». Che la coscienza sia comunemente esperita in questa tendenza a chiamare, non può, di nuovo, esser negato. Ciò che resta però da stabilire è se questa esperienza della chiamata permette che la chiamata si « faccia sentire » completamente. L'interpretazione fondata nella comprensione comune ha un bel presumere di attenersi ai « dati di fatto »; in realtà essa non fa che restringere, a causa della sua natura di comprensiva comune, la portata di apertura della chiamata. Quanto poco la « buona » coscienza si lascia porre al ser-

vizio del « fariseismo », altrettanto poco la « cattiva » coscienza si lascia degradare a denuncia di colpevolezze semplicemente-presenti o a interdizione di possibili. Allo stesso modo che l'Esserci diverrebbe una specie di « abile amministratore », preoccupato di computare esattamente le proprie colpe, così il se-Stesso si risolverebbe in uno spettatore disinteressato « accanto » al fluire delle sue esperienze vissute.

Se la chiamata non porta con sé alcun riferimento primario a una colpa effettivamente « presente » o a un'azione colpevole effettivamente voluta, e se, di conseguenza, la coscienza « rimproverante » e la coscienza « ammonente » non esercitano alcuna funzione originaria, franerà il terreno anche sotto i piedi della prima obiezione, secondo cui l'interpretazione esistenziale avrebbe disconosciuto la funzione « essenzialmente » *critica* della coscienza. Anche questa obiezione trae origine da una visione del fenomeno entro certi limiti esatta. È certo, infatti, che nel corso della chiamata non compare nulla che la voce abbia « positivamente » raccomandato o imposto. Ma come va intesa questa evidente mancanza di positività della coscienza? È forse lecito inferirne il carattere « negativo » della coscienza?

Si dichiara essente ogni contenuto « positivo » di ciò-che-la-coscienza-dice perché *ci si muove nell'attesa dell'utilizzazione di possibilità dell'« agire », via via disponibili e computabili.* Questa aspettazione presuppone l'orizzonte del prendersi cura, che subordina l'esistere dell'Esserci all'idea di una condotta d'affari regolabile. Siffatte aspettazioni, che sono implicite anche nell'idea di un'etica *materiale* dei valori contrapposta all'etica « soltanto » formale, sono deluse dalla coscienza. La coscienza, nella sua chiamata, non dà ingiunzioni « pratiche » di alcun genere, *unicamente perché* essa desta l'Esserci all'esistenza, al suo poter-essere-se-Stesso più proprio. Se fornisse le massime attese su cui fondare la possibilità di calcoli precisi, la coscienza sottrarrebbe all'esistenza niente meno che la *possibilità di agire.* Ma se la coscienza non può essere « positiva » in questo senso, non può neppure svolgere una funzione « soltanto negativa » nel medesimo senso. La chiamata non apre nulla che possa essere positivo o negativo in quanto *oggetto del prendersi cura*, perché concerne un'essere ontolo-

gicamente del tutto diverso, *l'esistenza*. Sul piano esistenziale, la chiamata, rettamente intesa, offre ciò che vi è di « più positivo », cioè la possibilità più propria che l'Esserci possa prospettarsi, perché essa è il richiamo che chiama-innanzi all'effettivo poter-esser se-Stesso. Udire autenticamente la chiamata significa portarsi nell'agire effettivo. L'interpretazione esatta ed esauriente di ciò che nella chiamata è detto, potrà essere raggiunta soltanto mediante Fanalisi della struttura esistenziale che sta alla base della comprensione della chiamata *udente in modo autentico.*

Ma prima di tutto dovevamo far vedere che i fenomeni che ci sono familiari soltanto nel quadro dell'interpretazione ordinaria della coscienza, quando siano compresi in modo ontologicamente adeguato, rimandano al senso originario della chiamata della coscienza. Poiché l'interpretazione ordinaria nasce sul terreno dell'autointerpretazione deiettiva dell'Esserci, e poiché la deiezione, da parte sua, fa parte della Cura, l'interpretazione ordinaria *non è qualcosa di casuale, nonostante la sua ovvietà.*

La critica ontologica dell'interpretazione ordinaria della coscienza mette capo alla negazione dell'originarietà *esistenziale* dell'esperienza quotidiana della coscienza; essa verrebbe però fraintesa se le si attribuisse il proposito di formulare giudizi sulle « qualità morali » *esistentive* dell'Esserci che in essa si mantiene. Quanto poco resistenza è necessariamente e direttamente pregiudicata da una comprensione della coscienza ontologicamente insufficiente, altrettanto poco la comprensione esistentiva della chiamata risulta garantita da un'interpretazione esistenziale adeguata della coscienza. La serietà è possibile nell'esperienza ordinaria della coscienza non meno di quanto lo sia la mancanza di serietà nella comprensione originaria della coscienza. Tuttavia l'interpretazione esistenziale originaria apre anche la *possibilità* di una comprensione esistentiva originaria purché la comprensione concettuale ontologica non si lasci separare dall'esperienza ontica.

§ 60 LA STRUTTURA ESISTENZIALE DEL POTER-ESSERE AUTENTICO ATTESTATO DALLA COSCIENZA

L'interpretazione esistenziale della coscienza deve reperire un'attestazione, *insita* nell'Esserci stesso, del suo poter-essere più proprio. La maniera in cui la coscienza attesta non ha il carattere di una informazione indifferente, ma è un risveglio che pone innanzi all'assunzione dell'esser-colpevole. Ciò che risulta così attestato è « afferrato » dall'udire che comprende genuinamente la chiamata nel senso intenzionale che essa porta con sé. Solo la comprensione della chiamata, in quanto modo di *essere* dell'Esserci stesso, può offrire il contenuto fenomenico di ciò che la chiamata della coscienza attesta. Abbiamo caratterizzato la comprensione autentica della chiamata come voler-aver-coscienza. Questo lasciar-agire-in-noi da se stesso il se-Stesso autentico nel suo esser-colpevole, esprime fenomenicamente il poter-essere autentico attestato nell'Esserci stesso. È venuto il momento di mostrarne la struttura esistenziale. Solo a questa condizione possiamo penetrare in quella costituzione fondamentale, aperta nell'Esserci stesso, che è *l'autenticità* della sua esistenza.

Il voler-aver-coscienza, in quanto autocomprensione del poter-essere più proprio, è una modalità dell'*apertura* dell'Esserci. Questa, oltre che dalla comprensione, è costituita dalla situazione emotiva e dal discorso. Comprensione esistentiva significa progettarsi nella possibilità effettiva più propria del poter-essere-nel-mondo. Ma un poter-essere è compreso soltanto esistendo in questa possibilità.

Quale tonalità emotiva corrisponderà a questa comprensione? La comprensione della chiamata apre l'Esserci, sempre di qualcuno, allo spaesamento e all'isolamento. Lo spaesamento, con-scoperto nella comprensione, è aperto genuinamente dalla situazione emotiva che è propria di esso, l'angoscia. Il fatto dell'angoscia *di coscienza* è una riprova fenomenica della fondatezza della nostra asserzione che, nella comprensione della chiamata, l'Esserci è posto innanzi al proprio spaesamento. Il voler-aver-coscienza diviene così un esser-pronto all'angoscia.

Il terzo momento essenziale dell'apertura è il *discorso.* Alla chiamata, come discorso originario dell'Esserci, non corrisponde una risposta e meno che mai nel senso di una polemica su ciò che la coscienza dice. La comprensione della chiamata non ammette replica; non però perché la chiamata proviene da una « potenza oscura » e violenta, ma perché la comprensione si appropria del contenuto della chiamata in modo perfetto. La chiamata pone-innanzi al costante esser-colpevole e come tale va a riprendere il se-Stesso dalle chiacchiere chiassose della comprensione comune del Si. Pertanto la modalità di articolazione del discorso proprio del voler-aver-coscienza è il *silenzio.* Il tacere ci è apparso come una possibilità essenziale del discorso.[10] Chi vuol far capire tacendo, deve

« avere qualcosa da dire ». Nel richiamo l'Esserci fa capire a se stesso il suo poter-essere più proprio. Tale chiamare è un tacere. Il discorso della coscienza non è mai comunicazione pronunciata. La coscienza chiama soltanto tacendo; la chiamata proviene dall'isolamento e chiama indietro l'Esserci, richiamandolo al segreto silenzio del suo essere. Il voler-aver-coscienza non può comprendere a fondo questo discorso che tace se non nel silenzio. Ma il silenzio fa ammutolire le chiacchiere del Si.

Il discorso silenzioso della coscienza è preso a pretesto dall'interpretazione comune della coscienza, che si « attiene rigorosamente ai fatti », per affermare che la coscienza è qualcosa di non constatabile, di inesistente. Il fatto che, stando a sentire e comprendendo solo chiacchiere, non *si* possa « constatare » alcuna chiamata, è mistificato nella « constatazione » che la coscienza è « muta » e non rivela nulla di reale. Con un'interpretazione di questo genere, il Si non fa altro che nascondere la propria « sordità » di coscienza e la corta portata della sua capacità di «udire».

L'apertura dell'Esserci implicita nel voler-aver-coscienza è quindi costituita dalla situazione emotiva dell'angoscia, dalla comprensione come autoprogettarsi nell'esser-colpevole più proprio, e dal discorso come silenzio. L'apertura autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione.*

La decisione è una modalità particolare di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura è stata già interpretata esistenzialmente come *verità originaria.*[11] La verità non è originariamente una qualità del « giudizio », né, in generale, il carattere di un determinato comportamento, ma è un costitutivo essenziale dell'essere-nel-mondo come tale. La verità dev'esser concepita come un esistenziale fondamentale. La chiarificazione ontologica dell'affermazione : « l'Esserci è nella verità » ha mostrato l'apertura originaria di questo ente come *verità dell'esistenza* e ha rimandato, per la sua delucidazione, all'analisi dell'autenticità dell'Esserci.[12]

Con la decisione è stata ormai raggiunta la verità dell'Esserci più originaria, perché *autentica.* L'apertura del Ci apre cooriginariamente l'essere-nel-mondo nella sua totalità: e cioè il mondo, l'in-essere e quel se-Stesso che, in quanto « *io sono* », questo ente è. Con l'apertura del mondo è già sempre scoperto l'ente intramondano. Lo scoprimento dell'utilizzabile e della semplice-presenza si fonda nell'apertura del mondo,[13] perché il disvelamento delle singole totalità di appagatività dell'utilizzabile richiede una precomprensione della significatività. Comprendendo la significatività, l'Esserci prendente-cura si rimanda, attraverso la visione ambientale preveggente, all'utilizzabile che incontra. La comprensione della significatività, in quanto apertura del mondo di fatto, si fonda, di nuovo, nella comprensione dell'« in-vista-di... » al quale si riconduce ogni scoprimento della totalità di appagatività. L'in-vista-di trovar ricovero, di sostentarsi e di scampare costituiscono altrettante immediate e costanti possibilità dell'Esserci, nelle quali questo ente, a cui ne va sempre del suo essere, si è già sempre progettato. Gettato nel suo « Ci », l'Esserci è già sempre assegnato effettivamente a un determinato (cioè al suo) « mondo ». Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si in conseguenza della *perdizione* nel dominio del prendersi cura. La perdizione può essere investita dal richiamo dell'Esserci sempre-di-qualcuno e il richiamo può esser compreso nel modo della decisione. Ma questa apertura *autentica* modifica cooriginariamente la scoperta del « mondo » in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Ciò non significa che il « mondo » utilizzabile debba mutare quanto al suo

« contenuto » e che la cerchia degli altri subisca alterazioni, ma semplicemente che l'essere-per l’utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri, vengono determinati a partire dal più proprio poter-esser se-Stesso dell’Esserci.

La decisione, in quanto *poter-esser se-Stesso autentico*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che l'*essere-nel-mondo autentico?'* La decisione porta invece il se-Stesso nell’esser-presso l’utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri.

In virtù dell'« in-vista-di-cui » costitutivo del poter-essere scelto in proprio, l'Esserci che ha deciso diviene libero per il proprio mondo. La decisione risoluta pone l'Esserci nella possibilità di lasciar « essere » gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere in quell’aver cura che li immedesima nel loro esser-liberi per la propria Cura. L’Esserci che ha deciso può divenire la « coscienza » degli altri. Dall'esser se-Stesso autentico nella decisione, scaturisce l'essere-assieme autentico; non quindi dall’equivoco e geloso accordo o dall’affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese.

La decisione, per la sua stessa natura ontologica, è sempre propria di un singolo Esserci nella sua effettività. L'essenza di questo ente è la sua esistenza. La decisione « esiste » solo come decidersi comprendente e autoprogettantesi. Ma rispetto a che l'Esserci si apre nella decisione? A che deve decidersi? La risposta può essere data *solo* dal decidersi stesso. Si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l’assunzione passiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive.* Alla decisione *appartiene* necessariamente l'*indeterminazione* che caratterizza ogni poter-essere dell’Esserci effettivamente-gettato. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. Ma *l'indeterminazione esistentiva* della decisione determinantesi nel decidersi, ha tuttavia la sua *determinatezza esistenziale.*

L’« a-che » della decisione si trova delineato ontologicamente nell’esistenzialità dell’Esserci in generale

in quanto poter-essere che ha cura e prende cura. Ma, in quanto Cura, l'Esserci è determinato dall'effettività e dalla deiezione. Aperto nel suo « Ci », esso si mantiene cooriginariamente nella verità e nella non-verità.[14] Ciò vale « propriamente » per la decisione in quanto verità autentica. Essa si appropria autenticamente la non-verità. L'Esserci è ora già, e fra poco forse di nuovo, nell'indecisione. Questo termine esprime soltanto il fenomeno che fu interpretato come abbandono allo stato interpretativo predominante del Si. L'Esserci, in quanto Si-stesso, è « vissuto » negli equivoci della comprensione ordinaria della pubblicità in cui nessuno decide e che, tuttavia, ha già sempre « deciso ». Decisione significa lasciarsi-risvegliare dalla perdizione nel Si. Ciò nonostante l'indecisione del Si resta dominante ma non può più oppugnare l'esistenza decisa. L'indecisione, .quale controconcetto della decisione esistenzialmente compresa, non equivale a uno stato ontico-psichico caratterizzato da inibizioni. Anche il decidersi resta sempre rinviato al Si e al suo mondo. Comprendere ciò, fa cooriginariamente parte di ciò che il decidersi apre, perché è la decisione che conferisce all'Esserci la trasparenza autentica. Nella decisione ne va per l'Esserci del suo poter-essere più proprio, il quale, in quanto gettato, può progettarsi soltanto in possibilità determinate ed effettive. Il decidersi non si sottrae alla « realtà », ma scopre per la prima volta il possibile effettivo in modo tale da afferrarlo così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si. La determinazione esistenziale dell'Esserci che ha sempre deciso nel possibile, abbraccia i momenti costitutivi di quel fenomeno esistenziale (finora non esaminato) che chiamiamo *situazione*.

Il termine situazione (« stato », « essere in un certo stato ») importa anche un significato spaziale. Non è nostra intenzione eliminare questo significato dal concetto esistenziale. Esso è già implicito nel « Ci » dell'Esserci. L'esser-nel-mondo ha una sua propria spazialità, caratterizzata dai fenomeni del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo. L'Esserci « ordina nello spazio » in quanto esiste effettivamente.[15] Ma la spazialità propria dell'Esserci, sul fondamento della quale 1'esistenza determina sempre il proprio « luogo », si fonda nella costituzione dell'essere-nel-mondo. Il costitutivo primario di questa co-

stituzione è l’apertura. Come la spazialità del Ci si fonda nell'apertura, così la situazione ha i suoi fondamenti nella decisione. La situazione è il Ci già sempre aperto nella decisione, quel Ci, essendo il quale, l’ente che esiste è qui. La situazione non è un’intelaiatura semplicemente-presente in cui l’Esserci si trova o in cui si installa. La situazione è del tutto estranea a ogni miscuglio di circostanze e di accidenti; essa *è* ciò che è, solo in virtù della decisione e in essa. All’Esserci che ha deciso per quel Ci che il se-Stesso ha da essere esistendo, si apre il carattere di appagatività proprio delle circostanze nella loro concreta effettività. Solo alla decisione possono *accadere*, nel mondo ambiente e nel mondo pubblico, quelli che chiamiamo « accidenti ».

Al Si, viceversa, la situazione è radicalmente chiusa. Esso conosce soltanto « *le situazioni generali* », si perde nelle « *opportunità* » più prossime e affronta l’Esserci a partire dal computo degli « accidenti » che, equivocando, considera e spaccia come opera sua.

La decisione porta l’essere del Ci nell’esistenza della sua situazione. Ma la decisione comprende la struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza, del voler-aver-coscienza, che, da parte sua, costituisce la comprensione adeguata del richiamo. Si fa così del tutto chiaro che la chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere, non prospetta un vuoto ideale esistenziale, ma *chiama dentro la situazione.* Questa positività esistenziale della chiamata della coscienza rettamente compresa, fa anche vedere che la restrizione della portata della chiamata nell’ambito di colpevolezze presenti o future, disconosce il carattere di apertura della coscienza e non ne fa comprendere la voce che apparentemente. L'interpretazione esistenziale della comprensione del richiamo in quanto decisione, mostra la coscienza come quel modo di essere, rientrante nel fondamento dell’Esserci, in virtù del quale l’Esserci rende possibile a se stesso là sua esistenza effettiva, attestando il poter-essere più proprio.

Il fenomeno che abbiamo analizzato sotto il nome di decisione non può esser paragonato a qualcosa come un *habitus* vuoto o una « velleità » indeterminata. La decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa. In quanto deciso, l’Esserci *agisce* già. Noi evi-

tiamo deliberatamente il termine « agire ». Infatti esso dovrebbe nuovamente essere inteso in modo cosi largo da comprendere tanto Fattività quanto la passività della resistenza; inoltre esso favorisce l'incomprensione ontologica dell'Esserci, come se la decisione fosse un comportamento particolare della facoltà pratica, contrapposta a quella teoretica. Ma la Cura, in quanto aver cura prendente cura, racchiude l'essere dell'Esserci in modo così originario e globale che essa, in quanto totalità, dev'essere presupposta in ogni ripartizione dei comportamenti in pratici e teorici, e non può essere intesa come il risultato della sintesi di questa facoltà mediante una dialettica necessariamente priva di fondamento perché esistenzialmente senza basi. *La decisione è nient'altro che ciò di cui la Cura ha cura, e, in quanto Cura, è l'autenticità possibile della Cura stessa.*

L'esposizione delle singole possibilità esistentive nei loro tratti distintivi e nella loro connessione, nonché l'interpretazione delle loro strutture esistenziali, rientra nei compiti tematici dell'antropologia esistenziale.[16] Nel quadro del compito ontologico fondamentale della presente indagine, deve bastare la semplice delimitazione esistenziale del poter-essere autentico che l'Esserci attesta da se stesso e per se stesso nella coscienza.

Con l'analisi della decisione come autoprogettarsi tacito e angoscioso nell'esser-colpevole più proprio, la ricerca si è posta in grado di muovere verso la determinazione del senso ontologico del poter-essere-un-tutto *autentico* da parte dell'Esserci cui essa tendeva. L'autenticità dell'Esserci, ora, non è né un'espressione vuota né un'idea fittizia. Tuttavia l'essere-per-la-morte autentico, esistenzialmente dedotto, resta pur sempre, in quanto poter-essere autentico, un progetto puramente esistenziale, mancante dell'attestazione dell'esserci. Solo dopo il reperimento di questa attestazione la ricerca avrà soddisfatto l'esigenza, richiesta dalla sua problematica, di un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, garantito e chiarito esistenzialmente. Soltanto dopo che questo ente sia divenuto fenomenicamente accessibile nella sua autenticità e nella sua totalità, la questione del senso dell'essere di *questo* ente, alla cui esistenza appartiene in generale la comprensione dell'essere, avrà raggiunto una base fondata.

CAPITOLO TERZO

IL POTER-ESSERE-UN-TUTTO AUTENTICO DA PARTE DELL'ESSERCI E LA TEMPORALITÀ COME SENSO ONTOLOGICO DELLA CURA

§ 61 SCHIZZO DEL PASSAGGIO METODOLOGICO DALLA DETERMINAZIONE DEL POTER-ESSERE-UN-TUTTO AUTENTICO DA PARTE DELL'ESSERCI ALLA OSTENSIONE FENOMENICA DELLA TEMPORALITÀ

« Abbiamo progettato esistenzialmente un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. L'analisi del fenomeno ha chiarito l'essere-per-la-morte autentico come *anticipazione*.[1] Il poter-essere autentico dell'Esserci, considerato nella sua attestazione esistentiva e adeguatamente interpretato esistenzialmente, si rivelò come *decisione*. Come debbono essere riuniti i due fenomeni? Il progetto ontologico del poter-essere-un-tutto autentico non ci condusse forse in una dimensione dell'Esserci ben lontana dal fenomeno della decisione? Che cosa può avere in comune la morte con « la situazione concreta » dell'agire? Il tentativo di connettere anticipazione e decisione non porta forse a una costruzione infondata e del tutto anti-fenomenologica, che non potrà mai rivendicare il carattere di progetto ontologico fenomenicamente fondato?

Una riunione estrinseca dei due fenomeni si esclude da se stessa. Non rimane altra possibilità metodologica che muovere dal fenomeno della decisione, quale venne attestato nella sua possibilità esistentiva, per chiederci: *la decisione, nella tendenza esistentiva più propria del suo essere, non rimanda alla decisione*

anticipatrice come alla sua possibilità più propria e autentica? E se la decisione, conformemente al suo senso stesso, si portasse nella sua autenticità solo quando, anziché progettarsi nelle possibilità occasionali o più prossime, si progetta nella sua possibilità estrema, precedente ogni poter-essere effettivo dell'Esserci e tale da pervadere, più o meno riconosciuta, ogni poter-essere dell'Esserci effettivamente compreso? E se la decisione, in quanto verità *autentica* dell'Esserci, raggiungesse la *certezza autentica che le è propria* soltanto nell'anticipazione della morte? E se solo nell'*anticipazione* della morte fosse compresa autenticamente, cioè *assunta* esistentivamente, la « *anticipatorietà* » effettiva del decidere?

Fin che l'interpretazione esistenziale non dimenticherà che l'ente che sta tematicamente innanzi ad essa ha il modo di essere dell'*Esserci* e che, di conseguenza, non è costruibile come un composto di semplici-presenze, i suoi passi innanzi saranno guidati esclusivamente dall'idea di *esistenza*. Nel caso del problema della connessione possibile di anticipazione e decisione si richiede che questi fenomeni esistenziali siano progettati nelle loro specifiche possibilità esistentive e che queste siano pensate « sino in fondo » in modo esistenziale. In questo caso l'analisi della decisione anticipatrice come unico possibile autentico poter-essere-un-tutto esistentivo, perde il carattere di costruzione arbitraria, per divenire un'interpretazione in cui l'Esserci è reso libero *per* la più estrema possibilità dell'esistenza.

A questo punto l'interpretazione esistenziale rivela anche le sue caratteristiche metodologiche più proprie. Eccezion fatta delle osservazioni resesi occasionalmente necessarie, abbiamo finora evitato ogni discussione metodologica esplicita. Era necessario «dare la precedenza » ai fenomeni. Ma *prima* della determinazione del senso dell'essere dell'Esserci, quale risulta dalla sua struttura fenomenica, la ricerca ha bisogno di un momento di sosta, non per « riposare » ma per infondere all'indagine uno stimolo più acuto.

La purezza di un metodo si fonda in una pre-visione adeguata della costituzione fondamentale dell'« oggetto» da aprire, cioè della regione dell'oggetto. Una sicura consapevolezza metodologica, ben diversa dalle vuote discussioni della tecnica, comincia col delineare

il modo di essere dell'ente tematico. La chiarificazione delle possibilità metodologiche, delle esigenze e dei limiti dell'analitica esistenziale in generale, assicura la necessaria trasparenza al suo passo decisivo, cioè allo svelamento del senso dell'essere della Cura. *L'interpretazione del senso ontologico della Cura deve compiersi sul fondamento della piena e costante consapevolezza fenomenologica della costituzione esistenziale dell'Esserci finora posta in luce.*

L'Esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice-presenza e dalla realtà. La sua « consistenza » non si fonda nella sostanzialità della sostanza, ma nella « *sussistenza per sé* » del se-Stesso concretamente esistente, il cui essere è stato definito come Cura. Il fenomeno del *se-Stesso*, racchiuso nella Cura, richiede una definizione originaria e autenticamente esistenziale nei confronti del Si-stesso inautentico, il cui esame ha già avuto luogo in via preparatoria. A ciò si accompagna la determinazione delle questioni ontologiche possibili che si ricollegano, in linea generale, al « se-Stesso », per il fatto che esso non è né sostanza né soggetto.

Il fenomeno della Cura è cosi chiarito sufficientemente; ora porremo il problema del suo senso ontologico. La determinazione di questo senso si risolve nella messa in chiaro della temporalità. Questa chiarificazione non ci porta in un dominio estraneo e separato rispetto all'Esserci, perché essa concerne l'intera struttura fenomenica della costituzione esistenziale fondamentale dell'Esserci, quanto ai fondamenti ultimi della sua comprensibilità ontologica. *La temporalità è esperita in modo fenomenicamente originàrio nell'autentico essere-un-tutto da parte dell'Esserci, cioè nel fenomeno della decisione anticipatrice.* Se è qui che la temporalità si annuncia originariamente, è presumibile che la temporalità della decisione' anticipatrice ne costituisca un modo privilegiato. La temporalità può *temporalizzarsi* secondo diverse possibilità e in diversi modi. Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità, si fondano ontologicamente in temporalizzazioni possibili della temporalità.

Se già la semplice caratterizzazione ontologica dell'essere dell'Esserci risulta sviata quando prevale la

comprensione deiettiva che intende l'essere come semplice-presenza, a maggior ragione, in tal caso, ne risulterà sviata la determinazione dei fondamenti originari di questo essere. Perciò non desterà meraviglia se a prima vista la temporalità non corrisponde a ciò che la comprensione ordinaria intende come « tempo ». Il concetto di tempo nell'esperienza ordinaria del tempo e la problematica che ne deriva non possono essere assunti immediatamente come criteri per giudicare l'accettabilità o no di una determinata interpretazione del tempo. È necessario, invece, che la ricerca venga *preliminarmente* in chiaro del fenomeno originario della temporalità, per poter desumere *da esso* la necessità e l'origine della comprensione ordinaria del tempo e, quindi, la ragione del suo predominio.

La sicurezza dell'originarietà del fenomeno della temporalità è raggiunta dimostrando che tutte le strutture fondamentali dell'Esserci finora analizzate risultano fondamentalmente « temporali » quanto alla possibilità della loro totalità, della loro unità e del loro sviluppo, e che costituiscono altrettanti modi della temporalizzazione della temporalità. La delucidazione della temporalità impone dunque all'analitica esistenziale il compito di *ripetere* l'analisi dell'Esserci già compiuta, al fine di procedere a un'interpretazione delle strutture essenziali dell'Esserci nei termini della temporalità propria di ognuna di esse. È quindi la temporalità stessa a fornire le linee fondamentali delle analisi richieste. Il capitolo si suddivide perciò come segue: Il poter-essere-un-tutto esistentivo autentico da parte dell'Esserci come decisione anticipatrice (§ 62); il raggiungimento della situazione ermeneutica richiesta dall'interpretazione del senso dell'essere della Cura e il carattere metodologico dell'analitica esistenziale in generale (§ 63); Cura e ipseità (§ 64); la temporalità come senso ontologico della Cura (§ 65); la temporalità dell'Esserci e il compito che ne deriva di una ripetizione originaria dell'analisi esistenziale (§ 66).

§ 62 IL POTER-ESSERE-UN-TUTTO ESISTENTIVO AUTENTICO DA PARTE DELL'ESSERCI COME DECISIONE ANTICIPATRICE

Entro quale misura la decisione, pensata « fino in fondo » quanto alla tendenza costitutiva del suo essere, può condurre all'essere-per-la-morte autentico? Com'è da concepire la connessione fra il voler-aver-coscienza e il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci compreso esistenzialmente? La riunione dei due fenomeni dà luogo a un terzo? O non resterà che la decisione, quale fu attestata nella sua possibilità esistentiva? E in tal caso essa non subirà che una semplice *modificazione esistentiva* ad opera dell'essere-per-la-morte? Ma che cosa significa pensare esistenzialmente « fino in fondo » il fenomeno della decisione?

La decisione fu definita come l'autoprogettarsi angoscioso e tacito nel più proprio esser-colpevole. L'esser-colpevole è proprio dell'essere dell'Esserci e significa: *essere* il nullo fondamento di una nullità. L'esser-« colpevole » proprio dell'essere dell'Esserci non è suscettibile né di diminuzione né di accrescimento. Esso *precede* ogni determinazione di quantità, se questa ha, in generale, un senso. L'Esserci è colpevole quanto alla sua stessa essenza, e non *talvolta* sì e *tal altra no.* Il voler-aver-coscienza si decide per questo esser-colpevole. Il significato profondo della decisione richiede il progettarsi in questo esser-colpevole, che l'Esserci, in quanto tale, *è fin che è.* L'assunzione esistentiva di questa « colpa » nella decisione è realizzata autenticamente solo quando la decisione è divenuta così trasparente nella sua apertura dell'Esserci da comprendere l'esser-colpevole *come costante.* Ma questa comprensione è possibile solo se l'Esserci apre il suo poter-essere « fino in fondo », cioè fino « alla fine ». *L'essere*-alla-fine significa esistenzialmente per l'Esserci: essere-*per*-la-fine. La decisione diviene autenticamente ciò che essa può essere solo in quanto *e ssere-per-la-fine comprendente*, cioè in quanto anticipazione della morte. La decisione non « ha » un legame qualsiasi con l'anticipazione, intesa come qual-

cosa di diverso da essa. *Essa porta con sé l'essere-per-la-morte autentico come la modalità esistentiva possibile della sua autenticità*· È quindi necessario chiarire fenomenicamente questo « legame ».

Decisione significa: lasciarsi chiamare-innanzi al più proprio esser-colpevole. L'esser-*colpevole* rientra nell'essere stesso dell'Esserci, che abbiamo visto esser costituito primariamente da un poter-essere. Che l'Esserci « sia » costantemente colpevole può significare soltanto che esso si mantiene sempre in questo essere, o come esistere autentico o come esistere inautentico. L'esser-colpevole non è la proprietà persistente di una semplice-presenza permanente, ma la *possibilità esistentiva* di esser-colpevole autenticamente. L'esser-« colpevole » *è* sempre proprio di un poter-essere effettivo. In quanto proprio dell'essere dell'Esserci, l'esser-colpevole dev'essere inteso come un poter-esser-colpevole. La decisione si progetta in questo poter-essere, cioè si comprende in esso. Questa comprensione si mantiene quindi in una possibilità originaria dell'Esserci, e *vi si* mantiene *autenticamente* se la decisione è originariamente ciò che essa tende ad essere. L'essere originario dell'Esserci per il suo poter-essere fu chiarito come essere-per-la-morte, cioè per la possibilità dell'Esserci caratteristica e propria. L'anticipazione apre questa possibilità come possibilità. La decisione, *in quanto* decisione *anticipatrice, è* perciò un originario essere-per il poter-essere dell'Esserci più proprio. La decisione comprende il « potere », proprio del poter esser-colpevole, solo se si « qualifica » come essere-per-la-morte.

L'Esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di *essere* il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'*impossibilità* dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'Esserci. La morte non si aggiunge all'Esserci all'atto della sua « fine »; ma è l'Esserci che, in quanto Cura, è il gettato (cioè nullo) « fondamento » della sua morte. La nullità, che domina originariamente l'essere dell'Esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico. L'anticipazione fa emergere chiaramente l'esser-colpevole dal fondamento dell'intero essere dell'Esserci. La Cura porta in

sé cooriginariamente morte e colpa. La decisione anticipatrice, e solo essa, comprende il poter esser colpevole *autenticamente e totalmente*, cioè *originariamente.*[2]

La comprensione della chiamata della coscienza rivela la perdizione nel Si. La decisione riporta l'Esserci nel suo poter-essere se-Stesso più proprio. Nell'essere-per-la-morte, effettivamente compreso, il proprio poter-essere si fa autenticamente e totalmente trasparente come essere-per-la-possibilità *più propria.*

La voce della coscienza, nel suo richiamo, oltrepassa ogni dignità e ogni potere « mondano » dell'Esserci. Inflessibile, essa isola l'Esserci nel suo poter-essere-colpevole, pretendendo che esso lo sia autenticamente. Il fermo rigore dell'isolamento radicale nel poter-essere più proprio apre l'anticipazione per la morte come la possibilità *incondizionata.* La decisione anticipatrice fa sì che il poter-esser-colpevole irrompa totalmente nella coscienza come ciò che vi è di più proprio e incondizionato.

Voler-aver-coscienza significa: esser disponibile per il richiamo a quell'esser-colpevole più proprio che ha già sempre determinato l'Esserci effettivo *anteriormente* alla colpevolezza e *successivamente* alla sua eventuale remissione. Questo esser-colpevole preliminare e costante rivela apertamente la sua preliminarità se questa è inscritta in quella possibilità che per l'Esserci è assolutamente *insuperabile.* Se la decisione, anticipando, ha *incluso* nel suo poter-essere la possibilità della morte, l'esistenza autentica dell'Esserci non può più essere *superata* da nulla.

Col fenomeno della decisione ci troviamo in cospetto della *verità* originaria dell'esistenza. L'Esserci che ha deciso è svelato a se stesso nel suo mutevole poter-essere effettivo, sì da *essere* esso stesso lo svelante e lo svelato. La verità implica un tener-per-vero che sempre le corrisponde. L'appropriazione esplicita di ciò che è aperto o scoperto, è *l'esser*-certo. La verità originaria dell'esistenza richiede un esser-certo cooriginario in quanto mantenimento di sé in ciò che la decisione apre. Questa si *dà* la situazione effettiva particolare e si *porta* in essa. La situazione non può esser calcolata in precedenza e trattata come

una semplice-presenza in attesa di esser conosciuta. Essa si rivela solo in autodecidersi libero, non determinato anteriormente, ma aperto alla determinabilità. *Che significa allora la certezza propria di una tale decisione?* Essa deve mantenersi in ciò che viene aperto nel decidersi. Ciò significa che essa non deve *irrigidirsi* nella situazione, ma deve comprendere che il decidersi, conformemente al senso della sua apertura, dev'esser *mantenuto* libero e *aperto* per la possibilità singola ed effettiva. La certezza del decidersi significa: *mantenersi libero per la* propria *ripresa* possibile e sempre necessaria in linea di fatto. Tale tener-per-vero della decisione (in quanto verità dell'esistenza) non lascia mai ricadere nell'indecisione. Al contrario, questo tener-per-vero, in quanto deciso tenersi libero per la ripresa, è la *decisione autentica per la ri petizione di se stesso.* Con ciò la dispersione nell'indecisione è minata esistentivamente. Il tener-per-vero, proprio della decisione, tende, in conformità al suo senso, a tenersi libero *costantemente*, cioè a tenersi libero per l'*intero* poter-essere dell'Esserci. La certezza costante può esser garantita alla decisione solo se questa si rapporta a una possibilità di cui essa possa *essere* assolutamente certa. Nella sua morte l'Esserci deve « riprendersi » radicalmente. Quando sia costantemente certa di ciò, quando cioè sia *anticipante*, la decisione raggiunge la sua certezza autentica e totale.

Ma l'Esserci è cooriginariamente nella non verità. La decisione anticipatrice gli dà anche la certezza originaria della sua chiusura. Anticipando in quanto deciso, l'Esserci si *mantiene* aperto per la perdizione costante nell'indecisione del Si, perdizione che è possibile sul fondamento del suo essere. L'indecisione è *cooriginariamente certa* quale possibilità costante dell'Esserci. La decisione, trasparente a se stessa, comprende che l'*indeterminazione* del poter-essere si determina sempre e solo nel decidersi per una situazione concreta. Essa sa dell'indeterminazione che pervade l'ente che esiste. Ma questa certezza, se vuol corrispondere alla decisione autentica, deve a sua volta scaturire da un'apertura autentica. *L'indeterminazione* del proprio poter-essere, fattasi certa nel decidere, si manifesta però *totalmente* solo nell'essere-per-la-morte. L'anticipazione porta l'Esserci innanzi a una possibilità

che è costantemente certa e tuttavia sempre indeterminata quanto all'istante in cui la possibilità si muterà in impossibilità. Essa rivela che questo ente è gettato nell'indeterminazione della sua « situazione-limite », decidendosi per la quale l'Esserci raggiunge il suo poter-essere-un-tutto autentico. L'indeterminazione della morte si apre originariamente nell'angoscia. L'angoscia originaria tende a renderci capaci di decisione. Essa rimuove ogni velo sull'abbandono dell'Esserci a se stesso. Il nulla, innanzi a cui l'angoscia porta, svela la nullità che definisce l'Esserci in quel *fondamento* che esso è in quanto esser-gettato nella morte.

L'analisi è andata man mano scoprendo i *momenti della modalizzazione* cui la decisione tende in virtù del suo essere, quali scaturiscono dall'essere-per-la-morte autentico come possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e tuttavia indeterminata. La decisione è autenticamente e totalmente ciò che essa può essere solo come *decisione anticipatrice.*

D'altra parte l'interpretazione della « connessione » tra decisione e anticipazione portò anche alla comprensione esistenziale integrale dell'anticipazione stessa. Finora essa figurava soltanto come progetto ontologico. Ora è apparso chiaro come essa non sia affatto una possibilità immaginaria o imposta all'Esserci dal di fuori, ma il *modo* di un poter-essere esistentivo attestato dall'Esserci stesso e da esso richiesto, se almeno si comprende autenticamente come deciso. L'anticipare non « è » un comportamento campato in aria, ma dev'essere concepito come *la possibilità dell'autenticità della decisione esistentivamente attestata, possibilità nascosta nella decisione e quindi con-attestata in essa.* Il « pensare alla morte » autentico è il voler-aver-coscienza esistentivo fattosi trasparente a se stesso.

Se la decisione, in quanto autentica, tende al modo delimitato dall'anticipazione, e se l'anticipazione rappresenta il poter-essere un tutto autentico da parte dell'Esserci, ne consegue che nella decisione esistentivamente attestata è con-attestato un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. *Il problema del poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci è un problema effettivo-esistentivo. L'Esserci lo risolve in quanto deciso.* Il problema del poter-essere-un-tutto

da parte dell’Esserci ha perso ora il carattere iniziale,[3] quando poté sembrare un problema meramente teoretico e di metodo, imposto all’analitica dell’Esserci dalla tendenza a raggiungere una « datità » completa di tutto l’Esserci. Il problema della totalità dell’Esserci, inizialmente discusso solo in senso ontologico-metodologico. aveva la sua giustificazione, ma soltanto nel senso che il suo fondamento risale a una possibilità ontica dell'Esserci.

La chiarificazione della « connessione » fra anticipazione e decisione nel senso della modalizzazione possibile di questa in base a quella, ci ha condotti alla delucidazione fenomenica del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell’Esserci. Se questo fenomeno costituisce un modo di essere dell’Esserci in cui esso si porta in sé e innanzi a sé, ne deriva necessariamente che il fenomeno non può restare del tutto ignoto, onticamente e ontologicamente, alla comprensione comune propria dell’interpretazione quotidiana del Si. Si cadrebbe in una incomprensione totale, tanto se si volesse respingere questa possibilità esistentiva come « non provata », quanto se si pretendesse darne una « prova » teoretica. Il fenomeno richiede quindi grande cautela se non si vuol cadere in fraintendimenti esiziali.

La decisione anticipatrice non è affatto un espediente per « aver ragione » della morte, ma è una comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di farsi *padrona dell’esistenza* dell’Esserci e di sottrarre recisamente quest’ultima a ogni nascondimento ed evasione. Inoltre il voler-aver-coscienza, determinato come esser-per-la-morte, non implica alcun atteggiamento di distacco o di fuga dal mondo, ma porta l'Esserci, affrancato da ogni illusione, nella decisione dell'« agire ». La decisione anticipatrice non deriva, infine, dalla pretesa « idealistica » di sorvolare l’esistenza e le sue possibilità, ma scaturisce dalla comprensione spassionata delle possibilità fondamentali effettive dell'Esserci. Con la calma angoscia, che pone di fronte al poter-essere isolato, va di pari passo la gioia imperturbabile che questa possibilità porta con sé. In essa l'Esserci si affranca dalle « novità » divertenti che la chiacchiera curiosa si procura prima di tutto in ciò che capita nel mondo. Ma l’analisi di questi feno-

meni va oltre i limiti che derivano alla nostra ricerca dal suo intento ontologico-fondamentale.

A base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza dell'Esserci che abbiamo dato, ci sarà forse una particolare concezione ontica dell'esistenza autentica, un ideale concreto dell'Esserci? Appunto. Questo fatto, non solo non deve né esser negato né ammesso a denti stretti, ma deve esser compreso ed elaborato nella sua *necessità positiva* a partire dall'oggetto tematico della ricerca stessa. La filosofia non deve ripudiare i suoi « presupposti », ma neppure limitarsi ad assumerli. Essa deve rendersene conto e chiarire esplicitamente, assieme a questi presupposti, ciò in virtù di cui essi sussistono. È questo il compito delle riflessioni metodologiche che seguono.

§ 63 IL RAGGIUNGIMENTO DELLA SITUAZIONE ERMENEUTICA RICHIESTA DALL'INTERPRETAZIONE DEL SENSO DELL'ESSERE DELLA CURA E IL CARATTERE METODOLOGICO DELL'ANALITICA ESISTENZIALE IN GENERALE

Con la decisione anticipatrice, l'Esserci è stato reso fenomenicamente visibile quanto alla possibilità della sua autenticità e della sua totalità. La situazione ermeneutica richiesta dall'interpretazione del senso dell'essere della Cura[4] ha raggiunto l'originarietà richiesta. L'Esserci è ora disponibile nella sua originarietà, cioè nel suo poter-essere-un-tutto autentico. La pre-visione orientatrice, l'idea dell'esistenza, ha raggiunto la sua piena determinazione attraverso la delucidazione del suo poter-essere più proprio. Con l'elaborazione concreta della struttura dell'essere dell'Esserci, la difformità ontologica di questo ente rispetto alla semplice-presenza si è fatta cosi limpida che la pre-cognizione concettuale dell'esistenzialità dell'Esserci possiede ora un'articolazione sufficiente per condurre con sicurezza l'elaborazione concettuale degli esistenziali.

La strada finora percorsa dall'analitica esistenziale ha provato la fondatezza della tesi dapprima semplicemente prospettata:[5] *l'ente che noi stessi siamo è ontologicamente il più lontano.* La ragione di ciò sta nella Cura stessa. Il deiettivo esser-presso ciò di cui si prende innanzi tutto cura nel « mondo » guida l'interpretazione quotidiana dell'Esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'Esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di quest'ente. Perciò l'accesso fenomenologicamente originario a questo ente è tutt'altro che immediatamente « evidente », visto che anche l'ontologia segue innanzi tutto le orme dell'interpretazione quotidiana dell'Esserci. La determinazione dell'essere originario dell'Esserci deve essere *strappata* a questo ente, con un procedimento *opposto* alla tendenza ontico-ontologica dell'interpretazione deiettiva.

Non solo l'esibizione delle strutture più elementari dell'essere-nel-mondo, la definizione del concetto del mondo, la chiarificazione del più prossimo e medio Chi di questo ente (il Si-stesso), l'interpretazione del «Ci», ma, in primo luogo, le analisi della Cura, della morte, della coscienza e della colpa comprovano *che* la comprensione comune del poter-essere propria del prendersi cura e la relativa modalità di apertura (cioè di chiudere) si sono insignorite dell'Esserci.

Il *modo di essere* dell'Esserci *esige* quindi un'interpretazione ontologica che si proponga come fine l'accesso alla originarietà della sua manifestazione fenomenica si *da cogliere l'essere di questo ente contro la tendenza al coprimento che gli è propria.* Rispetto alle pretese, ai facili accontentamenti e alle rassicuranti ovvietà dell'interpretazione quotidiana, l'analisi esistenziale assume sempre un carattere di *violenza.* Questo carattere, particolarmente proprio dell'ontologia dell'Esserci, è d'altronde inerente all'interpretazione in generale, visto che il conoscere che la caratterizza ha la struttura del progettare. Ma in tal caso non si richiederanno una *guida* e una *regola* appropriate? Da che mai i progetti ontologici desumeranno la garanzia dell'adeguatezza fenomenica dei loro « reperti »? L'interpretazione ontologica progetta l'ente in questione nell'essere proprio di esso, per portarlo sul piano concettuale in relazione alla sua struttura. Dove sono le indicazioni per la direzione del progetto? Do-

v’è la garanzia che esso investa l'essere? E se l'ente che funge da tema dell’analitica esistenziale fosse tale, *nel* suo stesso modo di essere, da nascondere l’essere che gli è proprio? La risposta a questi problemi deve prima di tutto limitarsi alla chiarificazione, da essi richiesta, dell’analitica dell’Esserci.

L’essere dell’Esserci è tale da autointerpretarsi. Nella scoperta del « mondo », scoperta guidata dal prendersi cura e dalla visione ambientale preveggente, è cooriginariamente coinvolto anche il prendersi cura. L’Esserci si comprende già sempre effettivamente secondo determinate possibilità esistentive, magari in base ai progetti che traggono origine dalla comprensione comune del Si. L’esistenza è sempre con-compresa, esplicitamente o no, adeguatamente o no. Ogni comprensione ontica ha i suoi « presupposti », magari solo *pre*-ontologici, cioè tematicamente e teoreticamente indeterminati. Ogni discussione ontologica esplicita dell’essere dell'Esserci è già preparata dal modo di essere dell'Esserci.

Tuttavia dove troveremo ciò che costituisce l'esistenza « autentica » dell'Esserci? Senza una comprensione esistentiva ogni analisi dell’esistenzialità resta priva di base. L’interpretazione che abbiamo dato dell'autenticità e della totalità dell'Esserci non ha forse alla sua base una comprensione ontica dell'esistenza che, pur essendo possibile, non è obbligatoria per tutti? L’interpretazione esistenziale non deve mai assumersi il compito di formulare giudizi autoritari su possibilità e obblighi esistentivi. Tuttavia, non dovrà forse giustificarsi quanto *alle* possibilità esistentive su cui basa onticamente l’interpretazione ontologica? Se l'essere dell'Esserci è essenzialmente poter-essere ed esser-libero-per le sue possibilità più proprie, e se esso esiste sempre nella libertà per esse o nella non-libertà contro di esse, in che mai consisterà la base dell’interpretazione esistenziale se non nelle *possibilità ontiche* (modalità del poter-essere)? E che mai potrà fare TEsserci se non progettare *queste* possibilità ontiche nella *loro possibilità ontologica?* Ma se TEsserci si interpreta per lo più a partire dalla sua perdizione nel prendersi cura del « mondo », la modalità di apertura adeguata a questo ente non risulterà proprio dalla determinazione delle sue possibilità ontico-esistentive, stabilite in opposizione alla perdizione, e

dall’analisi esistenziale fondata su tali possibilità? *La violenza del progetto non sarà forse richiesta dal disvelamento stesso del contenuto fenomenico autentico dell'Esserci?*

Ammesso che la determinazione « violenta » della possibilità dell’esistenza sia metodologicamente richiesta, potrà sottrarsi all’arbitrio? Se l'analitica prende a sua base, come autentico poter-essere esistentivo quella decisione anticipatrice alla cui possibilità l’Esserci stesso richiama dal fondo della sua esistenza, potremo dire che questa possibilità è meramente *arbitraria?* È stato forse scelto a caso quel modo di essere in base al quale il poter-essere dell’Esserci si rapporta alla sua possibilità più caratteristica, la morte? *L’essere-nel-mondo possiede forse un’istanza del suo poter-essere più alta della sua morte?*

E nel caso che il progetto ontico-ontologico dell’Esserci nel suo poter-essere-un-tutto autentico non sia arbitrario, basterà per ciò stesso a giustificare l’interpretazione esistenziale che di questo fenomeno è stata data? Dove mai l’interpretazione potrà trovare il proprio filo conduttore se non in un’idea dell’esistenza in generale « presupposta » come tale? I passi successivamente compiuti dall'analisi della quotidianità inautentica, da che mai saranno stati regolati se non da un concetto di esistenza presupposta? E quando diciamo che l'Esserci è « deiettivo » e che l’autenticità del suo poter-essere deve essere strappata a questo ente contro la tendenza del suo essere, da quale punto di vista avanziamo un’affermazione di questo genere? Tutto non è già illuminato, benché indistintamente, dalla luce dell’idea di esistenza che abbiamo « presupposta »? Ma con quale diritto? Il progetto iniziale era forse senza guida? Per nulla.

La determinazione formale dell’idea di esistenza trovò la sua guida nella comprensione dell’essere implicita nell’Esserci stesso. Se pur senza trasparenza ontologica, questa comprensione scopre che l’ente che chiamiamo Esserci io stesso lo sono in quanto poter-essere per cui ne va nell’aver da essere questo ente. L’Esserci si comprende come esser-nel-mondo, pur senza una determinatezza ontologica sufficiente. Essendo in tal modo, esso incontra l’ente che ha il

modo di essere dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Per quanto la differenza fra esistenza e realtà sia ancora ben lontana dalla chiarezza ontologica, per quanto l'Esserci intenda innanzi tutto l'esistenza come realtà, esso non è semplicemente-presente, ma ha già sempre *compreso se stesso* in qualche interpretazione mistica o magica. Se così non fosse, non « avrebbe vissuto » nel mito e non avrebbe coltivato la propria magia nel rito e nel culto. L'idea di esistenza da cui siamo partiti è lo schizzo, esistentivamente non obbligatorio, della struttura formale della comprensione dell'Esserci in generale.

Sotto la guida di questa idea, si è proceduto all'analisi preparatoria della quotidianità più prossima, fino a giungere alla definizione concettuale della Cura. Questo fenomeno ha reso possibile una visione più approfondita dell'esistenza e dei rapporti che essa presuppone con l'effettività e la deiezione. La definizione della struttura della Cura ci ha offerto la base per una prima differenziazione ontologica di esistenza e realtà.[6] Da ciò la tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza.[7]

Ma questa idea dell'esistenza, formale ed esistentivamente non obbligatoria, porta già in sé un « contenuto » ontologico determinato benché non chiarito, il quale, non diversamente dall'idea di realtà che si contrappone ad esso, « presuppone » un'idea dell'essere in generale. Soltanto entro *questo* orizzonte può aver luogo la distinzione fra esistenza e realtà. Ambedue significano infatti *essere*.

Ma l'idea dell'essere in generale non raggiunge forse la sua chiarezza ontologica in virtù dell'elaborazione della comprensione dell'essere propria dell'Esserci? Questa però può esser compresa ontologicamente solo sul fondamento di un'interpretazione originaria dell'Esserci, condotta sotto la guida dell'idea di esistenza. Ma con ciò non si fa in fondo chiaro che la nostra interpretazione del problema ontologico fondamentale si muove in un « circolo »?

Difatti abbiamo già mostrato, nel corso dell'analisi della struttura della comprensione in generale, che quanto è deplorato impropriamente come «circolo », appartiene all'essenza e alla struttura della comprensione stessa.[8] Ciò nonostante è opportuno che

l'indagine ritorni ora esplicitamente sull'« argomento del circolo », per esaminarlo alla luce della situazione ermeneutica propria della problematica ontologico-fondamentale. L'« accusa di circolo » mossa all'interpretazione esistenziale dice: prima si « presuppongono » le idee dell'esistenza e dell'essere in generale, « poi » si procede all'interpretazione dell'Esserci al fine di trarne l'idea dell'essere. Ma che significa « presupporre »? Con l'idea dell'esistenza si è forse stabilita una premessa dalla quale, poi, avvalendosi delle regole formali dell'inferenza, si dedurrebbero conseguenze intorno all'essere dell'Esserci? O invece questo pre-porre non ha il carattere del progettare comprendente, cosicché l'interpretazione che elabora questa comprensione *cede finalmente la parola proprio all'ente che dev'essere interpretato, affinché esso, in base a se stesso, decida se, in quanto è questo ente, possiede o no quella costituzione ontologica in conformità alla quale esso fu aperto nel progetto formalmente delineante?* C'è forse un altro modo in cui l'ente può prendere la parola intorno al proprio essere? Nell'analitica esistenziale il « circolo » nella dimostrazione non può mai essere « evitato », proprio perché essa, *in generale*, *non* si muove nelle regole della « logica della coerenza ». Ciò che la comprensione comune tende a eliminare al fine di evitare il « circolo », credendo di attenersi in tal modo al rigore della ricerca scientifica, è nient'altro che la struttura fondamentale della Cura. Originariamente costituito da essa, l'Esserci è già sempre avanti-a-sé. Essendo, esso si è già sempre progettato in determinate possibilità della sua esistenza, e in questi progetti esistentivi ha preontologicamente con-progettato-qualcosa come l'esistenza e l'essere. Tutto ciò non varrà anche per quel progettare essenziale che è proprio *dell'*indagine esistenziale, la quale, *come tutte le indagini*, *è un modo di essere dell'Esserci aprente* e tende a elaborare concettualmente la comprensione dell'essere propria dell'esistenza?

Tuttavia l'« accusa di circolo » proviene essa stessa da un modo di essere dell'Esserci. Alla comprensione comune, tipica dell'immedesimazione nel prendersi cura del Si, rimane estraneo qualcosa del genere del progettare, e tanto più qualcosa del genere del pro-

gettare ontologico, e ciò perché tale comprensione si contrappone ad esso « in linea di principio ». La comprensione comune, sia essa « teoretica » o « pratica », prende cura esclusivamente dell'ente incontrato nella visione ambientale preveggente. Ciò che la caratterizza è la tendenza a esperire l'ente solo « di fatto », per potersi così sottrarre alla comprensione dell'essere. Essa non si rende conto che l'ente può essere sperimentato nella sua « fatticità » solo se l'essere è già compreso, benché non concettualmente. La comprensione comune mistifica la comprensione. Ed è appunto *per questo* che essa spaccia per « violento » ciò che si trova al di là della sua portata comprensiva e il procedere stesso al di là.

Parlare di un « circolo » nella comprensione significa disconoscere: 1) Che la comprensione stessa è un modo fondamentale di essere dell'Esserci. 2) Che questo essere è costituito dalla Cura. Voler negare il circolo, volerlo nascondere o eliminare, equivale a ribadire definitivamente questo disconoscimento. Lo sforzo dev'essere invece diretto a inserirsi originariamente e recisamente in questo « circolo », per garantirsi, sin dall'inizio dell'analisi, un colpo d'occhio preciso sulla circolarità dell'essere dell'Esserci. L'ontologia dell'Esserci non « presuppone » troppo ma *troppo poco* se « muove » da un Io privo di mondo per poi attribuire ad esso un oggetto e un rapporto con questo oggetto ontologicamente infondato. La *visuale è troppo ristretta* se, assunta « la vita » a problema, si tiene conto anche della morte solo *in un secondo tempo* e *casualmente*. L'oggetto tematico risulta *artificiosamente e dogmaticamente amputato* se ci si chiude, « innanzi tutto », in un « soggetto teoretico », per integrarlo poi « dal punto di vista pratico », con l'aggiunta di un'« etica ».

Questo basti a titolo di chiarimento del senso esistenziale della situazione ermeneutica dell'analitica originaria dell'Esserci. Con l'analisi della decisione anticipatrice, l'Esserci è stato posto innanzi nella sua totalità autentica. L'autenticità del poter-esser-se-Stesso garantisce la pre-visione dell'esistenzialità originaria e questa assicura la coniazione di una concettualità esistenziale adeguata.

L'analisi della decisione anticipatrice condusse anche al fenomeno della verità originaria e autentica.

È già stato detto che la comprensione dell'essere predominante assume l'essere nel senso della semplice-presenza e copre in tal modo il fenomeno originario della verità.[9] Se però « c'è » essere solo in quanto la verità « è », e se la comprensione dell'essere si modifica sempre secondo il modo della verità, la verità originaria e autentica dovrà garantire la comprensione dell'essere dell'Esserci e dell'essere in generale. La « verità » ontologica dell'analisi esistenziale è elaborata sul fondamento della verità esistentiva originaria. Ma questa non abbisogna necessariamente di quella. La verità esistenziale più originaria e fondamentale cui tende la problematica ontologico-fondamentale in vista della preparazione del problema dell'essere in generale, è l'*apertura del senso dell'essere della Cura*. Il chiarimento di questo senso richiede l'elaborazione integrale del contenuto strutturale della Cura.

§ 64 CURA E IPSEITÀ

L'unità dei momenti costitutivi della Cura, esistenzialità, effettività e deiezione, ha reso possibile una prima delimitazione ontologica della totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci. La struttura della Cura ha trovato espressione nella formula esistenziale seguente: avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). La totalità della struttura della Cura non è il risultato di una giustapposizione, ma è in se stessa *articolata*.[10] Questo risultato ontologico doveva essere vagliato quanto alla sua capacità di soddisfare le esigenze dell'interpretazione *originaria* dell'Esserci.[11] L'esame successivo mise in rilievo che non era stato indagato né l'Esserci *intero* né il suo poter-essere *autentico*. Ma il tentativo di afferrare fenomenicamente l'Esserci intero apparve destinato a fallire a causa della struttura della Cura. L'« avanti-a-sé » prese l'aspetto di un non-ancora. Tuttavia l'« avanti-a-sé », apparso dapprima come mancanza, una volta sottoposto a una considerazione esistenziale genuina, si rivelò come quell'*essere-per-la-fine* che ogni Esserci è nel fondo del suo essere. Risultò inoltre chiaro che la Cura,

con la chiamata della coscienza, risveglia l'Esserci al suo poter-essere più proprio. La comprensione del richiamo, vista nella sua originarietà, si rivelò come decisione anticipatrice. Questa porta con sé il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. La struttura della Cura non *contraddice* all’essere-un-tutto possibile, anzi è la *condizione della possibilità* di un poter-essere esistentivo del genere. Nel corso di queste analisi risultò anche chiaro che il fenomeno della Cura porta con sé i fenomeni esistenziali della morte, della coscienza e della colpa. *La connessione articolata della totalità dell’insieme delle strutture si è fatta più ricca, e con ciò si è fatto più acuto il problema dell’unità di questa totalità.*

Come dobbiamo concepire questa unità? In qual modo l'Esserci può esistere unitariamente nelle suddette maniere e possibilità del suo essere? Manifestamente solo a patto che esso *stesso sia* questo essere nelle sue possibilità essenziali e che *io* sia sempre questo ente. L’« io » sembra essere ciò che « tiene assieme » la totalità dell’insieme delle strutture. Già

le più antiche « ontologie » di questo ente intesero l'« io » e il « se-Stesso » come il fondamento che regge (sostanza o soggetto). Anche questa analitica, sin dalla caratterizzazione preparatoria della quotidianità, urtò nel problema del Chi dell'Esserci. Risultò allora che, innanzi tutto e per lo più, TEsserci *non è* se stesso, ma è perso nel Si-stesso. Il Si-stesso è una modificazione esistentiva del se-Stesso autentico. Il problema della costituzione ontologica dell’Ipseità rimase senza risposta. Fu però stabilito, in linea di massima, il principio direttivo del problema:[12] se il se-Stesso rientra nelle determinazioni essenziali di quell’Esserci la cui « essenza » consiste nell'*esistenza*, Iità e Ipseità dovranno esser concepite *esistenzialmente*. In via negativa risultò inoltre chiaro che la caratterizzazione ontologica del Si esclude ogni impiego delle categorie della semplice-presenza (sostanza). È cioè apparso chiaro fino in fondo che la Cura non è deducibile ontologicamente dalla realtà, né è costruibile con categorie desunte dalla realtà.[13] La Cura porta già in sé il fenomeno del se-Stesso, se almeno è legittimo affermare che l'espressione « cura di sé », costruita in analogia all’aver cura in quanto Cura degli altri, è una *tautologia*[11] Ma in tal caso il problema della

determinazione ontologica della Ipseità dell'Esserci si risolve nel problema della « connessione » esistenziale fra Cura e Ipseità.

Il chiarimento dell'esistenzialità del se-Stesso prende il suo avvio « naturale » dall'autointerpretazione quotidiana dell'Esserci, che si esprime su « se stesso » mediante il *dire-io.* Il dire-io non richiede necessariamente la comunicazione verbale. Dicendo «io », questo ente intende se stesso. Il contenuto di questa espressione è fatto valere come assolutamente semplice. Esso significa sempre soltanto me e null'altro. A causa di questa sua semplicità, Fio non può essere inteso come una determinazione possibile di altri enti o *come* un predicato; è il « soggetto » assoluto. Ciò che nel dire-io è espresso e chiamato in questione, è inteso come ciò che permane sempre il medesimo. I caratteri della « semplicità », della « sostanzialità » e della « personalità » che Kant, ad esempio, pone alla base della sua dottrina dei *Paralogismi della ragion pura* [15] scaturiscono dall'esperienza prefenomenologica immediata. Resta sempre il problema se ciò che risulta onticamente esperito a questo modo, possa essere interpretato ontologicamente sul fondamento di queste « categorie ».

Muovendo dal contenuto fenomenico offerto dal dire-io, Kant fa vedere come siano del tutto ingiustificate le tesi ontiche sulla sostanza-anima che si pretende di poter dedurre dai suddetti caratteri. Ma con ciò non si fa che rifiutare una dottrina dell'io dimostratasi insufficiente sul piano *ontico.* Il che non equivale affatto alla elaborazione di un'interpretazione *ontologica* della Ipseità e neppure al suo accreditamento o alla sua preparazione positiva. Benché Kant cerchi di attenersi più rigorosamente dei suoi predecessori al contenuto fenomenico del dire-io, cade a sua volta nella *medesima* inadeguata ontologia del sostanziale, i cui fondamenti ontici egli aveva teoricamente contestato all'io. Ciò dev'essere mostrato in modo più preciso allo scopo di stabilire con esattezza il senso ontologico dell'impostazione dell'analisi della Ipseità a partire dal dire-io. La dottrina kantiana dell'« io penso» sarà presa in esame solo nei limiti richiesti dalla chiarificazione della problematica in questione.[10]

L'« io » è la semplice coscienza che accompagna

ogni concetto. Con esso « non ci si rappresenta che un soggetto trascendentale del pensiero ». La « coscienza in sé non (è) una rappresentazione... ma la forma della rappresentazione in generale ».[17] L'« io penso » è « la forma dell'appercezione connessa ad ogni esperienza e presupposta da essa ».[18]

Kant raccoglie, a ragione, il contenuto fenomenico dell'« io » nell'espressione « io penso » o in quella « io agisco », se è tenuta presente l'inclusione della « persona pratica » nell'« intelligenza ». Il dire-io, nel senso che gli è dato da Kant, deve esser inteso come un dire-io-penso. Kant cerca di fissare il contenuto fenomenico dell'io come *res cogitans.* Il fatto che egli chiami questo io « soggetto logico » non sta a significare che l'io sia un semplice concetto ottenuto con un procedimento logico. L'io è piuttosto il soggetto del comportamento logico, del col legare. « Io penso » significa io collego. Ogni collegare è un *« io* collego ». In ogni operazione di collegamento e in ogni relazione, l'io è già sempre nel fondo ὑποκείμενον. Perciò il soggetto è « coscienza in sé »; non è una rappresentazione, ma la « forma » della rappresentazione. Il che vuol dire: l'io penso non è affatto qualcosa di rappresentato, ma la struttura formale del rappresentare come tale, in base al quale è possibile qualcosa come un rappresentato. « Forma » della rappresentazione non significa né un'intelaiatura né un concetto universale, ma ciò che, in quanto εἶδος, porta ogni rappresentato e ogni rappresentare, ad essere ciò che è. Concepire l'io come forma della rappresentazione equivale a dire: l'io è un «soggetto logico ».

L'analisi kantiana è positiva sotto due aspetti: per un verso essa vede chiaramente l'impossibilità del ricorso ontico all'io come sostanza e per l'altro tiene fermo l'io come « io penso ». Tuttavia essa intende ancora questo io come soggetto e quindi in un senso ontologicamente inadeguato. Infatti il concetto ontologico di un soggetto non definisce l'*Ipseità deirio in quanto se-Stesso, ma la medesimezza e la persistenza di una semplice-presenza sempre già tale.* Determinare ontologicamente l'io come soggetto, significa assumerlo come già da sempre semplicemente-presente. - L'essere dell'io è concepito come la realtà della *res cogitans.*[19]

Da che dipende che Kant non valorizzi ontologicamente la sua giusta impostazione fenomenologica dell'« io penso » e debba necessariamente ricadere nel « soggetto », cioè nel sostanziale? L'io non è semplicemente un « io penso », ma un « io penso qualcosa ». Ma Kant non osserva forse di continuo che l'io è costantemente riferito alle sue rappresentazioni e che senza di esse è nulla?

Queste rappresentazioni sono però l'« empirico », ciò che è « accompagnato » dall'io, i fenomeni cui esso è « connesso ». Kant non mette mai in chiaro il modo di essere di questo « accompagnare » e di questa « connessione ». Ma, in realtà, esso è inteso nel senso di un costante esser semplicemente-presenti assieme dell'io e delle sue rappresentazioni. Kant evita certamente la scissione dell'io dal pensiero, ma senza impostare l'« io penso » stesso nel pieno contenuto essenziale del suo esser « io penso qualcosa », e soprattutto senza vedere il « presupposto » ontologico che sta alla base dell'« io penso qualcosa » come determinazione fondamentale del se-Stesso. Infatti l'assunzione dell'« io penso qualcosa » non può ricevere una determinazione adeguata se il « qualcosa » resta indeterminato. Se invece il « qualcosa » è inteso come l'ente *intramondano*, allora porta con sé inespresso il presupposto del *mondo*. Ma questo fenomeno con-determina la costituzione dell'essere dell'io, se l'io deve poter essere un « io penso qualcosa ». Il dire-io intende l'ente che io sono nel senso di « io-sono-in-un-mondo ». Kant non vide il fenomeno del mondo e si accontentò di tener lontane le « rappresentazioni » dal contenuto a priori dell'« io penso ». Ma con ciò l'io venne nuovamente confinato nel soggetto *isolato*, *soggetto* che accompagna le rappresentazioni in un modo ontologicamente del tutto indeterminato.[20]

Nel « dire-io » si esprime l'Esserci come essere-nel-mondo. Ma il dire-io quotidiano intende forse *se stesso come* essente-nel-mondo? Qui bisogna distinguere. Certamente l'Esserci, dicendo-io, intende l'ente che esso è sempre. Ma l'autointerpretazione quotidiana ha la tendenza a comprendersi a partire dal « mondo » di cui si prende cura. Nell'autointerpretazione ontica l'Esserci *non si vede rettamente* quanto al modo di essere dell'ente che esso stesso è. E ciò vale particolarmente per la costituzione fondamentale del-

l’Esserci, l'essere-nel-mondo.[21]

Qual è la causa di questo dire-io « fuggente »? È quella deiezione dell’Esserci in virtù della quale esso *fugge* da se stesso nel Si. Nell’« io » si esprime il se-Stesso che io, innanzi tutto e per lo più, sono *non* autenticamente. Nella immedesimazione nella molteplicità quotidiana e nell'impegno verso ciò di cui ci si prende cura, il se-Stesso dell’io-prendo-cura, dimentico di sé, appare come qualcosa di semplice, di costantemente medesimo ma di indeterminato e vuoto. *Si* è *ciò* di cui ci si prende cura. Che l’io-discorro ontico e « naturale » trascuri il contenuto fenomenico dell’Esserci cui ci si riferisce « dicendo io », non conferisce all’interpretazione ontologica dell’io il *diritto di far propria questa trascuratezza*, imponendo alla problematica del se-Stesso un orizzonte « categoriale » inadeguato.

Certamente l’interpretazione ontologica dell'« io » non ottiene la *soluzione* del problema col semplice rifiuto di affidarsi all’io-di scorro quotidiano; essa ottiene però l'*indicazione della direzione* in cui deve muoversi la ricerca. L’io è l’ente che si è « essendo nel mondo ». L’esser-già-in-un-mondo come esser-presso-l'utilizzabile-intramondano è però, cooriginariamente, un u avanti-a-sé ». « Io » vuol dire l’ente per cui ne va *dell’*essere dell’ente che esso è. La Cura esprime se stessa come « io » innanzi tutto e per lo più nel a fuggente » io-discorro del prendersi cura. Il Si-stesso dice più frequentemente e più ad alta voce: « io-io », perché, in realtà, *non è autenticamente* se-Stesso e fugge dal suo poter-essere autentico. Che la costituzione ontologica del se-Stesso non si lasci ricondurre né a una sostanza-io né a un « soggetto », ma, al contrario, il dire-io-io quotidiano e fuggente debba essere inteso a partire dal poter-essere *autentico*, non significa però che il se-Stesso sia il fondamento costante e semplicemente-presente della Cura. L’Ipseità deve esser esistenzialmente rintracciata nel poter-essere-se-Stesso autentico, cioè nell’autenticità dell’essere dell’Esserci *in quanto Cura*. È qui che la *stabilità del se-Stesso*, cioè la presunta permanenza del soggetto, è chiarita nella sua natura genuina. Il fenomeno del poter-essere autentico permette di gettare lo sguardo anche sulla *stabilità del se-Stesso* nel senso del mantenimento in un determinato stato. La stabilità del

se-Stesso, nel duplice significato di persistenza e di mantenimento in uno stato, è l'*autentica* contropossibilità della instabilità della indecisione deiettiva. La *stabilità*, in fondo, non significa altro che la decisione anticipatrice. La struttura ontologica della decisione anticipatrice rivela l'esistenzialità dell'essenza del se-Stesso.

L'Esserci è *autenticamente se-Stesso* solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia. L'esser se-Stesso autentico, *essendo come tale tacito*, non può dire « io-io », ma « *è* », nel silenzio, l'ente gettato che può essere in quanto autentico. Il se-Stesso, quale è svelato nel silenzio dell'esistenza decisa, costituisce il terreno fenomenico originario per la posizione del problema dell'« io ». L'orientamento fenomenico nel senso dell'essere del poter-esser se-Stesso autentico, pone anche in grado di stabilire quale diritto ontologico possano vantare sostanzialità, personalità e semplicità a valere quali caratteri della Ipseità. Il problema ontologico dell'essere del se-Stesso dev'esser liberato dall'orizzonte ontologico del permanere semplicemente-presente di una cosa-ipseità, qual è sempre suggerito dal predominio del dire-io.

La Cura non ha bisogno di esser fondata nel se-Stesso; è invece l'esistenzialità, come costitutivo della Cura, a fornire quella costituzione ontologica della stabilità autonoma dell'Esserci in cui, in base al contenuto strutturale globale della Cura, rientra la deiezione effettiva nella instabilità. Una comprensione adeguata della struttura della Cura la rivela tale da includere il fenomeno della Ipseità. La delucidazione della Ipseità ha quindi luogo come interpretazione del senso della Cura in quanto costitutiva della totalità dell'essere dell'Esserci.

§ 65 LA TEMPORALITÀ COME SENSO ONTOLOGICO DELLA CURA

La determinazione della « connessione » fra Cura e Ipseità tendeva non solo a chiarire il problema particolare della Iità, ma a preparare l'ultimo passo verso la comprensione fenomenica della totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci. È indispensabile una

disciplina ininterrotta dell'impostazione problematica esistenziale, affinché presto o tardi il modo di essere dell'Esserci non si snaturi, allo sguardo ontologico, in un modo della semplice-presenza. L'Esserci si fa « essenziale » nell'esistenza autentica, che si costituisce nella decisione anticipatrice. Questo modo dell'autenticità della Cura importa la stabilità e la totalità originaria dell'Esserci. La determinazione del senso ontologico dell'essere dell'Esserci deve aver luogo mediante uno sguardo concentrato ed esistenzialmente comprendente sulla modalità autentica della Cura.

Che cosa si cerca ontologicamente, cercando il senso della Cura? Che significa *senso?* La ricerca ha incontrato questo fenomeno nel corso dell'analisi della comprensione e dell'interpretazione.[22] In essa è risultato che « senso » significa ciò in cui la comprensibilità di qualcosa si mantiene senza venire in luce esplicitamente e tematicamente. Senso significa ciò rispetto-a-cui ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può esser compreso nella sua possibilità così com'è. Il progettare apre possibilità, ossia è tale da render possibile.

Esibire il « ciò-rispetto-a-cui » di un progetto significa aprire ciò che rende possibile il progettato. Questa esibizione richiede, quanto al metodo, un esame del progetto che, per lo più inesplicitamente, è alla base di un'interpretazione, affinché ciò che nel progettare è progettato si apra e risulti accessibile nel suo « rispetto-a-che ». Delucidare il senso della Cura significa quindi: indagare il progetto che guida e fonda l'interpretazione originaria ed esistenziale dell'Esserci, in modo tale che, nel corrispondente progettato, si renda visibile il « rispetto a che » del progetto. Il progettato è l'essere dell'Esserci che viene aperto in ciò che lo costituisce come autentico poter-essere-un-tutto. Il « ciò-rispetto-a-cui » di questo progettato, cioè di un essere così costituito e aperto, è ciò che rende possibile la stessa costituzione dell'essere in quanto Cura. Col problema del senso della Cura si chiede dunque: *Che cos'è ciò che rende possibile la totalità dell'insieme articolato delle strutture della Cura nell'unità dell'articolazione che risultò propria di essa?*

In breve, senso significa il « ciò-rispetto-a-cui » del

progetto primario della comprensione dell'essere. L’essere-nel-mondo, che ha aperto se stesso, abbraccia, oltre all’essere dell’ente che esso stesso è (e coorigina-riamente con esso), l’essere dell’ente scoperto dentro il mondo, benché non tematicamente e in modo ancora indifferenziato rispetto ai modi primari dell’esistenza e della realtà. Ogni sperimentazione ontica dell’ente, sia essa un calcolo ambientale dell’utilizzabile o una conoscenza scientificamente positiva della semplice-presenza, si fonda in un progetto dell'essere dell’ente in questione, progetto che, di volta in volta, è più o meno trasparente. Questi progetti portano in sé un « ciò-rispetto-a-cui », da cui la comprensione dell'essere trae alimento.

Quando diciamo che un ente « ha senso » significa che si è reso accessibile *nel suo essere*, essere che in quanto progettato nel suo « rispetto-a-che », è ciò che per primo « ha senso autenticamente ». L’ente « ha » senso soltanto se, in quanto essere anticipatamente aperto, è divenuto comprensibile nel progetto del suo essere, cioè sul fondamento del « ciò-rispetto-a-cui ». Il progetto primario della comprensione dell'essere « dà » senso. Il problema del senso dell'essere di un ente ha come suo tema il « ciò-rispetto-a-cui » della comprensione dell'essere che sta alla base di ogni ontico *esser-per* l’ente.[23]

L’Esserci, rispetto alla sua esistenza, è aperto a se stesso autenticamente o inautenticamente. Esistendo, esso si comprende in modo tale che questa comprensione non rappresenta una pura apprensione, ma l’essere esistentivo del poter-essere effettivo. L’essere che viene aperto è quello di un ente per cui ne va di questo essere stesso. Il senso di questo essere, cioè della Cura (senso che la rende possibile nella sua costituzione), esprime originariamente l’essere del poter-essere. Il senso dell'essere dell'Esserci non è qualcosa di nebulosamente diverso o di « esterno » all’Esserci, ma l'Esserci stesso autocomprendentesi. Che cos’è ciò che rende possibile l’essere dell'Esserci e, quindi, la sua esistenza effettiva?

Il progettato del progetto esistenziale originario dell’esistenza risultò essere la decisione anticipatrice. Che cos’è che rende possibile questo essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci nell’unità dell’insieme articolato delle sue strutture? Assunta in senso for-

male-esistenziale e senza esplicito riferimento al suo contenuto strutturale integrale, la decisione anticipatrice è senz'altro l'*essere-per* il poter-essere più proprio e caratteristico. Ma ciò è possibile solo in quanto l'Esserci, in *generale*, può pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria e perché in questo lasciarsi *pervenire* a se stesso mantiene la possibilità come possibilità, cioè esiste. Il *lasciarsi pervenire* a se stesso nel mantenimento della possibilità caratteristica come tale, è il fenomeno originario dell'*ad-venire*. Il fatto che l'essere dell'Esserci richieda o l'autentico o Finautentico *essere-per-la-morte*, è possibile solo in quanto esso è *ad-veniente* nel senso suddetto (e da determinarsi con maggiore esattezza). « Avvenire » non significa qui un « ora » che *non* è *ancora* divenuto « attuale » *e che lo diverrà*, ma l'avvento cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio. L'anticipazione rende l'Esserci *autenticamente* ad-veniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, *in quanto esistente*, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto, nel suo essere è, in generale, ad-veniente.

La decisione anticipatrice comprende l'Esserci nel suo esser-colpevole essenziale. Tale comprensione significa: assumere, esistendo, l'esser-colpevole, *essere come* gettato fondamento della nullità. Ma l'assunzione dell'esser-gettato significa per l'Esserci: *essere* autenticamente *come già sempre era*. L'assunzione dell'esser-gettato è quindi possibile soltanto a patto che l'Esserci ad-veniente possa essere il suo più proprio « come già sempre era », cioè il suo *essere* stato». Solo perché l'Esserci è, in generale, un *io sono*-stato, esso può, in quanto ad-veniente, pervenire a se stesso nel modo del *rivenire*. *È* autenticamente ad-veniente solo l'Esserci autenticamente *stato*. L'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il comprendente rivenire sul più proprio essere stato. L'Esserci può autenticamente *esser*-stato solo in quanto è ad-venire. Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire.

La decisione anticipatrice apre la mutevole situazione del Ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggente dell'utilizzabile effettivamente essente dentro il mondo. Il deciso esser-presso l'utilizzabile della situazione,

cioè l'attivo lasciar venire incontro ciò che si *presenta* nel mondo, è possibile solo in una *presentazione* di questo ente. Solo come *presente* nel senso di presentazione, la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie.

Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L’esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità.*

Solo in quanto "determinato dalla temporalità, l'Esserci rende possibile a se stesso quell'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. *Là temporalità si rivela come il senso della Cura autentica.*

Il contenuto fenomenico di questo senso, quale scaturisce dalla costituzione d’essere della decisione anticipatrice, costituisce il significato del termine temporalità. L’uso terminologico di questa espressione deve in primo luogo esser tenuto rigorosamente lontano dai significati che, nella comprensione ordinaria del tempo, assumono termini come «avvenire », « passato » e « presente ». Ciò vale anche per i concetti di « tempo », « soggettivo » o « oggettivo », « immanente » o « trascendente ». Poiché l’Esserci, innanzi tutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c’è da aspettarsi che il « tempo » della concezione ordinaria del tempo rappresenti, sì, un fenomeno genuino, ma derivato. Esso scaturisce dalla temporalità inautentica che ha, come tale, una sua origine ben determinata. I concetti di « avvenire », « passato » e « presente » provengono, innanzi tutto, dalla comprensione inautentica del tempo. La fissazione terminologica dei corrispettivi fenomeni originari e autentici urta contro le difficoltà incontrate da ogni terminologia ontologica. In questo campo di indagine i formamenti non sono frutto di arbitrio, ma giustificate necessità. Ma per poter mostrare adeguatamente la derivazione della temporalità inautentica da quella originaria e autentica occorre, in primo luogo, procedere a una elaborazione precisa del fenomeno originario, fin qui semplicemente abbozzato.

Se la decisione costituisce il modo della Cura auten-

tica, e se questa, da parte sua, è possibile solo in base alla temporalità, il fenomeno che viene in luce nell'analisi della decisione deve costituire nient'altro che una modalità di quella temporalità che, in linea generale, rende possibile la Cura come tale. La totalità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura significa: esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Nella prima delucidazione di questa struttura articolata, fu osservato che il problema di quest'articolazione doveva essere riesaminato su basi ontologiche più ampie, fino a giungere al chiarimento dell'unità della totalità propria del molteplice strutturale.[24] *L'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità.*

L'« avanti-a-sé » si fonda nell'avvenire. L'« esser-già-in... » manifesta l'essere-stato. L'« esser-presso... » è reso possibile nella presentazione. Quanto fu detto esclude recisamente la possibilità di intendere l'« avanti » dell'« avanti-a-sé » e il « già » a partire dalla comprensione ordinaria del tempo. L'« avanti » non significa un « oltre ora » nel senso di un « ora non ancora, ma poi sì »; allo stesso modo che il « già » non significa un « non più ora, ma prima sì ». Se le espressioni « avanti » e « già » avessero un significato *di questo genere*, significato che, tuttavia, possono anche avere, la temporalità della Cura verrebbe a significare che essa, « prima » e « dopo » rispettivamente, « non era ancora » e « non sarà più ». La Cura risulterebbe concepita come un ente che si presenta e scorre « nel tempo ». *L'essere* dell'ente avente il carattere dell'Esserci verrebbe degradato a *semplice-presenza*. Se tutto ciò è assurdo, il significato temporale delle espressioni suddette dev'essere un altro. L'« avanti » e l'« avanti-a-sé » indicano l'avvenire quale è reso possibile dall'esser l'Esserci tale che per esso ne va *del* suo poter essere. Il progettarsi-in-avanti sull'« invisi a-di-se-stesso », progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale *dell'esistenzialità. Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire.*

Allo stesso modo, il « già » significa il senso esistenziale temporale dell'essere dell'ente che, in quanto *è*, è già sempre gettato. Solo perché la Cura si « fonda » nell'esser-stato, l'Esserci può esistere come quell'ente gettato che è « Fin che » l'Esserci esiste effettivamente esso non è mai passato, ma è invece

sempre già *stato* nel senso dell'io-sono-stato. Ed esso *può essere* stato solo fin che è. Noi diciamo invece « passato » un ente che ha cessato di essere una semplice-presenza. Di conseguenza, l'Esserci che esiste non può. mai venire inteso come un fatto semplicemente-presente, «nascente» nel «tempo», con esso passante e già in parte passato. Esso « si sente » solo come fatto gettato. Nel « sentirsi » proprio della *situazione emotiva* l'Esserci sorprende se stesso come l'ente che, mentre è, già era; come l'ente, cioè, che *è costantemente* stato. Il senso esistenziale primario dell'effettività si trova nell'esser-stato. La formulazione della struttura della Cura rivela, con le espressioni « avanti » e « già », il senso temporale dell'esistenzialità e dell'effettività.

Manca invece una corrispondente indicazione per il terzo momento costitutivo della Cura: il deiettivo esser-presso... Ma ciò non può significare che la deiezione non si fonda nella temporalità; questa mancanza sta invece a significare che la *presentazione*, in cui si fonda *primariamente* la *deiezione* presso l'utilizzabile e la semplice-presenza di cui ci si prende cura, resta *inclusa* (nel modo della temporalità originaria) nell'avvenire e nell'esser-stato. In quanto deciso, l'Esserci si è andato a riprendere dalla deiezione per esser-» ci » tanto più originariamente nell'« attimo » [nel « *colpo d'occhio* »] sulla situazione aperta.

La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così la totalità originaria della struttura della Cura. I momenti della

Cura non stanno assieme per giustapposizione, allo stesso modo che la temporalità non risulta dalla somma « temporale » di avvenire, esser-stato e presente. La temporalità non « è » assolutamente un *ente*. Essa non è, ma si *temporalizza*. La ragione per cui non possiamo tuttavia far a meno di dire: « La temporalità 'è' il senso della Cura », oppure: «La temporalità 'è' determinata in questo o in quel modo », riuscirà comprensibile solo quando avremo chiarito le idee di essere e di « è » in generale. La temporalità si temporalizza, e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di essere dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica o inautentica.

Avvenire, esser-stato e presente rivelano il carattere fenomenico dell'« ad-sé-in », dell'« indietro-verso » e del « venire incontro del ». I fenomeni dell'ad, retro, presso, rivelano la temporalità come l'ἐκστατικόν puro e semplice. *La temporalità è l'originario « fuori di sé », in sé e per sé.* Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente, le *estasi* della temporalità. La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di *sé;* la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle *estasi.* Ciò che caratterizza il « tempo » accessibile alla comprensione comune consiste, fra l'altro, nel fatto che il carattere estatico della temporalità originaria è livellato in una serie di « ora » senza inizio e senza fine. Ma questo livellamento si fonda, in virtù del suo senso esistenziale, in una particolare temporalizzazione possibile, in base alla quale la temporalità, in quanto inautentica, temporalizza un « tempo » di questo genere. Se poi si dimostrerà che il « tempo » accessibile alla comprensione comune dell'Esserci *non* è originario ma derivato dalla temporalità autentica, ciò non farà che suffragare, in conformità al principio *a potiori fit denomination* la definizione della *temporalità* testé analizzata *come tempo originario.*

Nell'enumerazione delle estasi abbiamo sempre dato il primo posto all'avvenire. Ciò vuol significare che l'avvenire vanta un primato nell'àmbito dell'unità estatica della temporalità originaria e autentica, benché la temporalità non risulti da un'addizione o da una successione delle estasi, ma si temporalizzi nella loro cooriginarietà. Ma all'interno di questa, i modi della temporalizzazione sono diversi. È la diversità consiste nel fatto che la temporalizzazione si può determinare primariamente a partire dall'una o dall'altra delle estasi. La temporalità originaria e autentica si temporalizza a partire dall'avvenire autentico in modo tale che esso, stato come ad-veniente, prima di tutto susciti il presente. *Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire.*

Il primato dell'avvenire subirà certo una modificazione nel processo di temporalizzazione della temporalità inautentica, ma sarà comunque visibile anche nel « tempo » derivato.

La Cura è l’essere-per-la-morte. La decisione anticipatrice fu determinata come l’autentico essere-per la possibilità caratterizzata come la pura e semplice impossibilità dell’Esserci. In tale esser-per la propria fine, l’Esserci esiste autenticamente e totalmente come l’ente che esso, « gettato nella morte », può essere. L’Esserci non ha una fine, raggiunta la quale semplicemente cessi, ma *esiste finitamente.* L’avvenire autentico che temporalizza primariamente *la* temporalità e che esprime il senso della decisione anticipatrice si rivela pertanto *come* anch’esso *finito.* Ma allora, con la mia morte, « il tempo non andrà più oltre »?

E non potranno esserci ancora « nell’avvenire », e provenire da esso, innumerevoli cose?

A queste domande bisogna rispondere affermativamente. Ma esse non contengono alcuna obiezione alla finitudine della temporalità originaria, giacché non trattano di essa. Il problema non consiste nello stabilire che cosa possa accadere in « un tempo che non c’è ancora » o che cosa possa « da questo tempo » provenire al lasciarsi pervenire-a-se-stesso, ma nello stabilire come sia determinato originariamente il pervenire-a-se-stesso *in quanto tale.* La sua finitudine non ha il significato originario del cessare, ma costituisce un carattere della temporalizzazione stessa. L’avvenire autentico e originario è l’« ad-sé-verso », è l’esistere che tende « ad-*sé* », esistendo come la possibilità insuperabile della nullità. Il carattere estatico dell’avvenire originario sta proprio nel chiudere il poter-essere, cioè nell'essere esso stesso chiuso e nel render quindi possibile la conclusiva-decisiva comprensione esistentiva della nullità. Il pervenire a se stesso autentico e originario è il senso dell’esistere nella nullità più propria.

Con la tesi della finitudine originaria della temporalità non si nega che «il tempo vada oltre»; essa non pretende che ribadire il carattere fenomenico della temporalità originaria, carattere che si rivela in ciò che è progettato nel progetto esistenziale originario dell’Esserci stesso.

Il tentativo di non tener conto della finitudine dell'avvenire autentico e originario e quindi della temporalità, o di considerarla impossibile « a priori », deriva dal persistente predominio della comprensione

ordinaria del tempo. Il fatto che questa, con diritto, conosca un tempo senza fine e solo questo, non dimostra ancora che essa comprenda autenticamente questo tempo e la sua « infinitezza». Che significa: il tempo *« va* oltre » e « passa oltre »? Che senso ha dire, in generale « nel tempo » e in particolare « dall'avvenire »? In qual senso « il tempo » è infinito? Questioni come queste richiedono un'analisi appropriata, se le obiezioni ordinarie contro la finitudine del tempo originario non debbono restare inspiegate. Ma questa analisi è possibile solo se si raggiunge una impostazione adeguata dei problemi della finitudine e della in-finitudine. Il che, di nuovo, è possibile solo in una prospettiva che colga il fenomeno originario del tempo.

Il problema non può esser posto cosi: « In qual modo il tempo infinito '*derivato'*, in cui le semplici-presenze sorgono e passano, si muta nella temporalità *originaria* finita?»; ma va posto cosi: « In qual modo la temporalità inautentica infinita scaturisce dalla temporalità autentica finita, e in qual modo la temporalità inautentica temporalizza *come tale* un tempo *in*finito a partire dal tempo finito? » Solo perché il tempo originario *è finito,* è possibile che il tempo « derivato » si temporalizzi come *non-finito.* Nell'ordine del procedimento conoscitivo la finitudine del tempo si rende pienamente visibile solo se è stato chiarito il « tempo infinito » per contrapporlo ad essa.

Riassumiamo come segue le analisi finora condotte intorno alla temporalità originaria: il tempo è originariamente la temporalizzazione della temporalità e come tale rende possibile la costituzione della struttura della Cura. La temporalità è essenzialmente estatica. La temporalità si temporalizza originariamente dall'avvenire. Il tempo originario è finito.

L'interpretazione della Cura come temporalità non può restare circoscritta al dominio ristretto in cui ci siamo mossi finora, anche se essa vi ha compiuto il primo passo verso la visione dell'originario e autentico esser-un-tutto da parte dell'Esserci. La tesi che il senso dell'Esserci è la temporalità deve essere verificata nel campo concreto della costituzione fondamentale di questo ente quale è stata finora chiarita.

§ 66 LA TEMPORALITÀ DELL'ESSERCI E IL COMPITO CHE NE DERIVA DI UNA RIPETIZIONE ORIGINARIA DELL'ANALITICA ESISTENZIALE

Il fenomeno della temporalità testé esaminato, non solo richiede una più approfondita verifica della sua forza costitutiva, ma è tale che solo mediante questa verifica esso si rivela in riferimento alle possibilità fondamentali della temporalizzazione. La dimostrazione delle possibilità della costituzione d'essere dell'Esserci sul fondamento della temporalità è da noi definita in breve, e solo provvisoriamente, interpretazione «temporale ».

Il primo compito, dopo l'analisi temporale del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dopo la caratterizzazione generale della temporalità della Cura, è quello di far vedere l'*inautenticità* dell'Esserci nella sua temporalità specifica. La temporalità si manifestò in primo luogo come decisione anticipatrice. La decisione anticipatrice è la modalità autentica dell'apertura, la quale, per lo più, si mantiene però nell'inautenticità dell'interpretazione deiettiva propria del Si. La caratterizzazione della temporalità dell'apertura in generale conduce alla comprensione temporale dell'essere-nel-mondo, del prendersi cura immediato e, con esso, dell'indifferenza media dell'Esserci da cui prese l'avvio l'analitica esistenziale.[25] Abbiamo chiamato quotidianità il modo di essere medio dell'Esserci in cui esso si mantiene innanzi tutto e per lo più. Mediante la ripetizione delle analisi precedenti deve essere svelato il senso *temporale* della *quotidianità*, affinché venga in chiaro anche la problematica implicita nella temporalità e dilegui del tutto l'« ovvietà » apparente delle analisi preparatorie. La temporalità deve trovare conferma in tutte le strutture essenziali della costituzione fondamentale dell'Esserci. Non ne deriva, però, una revisione superficiale e schematica delle analisi passate nello stesso ordine di presentazione. L'ordine diverso seguito dall'analisi temporale mira a rendere più chiara l'interconnessione delle indagini precedenti, eliminandone la casualità e l'apparente arbitrarietà. Oltre a queste necessità metodologiche, intervengono anche motivi

inerenti al fenomeno stesso, imponendo una diversa articolazione dell'analisi ripetente.

La struttura ontologica dell'ente che *io stesso* sempre sono si incentra nella stabilità autonoma dell'esistenza. Poiché il se-Stesso non può essere inteso né come sostanza né come soggetto, ma si fonda nell'esistenza, l'analisi del se-Stesso inautentico, del Si, non poté oltrepassare affatto i confini dell'analisi preparatoria.[26] Ora che l'Ipseità è stata *esplicitamente* ricondotta nella struttura della Cura e quindi della temporalità, l'interpretazione temporale della stabilità autonoma e della instabilità assume l'importanza che le spetta. Essa richiede un'elaborazione tematica specifica. Questa analisi non solo deve offrire una sicura garanzia contro i paralogismi e le questioni ontologicamente inadeguate intorno all'essere dell'io in generale, ma, in conformità alla sua funzione centrale, deve permettere anche una penetrazione più originaria nella *struttura della temporalizzazione* della temporalità. Questa si rivelerà allora come la *storicità* dell'Esserci. L'affermazione: « L'Esserci è storico», apparirà come un principio fondamentale di carattere ontologico-esistenziale. Esso non ha nulla a che fare con la semplice constatazione ontica del fatto che l'Esserci rientra nella « storia universale ». La storicità dell'Esserci è il fondamento della possibilità della comprensione storiografica, la quale, da parte sua, porta con sé la possibilità della comprensione adeguata e della genuina realizzazione della storiografia come scienza.

L'interpretazione temporale della quotidianità e della storicità radicalizza la comprensione del tempo originario quanto è indispensabile per scoprirlo come la condizione della possibilità e della necessità dell'esperienza quotidiana del tempo. L'Esserci, in quanto ente per cui né va del suo essere, *impiega se stesso* primariamente *per se stesso* (in modo esplicito o no). Innanzi tutto e per lo più, la Cura è un prendersi cura preveggente ambientalmente. Impiegando se stesso in-vista-di se stesso, l'Esserci « fa uso » di sé. Facendo uso di sé l'Esserci ha bisogno di se stesso, cioè del suo tempo. Avendo bisogno del tempo, l'Esserci fa i suoi conti col tempo. Il prendersi cura preveggente ambientalmente e calcolante scopre in primo luogo il tempo ed elabora il calcolo del tempo. Fare

ï conti col tempo è costitutivo dell'essere-nel-mondo. Lo scoprire prendendo cura che caratterizza la visione ambientale preveggente, mentre fa i conti col suo tempo lascia venir incontro nel tempo l'utilizzabile e la semplice-presenza che scopre. L'ente intramondano diventa così accessibile come « essente nel tempo ». La determinazione del tempo propria dell'ente intramondano costituisce l'*intratemporalità*. Il « tempo », qual è innanzi tutto riscontrato in essa, funge da base per l'elaborazione del concetto ordinario e tradizionale del tempo. Ma il tempo, come intratemporalità, scaturisce da un modo essenziale di temporalizzazione della temporalità originaria. Questa sua origine sta ad indicare che il tempo « in cui » sorge e passa la semplice-presenza è un fenomeno temporale genuino e per nulla l'estraniazione di un « tempo qualitativo» a spazio, come pretende l'interpretazione del tempo data dal Bergson, interpretazione ontologicamente del tutto indeterminata e insufficiente.

L'elaborazione della temporalità dell'Esserci come quotidianità, storicità e intratemporalità, ci permette di penetrare senza impacci nell'*intrico* dell'ontologia originaria dell'Esserci. In quanto essere-nel-mondo, l'Esserci esiste effettivamente con e presso l'ente intramondano che incontra. L'essere dell'Esserci incomincia quindi a ricevere la sua trasparenza ontologico-comprensiva nell'orizzonte della illuminazione dell'essere dell'ente non conforme all'Esserci, cioè anche dell'essere di ciò che, non utilizzabile e non semplicemente-presente, non ha che la semplice « sussistenza ». L'interpretazione delle modificazioni d'essere di tutto ciò di cui diciamo che *è*, presuppone però un'illuminazione adeguata dell'idea dell'essere in generale. Fin che ciò manca, anche l'analisi temporale dell'Esserci di carattere *ripetitorio* resta incompleta e non del tutto chiarita, per non parlare delle difficoltà materiali del compito come tale. L'analisi esistenziale temporale dell'Esserci da parte sua richiede una rinnovata ripetizione nel quadro di una discussione di fondo del concetto di essere.

CAPITOLO QUARTO

TEMPORALITÀ
E QUOTIDIANITÀ

§ 67 IL CONTENUTO FONDAMENTALE DELLA COSTITUZIONE ESISTENZIALE DELL'ESSERCI E LO SCHIZZO DELLA SUA INTERPRETAZIONE TEMPORALE

L'analisi preparatoria [1] ha dato accesso a una molteplicità di fenomeni che, per concentrati che siano nella totalità strutturale e fondamentale della Cura, non debbono esser persi di vista dalla visione fenomenologica. La totalità *originaria* della costituzione dell'Esserci esclude così poco tale molteplicità che, al contrario, *in quanto articolata*, la presuppone. L'originarietà di questa costituzione d'essere non si identifica con la semplicità e l'unicità di un elemento primo. La sorgente ontologica dell'essere dell'Esserci non è qualcosa di « meno » di ciò che da essa scaturisce, ma qualcosa che lo sovrasta in potenza fin dall'inizio; ogni « scaturire », in campo ontologico, è degenerazione. Il risalimento ontologico all'« origine » non conduce a cose che risultino ovvie per l'« intelletto comune », ma rivela a quest'ultimo il carattere problematico dell'ovvietà.

Per ravvivare fenomenologicamente i fenomeni raggiunti nell'analisi preparatoria, diamo ora un colpo d'occhio ai momenti della loro elaborazione. La determinazione della Cura fu resa possibile dall'analisi dell'apertura che costituisce l'essere del « Ci ». La delucidazione di questo fenomeno condusse all'interpretazione provvisoria della costituzione fondamentale dell'Esserci, dell'essere-nel-mondo. Nella caratterizzazione di questo fenomeno, la ricerca si sforzò, sin dall'inizio, di garantirsi l'orizzonte fenomenico genuino, contro le definizioni ontologiche inadeguate e per lo più inesplicite dell'Esserci. L'Essere-nel-mondo fu prima di tutto delucidato rispetto al fenomeno del mondo. L'esplicazione procedette dalla delineazione onti-

co-ontologica dell'« *in* » dell'utilizzabile e della semplice-presenza incontrati nel mondo-ambiente, fino a far emergere l'intramondanità, allo scopo di rendere visibile presso questo fenomeno la mondità in generale. La struttura della mondità, la significatività, si rivelò però connessa con ciò rispetto-a-cui si progetta la comprensione appartenente in linea essenziale all'apertura, cioè col poter-essere dell'Esserci, *in-vista-di-cui* esso esiste.

L'interpretazione temporale dell'Esserci quotidiano deve prender le mosse dalle strutture di cui è costituita l'apertura. Esse sono: comprensione, situazione emotiva, deiezione, discorso. I modi della temporalizzazione della temporalità che verranno in luce in corrispondenza a questi fenomeni, offrono il terreno per la determinazione della temporalità dell'essere-nel-mondo. Ma tutto ciò ci riporta al fenomeno del mondo e rende possibile la definizione della problematica temporale specifica della mondità. Questa deve trovare la sua verifica nella caratterizzazione dell'essere-nel-mondo immediatamente quotidiano e del prendersi cura ambientalmente preveggente e deiettivo. La temporalità di quest'ultimo rende possibile la modificazione della visione ambientale preveggente nella percezione osservante e nel conoscere teoretico in essa fondato. La temporalità dell'essere-nel-mondo così determinata si rivela come il fondamento della spazialità specifica dell'Esserci. Si dovrà quindi chiarire la costituzione temporale del disallontanamento e dell'orientamento direttivo. L'insieme di queste analisi rivela le possibilità di temporalizzazione della temporalità in cui si fonda ontologicamente l'inautenticità dell'Esserci e ci impone il problema del modo in cui deve essere inteso il carattere temporale della quotidianità e del senso temporale dell'espressione finora costantemente usata « innanzi tutto e per lo più ». La delucidazione di questo problema renderà chiaro il perché e l'ambito dell'insufficienza della chiarificazione del fenomeno finora raggiunta.

Il presente capitolo si suddivide quindi come segue: la temporalità dell'apertura in generale (§ 68); la temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza (§ 69); la temporalità della spazialità dell'Esserci (§ 70); il senso temporale della quotidianità dell'Esserci (§ 71).

§ 68 LA TEMPORALITÀ

DELL'APERTURA IN GENERALE

La decisione, già chiarita nel suo senso temporale, rappresenta l'apertura autentica dell'Esserci. Questa costituisce un ente tale che, esistendo, può essere il suo «Ci ». Il senso temporale della Cura fu delineato soltanto nei suoi tratti fondamentali. Esibire la costituzione temporale integrale della Cura significa interpretarla nei singoli momenti della sua struttura, costituiti dalla comprensione, dalla situazione emotiva, dalla deiezione e dal discorso. Ogni comprensione ha la sua tonalità emotiva. Ogni situazione emotiva è comprendente. La comprensione emotivamente situata ha il carattere della deiezione. La comprensione deiettiva e tonalizzata sì articola, quanto alla sua comprensibilità, nel discorso. Le singole costituzioni temporali di questi fenomeni riconducono sempre a quell'*unica* temporalità che garantisce l'unità strutturale possibile di comprensione, situazione emotiva, deiezione e discorso.

a - LA TEMPORALITÀ

DELLA COMPRENSIONE[2]

Col termine comprensione intendiamo un esistenziale fondamentale; non, quindi, un determinato genere *di conoscenza*, distinto, ad esempio, dallo spiegare e dal ragionare, e neppure, in generale, un conoscere nel senso della conoscenza tematica. La comprensione costituisce l'essere del Ci in modo tale che, in base ad essa, l'Esserci può, esistendo, dar luogo alle diverse possibilità del vedere, del guardarsi attorno, del semplice osservare.

Ogni spiegazione, in quanto scoprimento comprensivo dell'incomprensibile, è radicata nella comprensione primaria dell'Esserci.

La comprensione, intesa in senso originariamente esistenziale, significa: *il progettante essere-per un poter-essere in-vista-di-cui l'Esserci sempre esiste.* La comprensione apre il poter-essere di ogni singolo Esserci, in modo tale che l'Esserci, comprendendo, sa sempre in qualche modo ciò di cui esso è all'altezza. Questo « sapere » non proviene mai dalla scoperta di un fat-

to, ma dal mantenersi in una possibilità esistentiva. Il corrispondente non-sapere non consiste in una mancanza di comprensione, ma dev'essere inteso come un modo difettivo del progettamento del poter-essere. L'esistenza può esser posta in questione. Perché questo « essere in questione » sia possibile, occorre l'apertura. A fondamento della progettante autocomprensione in una possibilità esistentiva, sta l'avvenire in quanto pervenire a se stesso a partire dalla possibilità secondo la quale, via via, l'Esserci esiste sempre. L'avvenire rende ontologicamente possibile un ente tale che, comprendendosi, esiste nel suo poter-essere. Il progettare, ad-veniente nel suo fondamento stesso, non ha originariamente una conoscenza tematica della possibilità progettata, ma si progetta in essa come possibilità. Comprendendo, l'Esserci *è* sempre così come può essere. La decisione ci è apparsa come l'esistere originario e autentico. Certamente l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, resta indeciso, cioè chiuso rispetto a quel suo poter-essere più proprio in cui esso può portarsi solo in quanto isolato. Dal che consegue: la temporalità non si temporalizza sempre a partire dall'avvenire autentico. Questo fatto non significa che alla temporalità faccia talvolta difetto l'avvenire, ma semplicemente che la temporalizzazione dell'avvenire ha varie modalità.

Per designare terminologicamente l'avvenire autentico, usiamo l'espressione *anticipazione*. Essa sta a significare che l'Esserci, esistendo autenticamente, si lascia pervenire a se stesso come poter-essere autentico, e che il futuro autentico deve essere raggiunto, non a partire dal presente, ma dall'avvenire inautentico. Il termine che denota il futuro formalmente indifferente, è quello proprio del primo momento strutturale della Cura, l'*avanti-a-sé*. L'Esserci è, effettivamente, costantemente davanti-a-sé, ma non costantemente anticipante secondo la possibilità esistentiva.

Come dev'essere determinato l'avvenire inautentico? Allo stesso modo che l'avvenire autentico può rivelarsi solo nella decisione, quest'altra modalità estatica può essere determinata solo mediante un riesame ontologico della comprensione inautentica propria del prendersi cura quotidiano e mirando al senso temporale ed esistenziale di essa in quanto Cura, l'Esserci è essenzialmente avanti-a-sé. Innanzi tutto e per lo

più, l'essere-nel-mondo prendente cura si comprende a partire da *ciò* di cui esso si prende cura. La comprensione inautentica si progetta sull'oggetto di cura possibile, su ciò che è fattibile, urgente o indispensabile negli affari quotidiani. Ma ciò di cui ci si prende cura è tale in-vista del poter-essere prendente cura. Questo fa sì che l'Esserci pervenga a se stesso nel corso di un prendersi cura che è-presso ciò di cui si prende cura. L'Esserci non perviene primariamente a se stesso nel suo poter-essere più proprio e incondizionato; al contrario, prendendo cura, *aspetta se stesso da ciò che l'oggetto della sua cura gli può offrire o rifiutare*, L'Esserci perviene a se stesso a partire da ciò di cui si prende cura. L'avvenire inautentico ha il carattere *dell'aspettarsi*. L'autocomprensione del Si-stesso a partire da ciò in cui si è indaffarati, trova il « fondamento » nella sua possibilità in questo modo estatico dell'awenire. *Soltanto perché* l'Esserci effettivo *è aspettantesi* il suo poter-essere da ciò di cui si prende cura, esso può essere *in attesa* e ripromettersi qualcosa. L'aspettarsi deve aver già sempre aperto l'orizzonte e l'ambito da cui qualcosa può essere atteso. *L'attendere è un modo dell'avvenire fondato nell'aspettarsi, avvenire che si temporalizza autenticamente come anticipazione.* Ecco perché l'anticipazione costituisce un essere-per-la-morte più originario di quello consistente nell'attesa della morte.

La comprensione, in quanto esistere nel modo di un poter-essere comunque gettato, è *primariamente* ad-veniente. Ma essa non si sarebbe mai potuta temporalizzare se non fosse temporale in se stessa, cioè determinata cooriginariamente dall'essere-stato e dal presente. Il modo in cui quest'ultima estasi con-costituisce la comprensione inautentica è già stato chiarito nei suoi tratti generali. Il prendersi cura quotidiano si comprende a partire da un poter-essere che gli viene incontro nel quadro del successo o no di ciò di cui esso si prende cura. All'avvenire inautentico, all'aspettarsi, corrisponde un determinato *esser-presso* ciò di cui si prende cura. Il modo estatico di questo presente si fa chiaro se lo poniamo a raffronto con quello che gli corrisponde nella temporalità autentica. All'anticipare, proprio della decisione, corrisponde un presente in conformità al quale il decidersi apre la situazione. Nella decisione, il presente non solo è

sottratto alla dispersione nel mondo della cura più prossima, ma è mantenuto nell'avvenire e nell'essere-stato. Il *presente*, mantenuto nella temporalità autentica e quindi *autentico*, lo chiamiamo *attimo.* Questo termine deve essere inteso nel senso attivo dell'estasi. Esso significa l'estaticità dell'Esserci, decisa e *mantenuta* nella decisione; tale estaticità è aperta a ciò che nella decisione si incontra in fatto di possibilità e di circostanze di cui ci si può prendere cura. Il fenomeno dell'attimo *non può assolutamente* esser concepito a partire *dell'istante.* L'istante è un fenomeno temporale proprio del tempo come intratemporalità: Vistante « in cui » qualcosa sorge, passa o è semplicemente-presente. « Nell'attimo » nulla può accadere; ma, in quanto presente autentico, esso rende *per la prima volta* possibile l'*incontro* con ciò che può essere « in un certo tempo » come utilizzabile o come semplice-presenza.[3]

Il presente inautentico, contrapposto all'attimo come presente autentico, lo chiamiamo *presentazione.* Visto formalmente, ogni presente è presentante, ma non ogni presente è « attimo ». Quando usiamo l'espressione presentazione senza alcuna specificazione, intendiamo sempre il presente inautentico, privo di attimità e indeciso. La presentazione si farà chiara nell'interpretazione temporale della deiezione nel « mondo » di cui ci si prende cura, perché è qui che essa trova il suo senso esistenziale. Quel carattere della comprensione inautentica per cui essa progetta il poter-essere a partire da ciò di cui ci si prende cura, sta a significare nient'altro che il suo temporalizzarsi a partire dalla presentazione. L'attimo, al contrario, si temporalizza a partire dal futuro autentico.

La comprensione inautentica si temporalizza come aspettazione presentante; alla sua unità estatica deve corrispondere un correlativo *esser-stato.* Il pervenire a se stesso autentico, proprio della decisione anticipatrice, è contemporaneamente un rivenire nel se-Stesso più proprio e gettato nell'isolamento. Questa estasi fa sì che sia possibile che l'Esserci deciso possa assumere l'ente che esso già è. Nell'anticipazione, l'Esserci si anticipa *ri-petendosi* nel suo poter-essere più proprio. L'esser-stato autentico è la *ripetizione.* L'inautentico autoprogettamento nelle possibilità desunte da ciò di cui ci si prende cura attraverso la presen-

tazione attualizzante, è possibile solo se l'Esserci ha *obliato* il suo poter-essere più proprio e *gettato*. Questo oblio non è un nulla e neppure una semplice mancanza di ricordo, ma è un modo particolare dell'esser-stato, « positivo » ed estatico. L'estasi (l'esser-fuori) dell'oblio ha il carattere dell'esser-fuori fuggendo *innanzi* al più proprio esser-stato, sicché questo esser-fuori-fuggendo-davanti-a... chiude estaticamente il « davanti-a-che » nello stesso tempo in cui chiude se stesso. L'*oblio*, in quanto esser-stato inautentico, si rapporta così *all'essere* proprio di ognuno e gettato. Esso è il senso temporale del modo di essere nel quale io sono-stato innanzi tutto e per lo più. Solo sul fondamento di questo oblio, la presentazione aspettantesi e prendente cura può *ritenere* qualcosa, cioè quell'ente, non conforme all'Esserci che è incontrato dentro il mondo. A questo ritenere fa riscontro un non-ritenere che costituisce un « obliare » in senso derivato.

Allo stesso modo che l'attesa è possibile solo sul fondamento dell'aspettarsi, cosi il *ricordo* è possibile solo sul fondamento dell'oblio, *e non viceversa*. È infatti nel modo dell'oblio che l'esser-stato « apre » primariamente l'orizzonte entro il quale TEsserci, perduto nell'« esteriorità » di ciò di cui si prende cura, ha la possibilità di ricordarsi. L'*aspettarsi obliante-presentante* è un'unità estatica ben definita, in base alla quale la comprensione inautentica si temporalizza nella sua temporalità. L'unità di queste estasi chiude il poter-essere autentico ed è perciò la condizione esistenziale della possibilità dell'indecisione. Benché la comprensione prendente cura e inautentica si determini a partire dalla presentazione di ciò di cui ci si prende cura, la temporalizzazione della comprensione si attua primariamente nell'avvenire.

b - LA TEMPORALITÀ DELLA SITUAZIONE EMOTIVA[4]

La comprensione non è mai indeterminata, ma sempre situata emotivamente. Il Ci è sempre e coorigi-nariamente aperto o non-aperto da una tonalità emotiva. Lo stato emotivo porta l'Esserci *in cospetto* del suo esser-gettato, in modo tale, però, che questo non

diviene oggetto di conoscenza, ma è aperto in modo più originario nel «come uno si sente ». Esser-gettato significa esistenzialmente trovarsi in questa o quella situazione emotiva. La situazione emotiva si fonda perciò nell'esser-gettato. La tonalità emotiva costitui-sce la maniera fondamentale in cui io sono sempre l'ente gettato. Com'è possibile render chiara la costi-tuzione temporale dello stato emotivo? Com'è possi-bile, muovendo dall'unità estatica della temporalità concreta, scoprire la connessione fra situazione emo-tiva e comprensione?

La tonalità emotiva apre nel modo della conver-sione o della diversione rispetto al proprio Esserci. Il *portare in cospetto* del « che » del proprio esser-gettato, sia esso scoprente autenticamente o coprente inautenticamente, è possibile esistenzialmente solo se l'essere dell'Esserci, per il suo senso stesso, *è* costan-temente stato. Il portare-in cospetto dell'ente gettato che si è, non produce l'esser-stato; è invece l'estasi del-l'essere-stato a render possibile il « sentirsi » stesso quale sentirsi nella situazione emotiva. La compren-sione si fonda primariamente nell'avvenire, mentre la *situazione emotiva* si temporalizza *primariamente nell'esser-stato.* La tonalità emotiva si temporalizza (cioè la sua estasi specifica appartiene a un avvenire e a un presente) in modo tale che l'esser-stato modifica le estasi cooriginarie.

Abbiamo già osservato che le tonalità emotive, pur essendo molto note onticamente, non sono altrettanto riconosciute nella loro funzione esistenziale origina-ria. Esse sono considerate fuggevoli esperienze vissute che « coloriscono » lo « stato d'animo ». Ciò che l'os-servazione ordinaria considera fuggevole ed evane-scente fa invece parte della struttura originaria del-l'esistenza. Ma, comunque, che mai potranno avere in comune col « tempo » le tonalità emotive? L'affer-mazione che le esperienze vissute vanno e vengono, scorrono « nel tempo », è banale e corrisponde a una certezza ontico-psicologica. Il compito che ci incombe è invece. quello di mostrare la struttura ontologica dello stato emotivo nella sua costituzione esistenziale-temporale. E ciò richiede innanzi tutto che si inco-minci con la delucidazione della temporalità della tonalità emotiva in generale. La tesi: «La situazione

emotiva si fonda primariamente nell'esser-stato » significa: il carattere esistenziale fondamentale della tonalità emotiva è il *portare-indietro-verso*... Non già perché ciò produca l'esser-stato, ma nel senso che la situazione emotiva rivela sempre all'analisi esistenziale un modo dell'essere-stato. L'interpretazione temporale della situazione emotiva non può quindi proporsi la deduzione delle tonalità emotive dalla temporalità, risolvendole in semplici fenomeni della temporalizzazione. Al contrario, occorre dimostrare che le tonalità emotive *non sono possibili*, quanto al « che » e al « come » del loro « significato » esistentivo, *se non sul fondamento della temporalità.* L'interpretazione temporale sarà circoscritta ai fenomeni della paura e dell'angoscia, già presi in esame nelle ricerche preparatorie.

Incominciamo con l'esaminare la temporalità della *paura*.[5] La paura ci è apparsa come la situazione emotiva inautentica. In qual modo l'esser-stato costituisce il senso esistenziale che la rende possibile? Qual è il modo estatico che caratterizza la temporalità specifica della paura? La paura è un aver paura *innanzi* a qualcosa di pericoloso che, minacciando il poter-essere effettivo dell'Esserci, si avvicina, nel modo descritto, nella prossimità dell'utilizzabile e della semplice-presenza di cui ci si prende cura. L'aver-paura rivela qualcosa di minaccioso nella modalità della visione ambientale preveggente. Un soggetto semplicemente intuente non potrebbe mai scoprire nulla di simile. Ma questa apertura dell'aver-paura-dinanzi... non è un lasciarsi pervenire? Non è forse stato detto giustamente che la paura è l'attesa di un male futuro *(malum futurum)?* In tal caso il senso temporale primario della paura non è l'avvenire, anziché l'essere-stato? Senza dubbio, non solo l'aver paura si « riferisce » a qualcosa che è « futuro » nel senso che deve sopravvenire « nel tempo », ma questo stesso riferirsi è ad-veniente nel senso originariamente temporale. È evidente che alla costituzione esistenziale-temporale della paura *conviene* un *aspettarsi.* Tutto ciò però non fa che dimostrare la natura *inautentica* della temporalità della paura. Ma l'aver-paura-davanti-a... è soltanto l'attesa di una minaccia che avanza? L'attesa di una minaccia che avanza non è di per sé necessariamente paura, e lo è tanto poco che ad essa

manca proprio il carattere emozionale specifico della paura; questo carattere consiste nel fatto che l'aspettarsi proprio della paura lascia *venir-indietro* ciò che è minaccioso verso il poter-essere effettivamente prendente cura. Ciò che è minaccioso può essere aspettato in modo da minacciare l'Esserci *venendo-indietro* sull'ente che io stesso sono, solo se il « verso-che » dell'indietro-verso... è già, in generale, estaticamente aperto. Il carattere di tonalità emotiva e di *affetto* della paura consiste nel fatto che l'aspettarsi, pieno di paura, « si » impaurisce, cioè che l'aver-paura-davanti-a... è sempre un aver-paura-per... Il senso temporale-esistenziale della paura è costituito dall'obliarsi, cioè dallo sconvolto esser-fuori di sé fuggendo davanti a quel poter-essere effettivo in cui consiste l'esser e-nel-mondo minacciato che si prende cura dell'utilizzabile. Aristotele definisce giustamente la paura come λύπη τις ή ταραχή, come depressione, sconvolgimento.[6] La depressione spinge l'Esserci verso il suo esser-gettato, ma in modo tale che questo resti chiuso. Lo sconvolgimento si fonda nell'oblio. L'esser-fuori-di-sé come obliante evasione davanti al poter-essere effettivo e deciso, non conosce altre possibilità che quelle della conservazione di sé e dell'evasione quali sono offerte dalla visione ambientale preveggente. Il prendersi cura sconvolto dalla paura, salta da una cosa più vicina all'altra, perché, dimentico di sé, non *afferra* nessuna possibilità *determinata*. Tutte le possibilità « possibili », anche le impossibili, gli sembrano disponibili. Chi è in preda alla paura non si sofferma presso nessuna; il « mondo-ambiente » non scompare, ma è esperito nella forma del non-saper-più-dove-andare. Dell'oblio di sé, proprio della paura, fa parte questa *sconvolta presentazione* del « quanto più prossimo tanto meglio ». È noto infatti che gli abitanti di una casa in fiamme sovente « mettono in salvo » i beni di minor valore, l'utilizzabile più vicino. La presentazione, dimentica di sé e smarrita in una sarabanda di possibilità inconsistenti, rende possibile quello smarrimento in cui consiste il carattere della tonalità emotiva propria della paura. L'oblio dello smarrimento modifica anche l'aspettarsi e lo trasforma in aspettazione depressa e sconvolta, che è ben diversa dalla semplice attesa.

L'unità estatica specifica che rende esistenzialmen-

te possibile l’impaurirsi, si temporalizza primariamente a partire dall’oblio che, in quanto modo dell’esser-stato, modifica, nella sua temporalizzazione, il presente e il futuro che gli sono propri. La temporalità della paura è un oblio aspettantesi-presentante. L’interpretazione corrente della paura, a causa del suo orientamento in ciò che si incontra nel mondo, intende ciò davanti a cui la paura è tale come un « male futuro » e vede nell’atteggiamento di paura proprio della paura una semplice attesa. Senza di ciò il fenomeno si risolverebbe in « un sentimento di piacere o di dolore ».

In che rapporto si trova la temporalità della paura con quella dell’«ngoscia? Abbiamo definito questo fenomeno come la situazione emotiva fondamentale.[7] Essa porta l'Esserci davanti al suo esser-gettato più proprio e svela lo spaesamento dell'essere-nel-mondo immedesimato nella quotidianità. Non diversamente dalla paura, anche l’angoscia è costituita formalmente da un *davanti-a-che* e da un *per-che* dell’angosciarsi. Ma l’analisi ha stabilito che i due fenomeni coincidono. Ciò non significa però che i caratteri strutturali del « davanti-a-che » e del « per che » si confondano, quasi che l’angoscia non si angosciasse né davanti... né per... Che il « davanti-a-che » e il « per-che » coincidano significa invece: l’ente cui si riferiscono è sempre il medesimo, e precisamente l'Esserci. In particolare, il « davanti-a-che » dell'angoscia non si incontra come un particolare oggetto di cura; la minaccia non viene dall’utilizzabile e dalla semplice-presenza ma, al contrario, proprio dal fatto che Futilizzabile e la semplice-presenza non « dicono » assolutamente più nulla. Con l’ente intramondano non sussiste più alcuna possibile appagatività. Il mondo in cui esisto è precipitato nell’insignificatività; cioè: il mondo aperto in questo modo può esibire l’ente soltanto in base alla non-appagatività. Il nulla del mondo innanzi a cui l'angoscia si angoscia non risulta dalla constatazione di una specie di irrealtà della semplice-presenza intramondana. Al contrario, bisogna che la semplice-presenza possa venir incontro perché non ci possa essere con essa *alcuna* appagatività ed essa possa essere rivelata nella sua inane spietatezza. Dal che consegue: l’aspettarsi prendente cura non trova più nulla a partire da cui possa compren-

dersi e perciò brancola nel nulla del mondo. Dopo aver cozzato contro un mondo insignificante, la comprensione è rigettata dall'angoscia verso l'essere-nel-mondo come tale; ma questo « davanti-a-che » dell'angoscia è, nel contempo, il suo « per-che ». L'angosciarsi dinanzi... non ha né il carattere dell'attesa né, in generale, quello dell'aspettarsi. Il « davanti-a-che » dell'angoscia, infatti « ci » è già; è l'Esserci stesso. L'angoscia non è dunque costituita dal futuro? Certamente sì, non però da quello inautentico dell'aspettarsi.

L'insignificatività del mondo, aperta nell'angoscia, svela la nullità di ogni possibile oggetto di cura, cioè l'impossibilità di progettarsi in un poter-essere dell'esistenza che sia primariamente fondato in ciò di cui ci si prende cura. Ma la rivelazione di questa impossibilità equivale all'illuminazione della possibilità di un poter-essere autentico. Che senso temporale ha questa rivelazione? L'angoscia si angoscia per il nudo Esserci, in quanto gettato nello spaesamento. Essa riporta-indietro sul puro « che » del più proprio e isolato esser-gettato. Questo riportare-indietro non ha il carattere dell'oblio divergente, ma neppure quello del ricordo. D'altra parte l'angoscia non è già come tale la ripetente assunzione dell'esistenza in quanto decidersi. Al contrario, l'angoscia riporta-indietro nell'esser-gettato *in quanto possibile ripetibile*. In tal modo essa svela *anche* la possibilità di un poter-essere autentico che, nella ripetizione in quanto ad-veniente, deve venir-indietro verso il Ci stato-gettato. *Il portar e-innanzi alla possibilità della ripetizione è il modo estatico caratteristico dell'esser-stato che costituisce la situazione emotiva dell'angoscia.*

L'oblio proprio della paura sconvolge l'Esserci e lo lascia sospingere e travolgere nel vortice di possibilità « mondane » non controllate. A differenza di questa presentazione incostante, il presente dell'angoscia *si mantiene* nel riportarsi-indietro verso il più proprio esser-gettato. Per il suo stesso senso esistenziale, l'angoscia non può perdersi in mezzo a ciò di cui ci si prende cura. Se qualcosa di simile succede in una situazione emotiva simile all'angoscia, ciò significa che si tratta di quella paura che la comprensione quotidiana confonde sovente con l'angoscia.

Benché il presente dell'angoscia sia *mantenuto* nel suo esser tale, non ha però il carattere dell'attimo quale si temporalizza nel decidersi. L'angoscia non fa che portare nella tonalità emotiva di un decidersi *possibile.* Il presente dell'angoscia mantiene Vattimo *pronto al balzo:* quell'attimo sulla cui base unicamente essa, e solo essa, può essere ciò che è.

Nella temporalità caratteristica dell'angoscia, temporalità che la fonda originariamente nell'esser-stato e da cui si temporalizzano primariamente futuro e presente, si rivela la possibilità della potenza posseduta dalla tonalità emotiva dell'angoscia. In essa l'Esserci è decisamente ricondotto al suo nudo isolamento ed è tutto preso da esso.

Questo « prendere » non si limita però a *riprenderlo* dalle sue possibilità « *mondane* », ma gli *offre* contemporaneamente la possibilità di un poter-essere *autentico.*

Le due tonalità emotive della paura e dell'angoscia non si « presentano » isolate nel « corso delle esperienze vissute », ma sempre determinano-tonalizzando una particolare comprensione e si determinano a partire da essa. La paura trova il suo appiglio nell'ente di cui ci si prende cura nel mondo. L'angòscia proviene invece dall'Esserci stesso. La paura giunge improvvisa dall'intramondano. L'angoscia si leva dall'essere-nel-mondo in quanto gettato nell'essere-per-la-morte.

Questo « provenire » dell'angoscia dall'Esserci, compreso esistenzialmente, significa: il futuro e il presente dell'angoscia si temporalizzano a partire da un esser-stato originario che ha il senso del riportare-indietro verso la ripetizione. L'angoscia può sorgere autenticamente solo in un Esserci deciso. Chi ha deciso non conosce la possibilità della paura, ma afferra l'angoscia come *una* tonalità emotiva che non lo paralizza e non lo sconvolge. L'angoscia lo affranca *dalle* possibilità « nulle » e lo rende *Ubero* per le autentiche.

Benché entrambi i modi della situazione emotiva, paura e angoscia, si fondino primariamente nell'esser-*stato,* il loro originarsi dall'unità della Cura è diverso rispetto alla temporalizzazione propria di ognuno di essi. L'angoscia scaturisce dall'*avvenire* della decisione, la paura dal presente dispersivo che ha paurosa-

mente paura della paura, per cadere, proprio per questo, in essa.

Ma la tesi della temporalità delle tonalità emotive non varrà forse soltanto per i fenomeni che abbiamo analizzati? Come sarà possibile rintracciare un senso temporale nella scialba indeterminatezza emotiva che caratterizza « il grigiore quotidiano »? E che dire della temporalità di tonalità emotive e di emozioni come la speranza, la gioia, l'entusiasmo, l'allegria? Il fatto che non soltanto la paura e l'angoscia sono fondate esistenzialmente nell'esser-stato, ma lo sono anche le altre tonalità emotive, risulta chiaro se si esaminano i fenomeni come il tedio, la tristezza, la malinconia e la disperazione. Certamente la loro interpretazione richiede un ampliamento del campo di indagine, quale può darsi soltanto l'analitica esistenziale dell'Esserci nella sua interezza; tuttavia anche un fenomeno come quello della speranza, che potrebbe sembrare interamente fondato nell'avvenire, dev'esser interpretato in modo analogo alla paura. In contrapposto alla paura, che si riferirebbe a un *malum futurum*, si è voluto caratterizzare la speranza come attesa di un *bonum futurum*. Ma ciò che vi è di decisivo nella struttura del fenomeno non è il carattere « futuro » di ciò *cui* la speranza si riferisce, bensì il senso esistenziale dello *sperare stesso*. Il carattere costitutivo di questa emozione è anch'esso riposto, in primo luogo, nello sperare come *avere-speranza-per-sé*. Colui che spera si coinvolge, per così dire, nella speranza e va così incontro a ciò che spera. Ma ciò presuppone il raggiungimento di sé. Che la speranza, a differenza dell'ansietà deprimente, *renda leggero*, significa solo che anche questa situazione emotiva è riferita al « peso » nel modo dell'essere-stato. Una tonalità emotiva sollevata, o meglio sollevante, è ontologicamente possibile solo nel riferimento estatico-temporale dell'Esserci all'esser-gettato come fondamento di sé.

La scialba indeterminatezza emotiva della completa indifferenza che non tende a nulla, non desidera nulla e si abbandona a ciò che ogni giorno porta con sé, ma che tuttavia in certo modo partecipa a tutto, rivela nel modo *più penetrante* la forza dell'*oblio* nelle tonalità emotive quotidiane del prendersi cura immediato. Il semplice lasciarsi vivere, il lasciare che

le « cose vadano » come vogliono, si fonda in un obliante abbandono di sé all'esser-gettato. Esso ha il carattere dell'esser-stato inautentico. L'indifferenza, che può andar di pari passo con un'affannosa operosità, è da tenersi ben distinta dall'imperturbabilità. *Questa* tonalità emotiva scaturisce dalla decisione che ha il *colpo d'occhio* dell'attimo sulle situazioni possibili del poter-essere-un-tutto aperto nell'anticiparsi per la morte.

Solo un ente che, in virtù del senso del suo essere, si sente in una situazione emotiva, solo cioè un ente che, esistendo, è già sempre stato ed esiste nel modo costante dell'esser-stato, è suscettibile di affezioni. L'emozione presuppone ontologicamente la presentazione, affinché in essa l'Esserci possa essere riportato indietro verso se stesso in quanto gettato. È un problema a sé il modo in cui lo *stimolo* e la *modificazione* dei sensi sono da intendersi ontologicamente in un essere semplicemente-vivente, nonché se e in qual modo, in generale, l'essere degli animali sia, ad esempio, costituito da un « tempo ».

C - LA TEMPORALITÀ

DELLA DEIEZIONE[8]

L'interpretazione temporale della comprensione e della situazione emotiva non coinvolge soltanto l'estasi di volta in volta *primaria per* il fenomeno in questione, ma la temporalità *intera*. Come l'avvenire rende primariamente possibile la comprensione, e l'esser-stato rende possibile la tonalità emotiva, così il terzo momento strutturale costitutivo della Cura, la *deiezione*, ha il suo senso esistenziale nel *presente*. L'analisi preparatoria della deiezione ha preso le mosse dall'interpretazione della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco.[9] L'analisi temporale della deiezione deve imboccare la medesima via. Limitiamo però la ricerca all'esame della curiosità, perché in essa è più facile vedere la temporalità specifica della deiezione. L'analisi della chiacchiera e dell'equivoco, invece, presuppone già la delucidazione della costituzione temporale del discorso e della spiegazione (dell'interpretazione).

La *curiosità* è una tendenza caratteristica dell'essere dell'Esserci, in base alla quale esso si prende cura di poter-vedere.[10] In questo caso il « vedere » non è limitato, come del resto il concetto di visione, alla percezione degli « occhi corporei ». La percezione in senso largo lascia incontrare « in carne e ossa » l'utilizzabile e la semplice-presenza così come appaiono. Questo lasciar incontrare si fonda nel presente. È il presente a offrire l'orizzonte estatico all'interno del quale l'ente può *esser-presente* in carne e ossa. Ma la curiosità non presenta la semplice-presenza allo scopo di *comprenderla;* essa cerca di vedere *soltanto* per vedere e per aver visto. La curiosità, in quanto presentazione aggrovigliantesi in se stessa, è connessa, in unità estatica, coi corrispondenti esser-stato e futuro. La bramosia del nuovo propria della curiosità è, sì, un movimento verso il non-ancora-visto. ma in modo tale che la presentazione cerca di sottrarsi all'aspettazione. La curiosità è l'inautenticità estrema dello ad-venire, ed è tale in quanto non si aspetta una *possibilità* ma, nella sua bramosia, la appetisce solo come qualcosa di reale. La curiosità è costituita da una presentazione non mantenuta tale, presentazione che, nel suo essere semplicemente presentante, tenta costantemente di sfuggire all'aspettarsi in cui essa è tuttavia « tenuta » ma non mantenuta. Il presente « scaturisce » dall'aspettarsi correlativo nel senso dello sfuggire suddetto. La presentazione della curiosità « scaturente sfuggendo », è così poco dedita alle « cose » che essa, mentre sta vedendo, volge già lo sguardo altrove. La presentazione costantemente « scaturente fuggendo » dall'aspettarsi una determinata possibilità, rende ontologicamente possibile quella *incapacità di soffermarsi* che caratterizza la curiosità. La presentazione « scaturisce fuggendo » dall'aspettarsi non nel modo in cui potrebbe credere la comprensione ontica e cioè separandosi dall'aspettarsi e liberandosi da esso. Lo « scaturire fuggendo » è una modificazione estatica dell'aspettarsi, tale che questo, a sua volta, *insegue* la presentazione sfuggente. L'aspettarsi, in certo modo, rinuncia a se stesso; esso non lascia pervenire a se stesso neppur più le possibilità inautentiche del prendersi cura orientato in ciò di cui si prende cura, salvo che non siano conformi a una presentazione non mantenuta come tale. La modifica-

zione estatica dell'aspettarsi in aspettarsi inseguente, modificazione che ha luogo nella presentazione sfuggente, è la condizione esistenziale-temporale della possibilità della *dispersione.*

A causa dell'aspettarsi inseguente, la presentazione è sempre più abbandonata a se stessa. Èssa presenta in vista del presente. L'incapacità dispersiva a soffermarsi, aggrovigliandosi in se stessa, assume il carattere del *non-esser-mai-ferma.* Questo modo del presente è il fenomeno diametralmente opposto all'*attimo.* In *quello* l'Esserci è ovunque e in nessun luogo. *Questo,* invece, porta l''esistenza nella situazione e apre il « Ci » autentico.

Quanto più il presente è inautentico, quanto più cioè la presentazione perviene a se « stessa » e, chiudendo, fugge innanzi a un poter-essere concreto, tanto meno l'avvenire può ri-venire sull'ente gettato. Lo « scaturire fuggendo » del presente presuppone un oblio crescente. Che la curiosità si soffermi sempre presso il più prossimo e abbia già dimenticato il poc'anzi, non è un semplice risultato *della* curiosità stessa, ma la condizione ontologica della curiosità come tale.

I caratteri della deiezione che abbiamo già preso in esame, cioè la tentazione, la tranquillizzazione, l'estraniazione e raggrovigliarsi in se stesso, significano, quanto al loro senso temporale, che la presentazione « fuggente via » tenta, in virtù della sua tendenza estatica, di temporalizzarsi da se stessa. L'Esserci si aggroviglia in se stesso: questa determinazione ha un senso estatico. L'estatizzarsi dell'esistenza nella presentazione non significa però che l'Esserci si sciolga dal suo Io e dal suo se-Stesso. Anche nella presentazione estrema, l'Esserci resta storico, cioè aspettantesi e obliante. L'Esserci presentante si comprende ancora, anche se si è estraniato dal suo poter-essere più proprio, che si fonda primariamente nel futuro autentico e nell'esser-stato autentico. Ma la presentazione, offrendo continuamente qualcosa di « nuovo», non lascia che l'Esserci torni indietro su se stesso e lo tranquillizza incessantemente. Ma questa tranquillizzazione, a sua volta, rafforza sempre più la tendenza allo scaturire fuggevole. A « produrre » la curiosità non è la distesa senza fine di ciò che non si è ancora visto, ma la forma deiettiva di temporalizza-

zione propria del presente che scaturisce fuggendo via. Anche se tutto fosse stato visto, la curiosità *troverebbe* pur sempre qualcosa di nuovo da vedere.

Il modo di temporalizzazione dello « scaturire fuggente » del presente si fonda nella natura *finita* della temporalità. Gettato nell'essere-per-la-morte, l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, fugge innanzi al suo esser-gettato quale è più o meno esplicitamente svelato ad esso. Il presente scaturisce fuggendo dal suo avvenire autentico e dal suo essere-stato autentico, facendo si che l'Esserci possa pervenire alla propria esistenza autentica solo per via indiretta. L'origine dello « scaturire fuggendo », caratterizzante il presente, cioè la deiezione nella perdizione, è costituita dalla stessa temporalità originaria e autentica che rende possibile l'essere-per-la-morte gettato.

L'esser-gettato, *innanzi* al quale l'Esserci può certamente esser portato in modo *autentico* perché si comprenda autenticamente in esso, rimane in ogni caso nascosto all'Esserci quanto al suo « donde » e al suo « come » ontici. Questa chiusura non è affatto un semplice non-sapere nel senso di uno stato di fatto, ma costituisce l'effettività dell'Esserci. Essa determina anche il carattere *estatico* dell'abbandono dell'esistenza al nullo fondamento di se stessa.

L'Esserci, innanzi tutto, non afferra il senso del suo esser-gettato nel mondo. Il « moto » che questo comporta non si conclude in uno « stare » per il fatto che l'Esserci alla fine « ci è ». L'Esserci è travolto nell'esser-gettato, cioè, in quanto gettato nel mondo, perde se stesso presso il « mondo » per la sua remissione effettiva a ciò di cui ha da prendersi cura. Il presente, che esprime il senso esistenziale del coinvolgimento travolgente, non raggiunge da parte sua alcun altro orizzonte estatico possibile, a meno che, nel decidersi, si riprenda dalla perdizione e possa, mantenendosi nell'attimo, aprire la situazione e con essa la « situazione-limite » originaria, l'essere-per-la-morte.

d - LA TEMPORALITÀ DEL DISCORSO[11]

L’apertura completa del Ci dell’Esserci, costituita dalla comprensione, dalla situazione emotiva e dalla deiezione, trova la sua articolazione nel discorso. Perciò il discorso non ha una temporalizzazione propria fondata su un’estasi particolare. Tuttavia, poiché, dì fatto, il discorso si esprime per lo più nel linguaggio e, innanzi tutto, prende la forma di una discussione concernente il « mondo ambiente » in vista del prenderne cura, la *presentazione* vi ha una funzione *privilegiata* e costitutiva.

I tempi e gli altri fenomeni temporali del linguaggio, gli « aspetti temporali » e i « gradi del tempo », non traggono origine dal fatto che il discorso si esprime « anche » su eventi « temporali », cioè aventi luogo « nel tempo ». Essi non hanno il loro fondamento neppure in un presunto « tempo psichico » del discorso. Il discorso è *temporale in se stesso*, perché ogni discorrere su... di... a... si fonda nell’unità estatica della temporalità. Gli *aspetti temporali* sono radicati nella temporalità originaria del prendersi cura, sia che questo si riferisca a enti intratemporali o no. A partire dal concetto di tempo comune e tradizione, cui la linguistica è costretta a ricorrere, il problema della struttura temporale esistenziale dell’aspetto temporale *non può neppur esser posto*.[12] Poiché il discorso è sempre un discorrere intorno all’ente, benché non primariamente e prevalentemente nel senso dell’asserire teoretico, l'analisi della costituzione temporale del discorso e l’esplicazione del carattere temporale dei m·!·elli linguistici possono essere intrapresi solo se è stato risolto il problema della connessione fondamentale di essere e verità sulla scorta della problematica della temporalità. In tal caso sarà possibile fissare anche il senso ontologico dell’« è », che una teoria del tutto estrinseca della proposizione e del giudizio ha deformato a « copula ». Solo a partire dalla temporalità del discorso, cioè dell’Esserci in generale, può esser chiarito il « costituirsi » del « significato » e può esser resa comprensibile ontologicamente la possibilità della formazione di concetti.[13]

La comprensione si fonda primariamente nell’avvenire (anticipare o aspettarsi). La situazione emotiva

si temporalizza primariamente nell’esser-stato (ripetizione o oblio). La deiezione è radicata in modo temporalmente primario nel presente (presentazione o attimo). Tuttavia la comprensione è sempre presente « essente stato ». Tuttavia la situazione emotiva si temporalizza come avvenire «presentante». Tuttavia il presente o « scaturisce fuggendo via » dall'avvenire essente-stato o è mantenuto come tale da questo. *La temporalità si temporalizza come un tutto in ogni estasi, cioè nell'unità estatica della sempre totale temporalizzazione della temporalità, si fonda la totalità dell’insieme strutturale di esistenza, effettività e deiezione, cioè l’unità della struttura della Cura*,

La temporalizzazione non significa affatto una « successione » delle estasi. L’avvenire *non* è *posteriore* all’esser-stato e questo *non è anteriore* al presente. La temporalità si temporalizza come avvenire essente-stato e presentante.

L’apertura del Ci e le possibilità esistentive fondamentali dell’Esserci, autenticità e inautenticità, sono fondate nella temporalità. Ma l’apertura riguarda sempre cooriginariamente l'*essere-nel-mondo* nella sua interezza, l’in-essere non meno del mondo. A partire dall’orientamento nella costituzione temporale dell’apertura, deve quindi esser chiarita anche la condizione ontologica della possibilità che ci sia un ente che esiste come esser-nel-mondo.

§ 69 LA TEMPORALITÀ DELL'ESSERE-NEL-MONDO E IL PROBLEMA DELLA TRASCENDENZA NEL MONDO

L’unità estatica della temporalità, cioè l’unità del « fuori di sé » delle estasi dell’avvenire, dell’esser-stato e del presente, è la condizione della possibilità di un ente che esiste essendo il suo « Ci ». L’ente che porta il nome di Esser-ci è *« illuminato »*.[14] La luce di questo esser-illuminato delL'Esserci non è una forza onticamente presente in esso, né una sorgente di luce che illuminerebbe l’Esserci in particolari momenti. Ciò che illumina nella sua essenza questo ente, ciò che lo rende per se stesso tanto « aperto »

quanto « chiaro », è stato determinato, prima ancora dell'interpretazione « temporale », come Cura. In essa si fonda l'apertura completa del Ci. Questa luminosità rende possibile ogni illuminazione e ogni rischiaramento, ogni percezione, ogni « visione » e ogni disponibilità di qualcosa. È possibile comprendere la luce di questa luminosità solo se, anziché ipotizzare una forza esterna semplicemente-presente, si procede all'analisi dell'intera costituzione dell'essere dell'Esserci, la Cura, nel fondamento unitario della sua .possibilità esistenziale. *La temporalità estatica illumina il Ci originariamente.* Essa è il regolativo primario dell'unità possibile di tutte le strutture esistenziali essenziali dell'Esserci.

Solo muovendo dal radicarsi dell'Esser-ci nella temporalità, si può comprendere la *possibilità* esistenziale del fenomeno che, all'inizio dell'analitica dell'Esserci, abbiamo presentato come costituzione fondamentale dell'Esserci: *l'essere-nel-mondo.* Ciò che premeva, all'inizio, era di assicurare l'unità strutturale indissolubile di questo fenomeno. Il problema del *fondamento dell'unità possibile* di questa struttura *articolata* è rimasto in secondo piano. Tenendo ferma l'esigenza di salvaguardare il fenomeno dalla tendenza alla frantumazione, tendenza tanto ovvia quanto infausta, l'indagine è andata progressivamente penetrando nella modalità quotidiana immediata dell'essere-nel-mondo, il *prendente cura* esser-presso l'utilizzabile intramondano. Ora che la *Cura* stessa è stata ontologicamente definita e ricondotta al suo fondamento esistenziale, la temporalità, è possibile chiarire concettualmente in modo *esplicito il prendersi cura* stesso, muovendo dalla Cura, cioè dalla temporalità.

L'analisi della temporalità del prendersi cura si sofferma innanzi tutto presso il modo dell'aver-a-che-fare (preveggendo ambientalmente) con l'utilizzabile. Fa poi oggetto di ricerca la possibilità esistenziale-temporale del modificarsi del prendersi cura preveggente ambientalmente in scoperta « soltanto » osservante dell'ente intramondano, in base alle diverse possibilità dell'indagine scientifica. L'interpretazione della temporalità cosi dell'« esser-presso » (l'utilizzabile e la semplice presenza *intramondana)* preveggente ambientalmente, come di quello prendente cura teoricamente, rende inoltre manifesto come questa stessa

temporalità sia, sin dall'inizio, la condizione della possibilità dell’essere-nel-Mondo in cui si fonda l’esser-presso l’ente *intramondano* in generale. L’analisi tematica della costituzione temporale dell’essere-nel-mondo porta con sé questi problemi: In qual modo, in generale, è possibile qualcosa come il mondo? In quale senso il mondo é? Che cosa trascende il mondo e in quale modo? Quale « dipendenza » sussiste fra l’ente intramondano « indipendente » e il mondo trascendente? *L'esposizione ontologica di* questi problemi non costituisce di per sé la loro soluzione. Al contrario, essa non ha altro scopo che la chiarificazione preliminare necessaria *delle* strutture in base alle quali soltanto è possibile impostare il problema della trascendenza. L’interpretazione esistenziale-temporale dell’essere-nel-mondo ha tre momenti: *a)* la temporalità del prendersi cura preveggente ambientalmente; *b)* il senso della modificazione del prendersi cura preveggente ambientalmente in conoscenza teoretica della semplice-presenza in tramondana; *c)* il problema temporale della trascendenza del mondo.

α-LA TEMPORALITÀ DEL PRENDERSI CURA PREVEGGENTE AMBIENTALMENTE

Dove troveremo il filo conduttore per l’analisi della temporalità del prendersi cura? Abbiamo definito il prendente cura esser-presso il « mondo » come commercio nel e col mondo-ambiente.[15] Come fenomeni esemplari dell’esser-presso... abbiamo scelto l’usare, il manipolare, il produrre l’utilizzabile e i loro modi difettivi E neutri: cioè L'esser-presso ciò che appartiene al bisogno quotidiano.[16] La stessa esistenza autentica dell’Esserci si mantiene in questo prendersi cura, anche quando sia per essa « indifferente ». L'utilizzabile di cui si prende cura non è la causa del prendersi cura, come se il prendersi cura fosse un effetto dell'azione esercitata dall’ente intramondano. L’« esser-presso » l’utilizzabile non può esser chiarito ontologicamente a partire dall’utilizzabile; né, d’altra parte, questo può essere dedotto da quello. Il prendersi cura in quanto modo di essere dell’Esserci, e

ciò di cui-ci-si-prende-cura in quanto ente intramondano, non sono tuttavia *semplicemente-presenti assieme.* Fra essi sussiste infatti una a connessione ». La comprensione adeguata del « con-che » il commercio ha a che fare permette di illuminare il commercio stesso. Viceversa, l'incomprensione della struttura fenomenica del « con che » del commercio ha come sua conseguenza il disconoscimento della costituzione esistenziale del commercio stesso. Nell'analisi dell'ente che si incontra per primo, si è già fatto un passo innanzi decisivo quando non si sia saltato di pari passo il carattere di mezzo specificamente proprio di questo ente. Ma è anche necessario rendersi conto che il commercio prendente cura non ha mai a che fare con un singolo mezzo. L'impiego e la manipolazione di un determinato mezzo sono, come tali, orientati nell'insieme articolato dei mezzi. Quando, ad esempio, cerchiamo un mezzo « fuori posto », non siamo né semplicemente né primariamente impegnati in un « atto » isolato diretto esclusivamente verso il cercato, ma è già pre-scoperto l'intero dominio dei mezzi. Ogni « mettersi all'opera » e ogni dar di piglio non vanno dal nulla a un mezzo presente-innanzi, ma provengono da un mondo di opere che è già aperto prima del maneggio di qualsiasi mezzo.

L'analisi del commercio a partire dal relativo « con-che » non deve perciò collegare l’esistente esser-presso l'ente di cui ci si prende cura e un singolo mezzo utilizzabile isolato, ma stabilirne la relazione con la totalità dei mezzi. Verso questa concezione del « con-che» del commercio siamo spinti anche dal carattere specifico dell'essere del mezzo utilizzabile, l'*appagatività*.[17] Questo termine è assunto in senso ontologico. Dire: *con* qualcosa *presso* qualcosa c’è uno stato di appagamento, non deve essere inteso nel senso della constatazione di un dato di fatto ontico, ma come il riconoscimento del modo di essere fondamentale dell’utilizzabile. Il carattere relazionale proprio dell'appagatività, il « con... presso... » comprova che *un* mezzo *isolato* è ontologicamente impossibile. Certamente può capitare che sia a portata di mano un solo mezzo utilizzabile e che gli altri « manchino ». Ma proprio in tal caso si rivela la connessione di. quell'utilizzabile *con* gli altri. Il commercio pren-. dente cura può far sì che la visione ambientale pre-

veggente incontri l'utilizzabile soltanto se comprende già qualcosa come l'appagatività che questo utilizzabile ha con qualcosa presso qualcosa. Il preveggente-ambientalmente e scoprente « esser-presso... » proprio del prendersi cura, è un lasciar appagare, cioè una comprendente progettazione dell'appagatività. *Se il lasciar appagare costituisce la struttura esistenziale del prendersi cura, se questo, in quanto esser-presso, appartiene alla costituzione essenziale della Cura, e se infine quest'ultima, da parte sua, si fonda nella temporalità, ne consegue che la condizione esistenziale della possibilità del lasciar appagare deve essere rintracciata in un modo della temporalizzazione della temporalità.*

Anche il più semplice maneggio di un mezzo porta con sé il lasciar appagare. Il « presso-che » dell'appagatività ha il carattere dell'« a-che »; è rispetto a questo « a-che » che il mezzo è impiegabile o impiegato. La comprensione dell'« a-che », cioè del « presso-che » dell'appagatività, ha la struttura temporale dell'aspettarsi. L'Esserci può riferirsi a qualcosa come « presso-che » dell'appagatività solo in quanto è aspettantesi l'« a-che ». L'*aspettarsi* il « presso-che », unitamente al *ritenimento* del « con-che » dell'appagatività, rende possibile, nella sua unità estatica, la presentazione manipolativa del mezzo.

L'aspettarsi l'« a-che » non è né una considerazione del « fine » né un'attesa del compimento dell'opera in corso. Esso non ha il carattere del conoscere tematico. Ma anche il ritenimento di ciò con cui sussiste l'appagatività non equivale a una fissazione di ordine tematico. Il commercio manipolante non si rapporta esclusivamente né solo al « presso-che » né solo al « con-che » del lasciar appagare. Quest'ultimo si costituisce invece nell'unità del ritenimento aspettantesi; la presentazione che ne scaturisce rende così possibile la caratteristica immedesimazione del prendersi cura col suo mondo di mezzi. Chi si impegna « veramente » in qualcosa non si dedica né esclusivamente all'opera né esclusivamente allo strumento né esclusivamente all'uno o all'altro « insieme ». Il lasciar appagare, fondato nella temporalità, ha già istituito l'unità dei riferimenti in cui « si muove » il prendersi cura preveggente ambientalmente.

Alla temporalità costitutiva del lasciar appagare è

essenziale un *oblio* particolare. Il se-Stesso, « perso » nel mondo dei mezzi, può intraprendere « realmente » delle opere e volgersi alla manipolazione, solo se ha obliato se stesso. Ma poiché l'unità della temporalizzazione del prendersi cura ha come sua estasi direttiva l'*aspettarsi*, ne consegue, come dimostreremo, che il poter-essere proprio dell'Esserci prendente cura è riposto nella Cura.

La presentazione aspettantesi e ritenente costituisce quella familiarità in conformità alla quale TEsserci, in quanto Esserci-assieme, « è esperto » del mondo-ambiente pubblico. Il lasciar appagare ha il significato esistenziale del lasciar « essere ». È su questo fondamento che l'utilizzabile può venir incontro alla visione ambientale preveggente *come l'ente* che esso è. Possiamo chiarire ulteriormente la temporalità del prendersi cura se riandiamo ai *modi* del lasciar venir incontro preveggendo ambientalmente che abbiamo caratterizzato come sorpresa, importunità e impertinenza.[18] Il mezzo utilizzabile non è incontrato nel suo « vero in sé » quando è oggetto della percezione tematica delle « cose », ma quando ci sta innanzi « ovviamente » e « oggettivamente » come qualcosa di non sorprendente. Ma se nell'insieme dell'ente c'è qualcosa di sorprendente, è possibile che l'insieme dei mezzi si riveli come tale importuno. Come dev'essere strutturato esistenzialmente il lasciar appagare perché sia possibile incontrare qualcosa di sorprendente? Questa domanda non intende riferirsi a fatti tali da richiamare l'attenzione su qualcosa, ma al senso ontologico di questo richiamare stesso.

La non impiegabilità, ad esempio, la inidoneità di uno strumento, può rivelarsi tale solo « in » e « per » un commercio manipolante. La più perspicua ed esatta « percezione » o « rappresentazione » non potrà mai scoprire qualcosa come il deterioramento di uno strumento. Bisogna che il maneggiare sia intralciato perché si possa incontrare, il non-maneggevole. Ma che significato *ontologico* ha tutto questo? La presentazione aspettantesi e ritenente, urtando contro ciò che risulta deteriorato, è ostacolata nella sua immedesimazione coi rapporti di appagatività. La presentazione, che è cooriginariamente aspettantesi l'« a-che », trova un impedimento nel mezzo usato; per la prima volta in modo esplicito essa va a urtare nel-

l'« a-che » e nel « per ». La presentazione può tuttavia incontrare qualcosa di inadatto a... solo perché essa si muove già sempre nell'aspettazione e nel ritenimento di ciò con cui essa può lasciar appagare presso qualcosa. Che la presentazione sia « impedita » significa: essa, assieme al ritenimcnto aspettantesi, si scon-certa sempre più in se stessa determinando cosi l'« ispezione », la verifica e l'eliminazione dell'impedimento. Se il commercio prendente cura fosse semplicemente una successione di « esperienze vissute », trascorrenti « nel tempo » anche se strettamente « associate », rincontro con un mezzo inopportuno e inimpiegabile sarebbe ontologicamente impossibile. Il lasciar appagare deve come tale fondarsi nell'unità estatica della presentazione attendentesi e ritenente, qualunque sia ciò che esso rende accessibile e manipolabile nel complesso articolato dei mezzi.

Come ha luogo l'« accertamento » di ciò che manca, cioè di ciò che non è utilizzabile e non soltanto non-maneggevole? Il non utilizzabile è scoperto ambientalmente nell'esperienza della *mancanza*. Questa, e la « constatazione » in essa fondata del non-esser-presente di qualcosa, ha particolari presupposti esistenziali. L'essenza della mancanza non è costituita da una non-presentazione, ma da un modo difettivo del presente nel senso della mancata presentazione di qualcosa di atteso o di sempre disponibile. Se il lasciar appagare preveggente ambientalmente non fosse, « fin dalle radici », *aspettantesi* ciò di cui si prende cura, e se l'aspettarsi non si temporalizzasse in *unità con* la presentazione, l'Esserci non potrebbe mai « trovare» che qualcosa manca.

D'altra parte la possibilità di *esser sorpreso* da qualcosa si fonda nel fatto che la presentazione *aspettantesi* un utilizzabile *non* se ne *aspetta* un altro che è però legato al primo in un mondo di appagatività possibile. Il non-aspettarsi proprio della presentazione deiettiva apre l'« orizzonte » nel quale può accadere che qualcosa di sorprendente colga l'Esserci di sorpresa.

Ciò che il commercio prendente cura, in quanto produrre, procurare, ma anche in quanto stornare, tener lontano, ripararsi innanzi a... non riesce a dominare, si rivela nella sua insuperabilità. Il prendersi cura allora si rassegna. Ma il rassegnarsi-a... è

un modo particolare del lasciar-venire-incontro nella visione ambientale preveggente. Sul fondamento di questo modo di scoprire, il prendersi cura può incontrare l'intempestivo, l'impedente, l'ostacolante, il dannoso, e in generale ciò che resiste in qualche modo. La struttura temporale del rassegnarsi a... consiste in un *non-ritenere* attendentesi e presentante. La presentazione attendentesi non conta « su » ciò che è inadatto benché disponibile. Il non contare su... è un modo di tener conto di... ciò su cui *non* si può far conto. Questo ente non è dimenticato ma ritenuto, sicché resta utilizzabile proprio nel suo *non-essere-adatto.* Un tale utilizzabile appartiene al contenuto quotidiano del mondo-ambiente effettivamente aperto.

Solo perché, sulla base della temporalità estatica del prendersi cura, è scoperto ciò che resiste, l'Esserci può comprendersi nel suo abbandono a un « mondo » di cui non si può mai insignorire. Anche quando il prendersi cura non va oltre ciò che urge quotidianamente, esso non è mai una semplice presentazione, ma scaturisce da un ritenere attendentesi, sul cui fondamento, o meglio in quanto « fondamento » del quale, l'Esserci esiste in un mondo. Ecco perché l'Esserci, anche in un « mondo » ignoto ed estraneo, è sempre accorto ed esperto.

Il lasciar appagare proprio del prendersi cura fondato nella temporalità, è una comprensione dell'appagatività e della utilizzabilità ancora del tutto preontologica e atematica. In seguito sarà chiarito il modo in cui la temporalità dà fondamento anche alla comprensione di queste determinazioni dell'essere come tali. Ora è opportuno delucidare ulteriormente nella sua concretezza la temporalità dell'essere-nel-mondo. A questo fine esamineremo il « sorgere » del comportamento teoretico verso il « mondo », quale si costituisce a partire dal prendersi cura ambientale dell'utilizzabile. Tanto lo scoprimento dell'ente intramondano proprio della visione ambientale preveggente, quanto quello teoretico, sono fondati nell'essere-nel-mondo. L'interpretazione esistenziale-temporale della prima di queste due costituzioni fondamentali dell'Esserci ha preparato l'esame della seconda.

b - IL SENSO TEMPORALE DELLA MODIFICAZIONE DEL PRENDERSI CURA * PREVEGGENTE AMBIENTALMENTE IN SCOPERTA TEORETICA DELLA SEMPLICE-PRESENZA INTRAMONDANA

Quando nel corso dell'analitica *ontologico-esistenziale* si pone il problema del « sorgere » della scoperta *teoretica* dal prendersi cura *ambientalmente preveggente*, non si intende porre il problema *ontico* dello sviluppo della scienza, delle sue cause di fatto e dei suoi fini più immediati. Ponendo il problema della *genesi ontologica* del comportamento teoretico noi domandiamo: quali sono le condizioni-esistenzialmente necessarie e costitutive dell'essere dell'Esserci, della possibilità che l'Esserci esista nel mondo della ricerca scientifica? La posizione di questo problema mira a un *concetto esistenziale della scienza.* Questo concetto va distinto dal concetto « logico » che considera la scienza nei suoi risultati e che la determina come « un complesso fondato di proposizioni vere, cioè valide ». Il concetto esistenziale intende la scienza come una modalità dell'esistenza e quindi come un modo di essere-nel-mondo tale da scoprire o aprire l'ente o l'essere. Un'interpretazione esistenziale adeguata della scienza è possibile solo se sono stati chiariti, a partire dalla temporalità dell'esistenza, il senso dell'essere e della « connessione » fra essere e verità.[19] Le considerazioni che seguono preparano la comprensione di questa problematica centrale, all'interno della quale soltanto può essere sviluppata l'idea della fenomenologia al di là dell'abbozzo introduttivo presentato all'inizio.[20]

Il non completo livello di sviluppo cui l'indagine è giunta finora, impone all'interpretazione del comportamento teoretico un limite ulteriore. Faremo oggetto di esame solo il trasformarsi del prendersi cura preveggente ambientalmente in investigazione della semplice-presenza che si incontra nel mondo, proponendoci come scopo ultimo una più approfondita comprensione della costituzione temporale dell'essere-nel-mondo come tale.

Sembra ovvio considerare « pratici » il manipolare

e l'usare ambientali e definire la loro trasformazione in investigazione «teoretica» nel modo seguente: la semplice osservazione dell'ente sorge con *l'astensione* da ogni manipolazione. L'elemento decisivo del « sorgere » del comportamento teoretico sarebbe allora il *venir meno* della prassi. Solo se si assume come modo di essere primario e predominante dell'Esserci effettivo il prendersi cura « pratico », sarà possibile che la « teoria » debba la sua possibilità ontologica alla *mancanza* della prassi, cioè a una *privazione.* Ma la sospensione di una manipolazione specifica del commercio prendente cura non lascia indietro la visione ambientale preveggente che la guida come un semplice residuo. Succede piuttosto che il prendersi cura prenda la forma di un guardarsi-solo-più-attorno. Ma con ciò non si è ancora assunto per nulla l'atteggiamento « teoretico » della scienza. Al contrario, l'arresto della manipolazione può assumere il carattere di una più approfondita visione ambientale preveggente, sotto forma di « osservazione attenta » o di esame minuzioso di ciò che è stato raggiunto, oppure sotto forma di colpo d'occhio sull'« attività momentaneamente sospesa ». La sospensione dell'uso dei mezzi è così, poco di già « teoria » che la visione ambientale arrestatasi e « considerante » resta imprigionata nel mezzo utilizzabile di cui si prende cura. Il commercio « pratico » ha una maniera *sua propria* di sostare. E allo stesso modo che la prassi ha una sua specifica visione (« teoria »), così l'indagine teoretica non è priva di una sua propria prassi. La rilevazione degli indici numerici che costituiscono il risultato di un esperimento richiede sovente una complessa organizzazione « tecnica » del progetto sperimentale. L'osservazione al microscopio dipende dall'approntamento di « preparati ». Lo scavo archeologico che precede l'interpretazione dei « reperti » richiede imponenti manipolazioni. Ma anche la più « astratta » risoluzione di problemi o determinazione di risultati richiede ad esempio l'impiego di mezzi per scrivere. Per poco « interessanti » e ovvie che possano apparire, queste componenti dell'indagine scientifica non sono affatto irrilevanti ontologicamente.

Ricordare esplicitamente che il comportamento scientifico, in quanto modalità dell'essere-nel-mondo, non

è soltanto una « pura attività spirituale », dovrebbe essere del tutto superfluo. A meno che non risulti evidente da questa banalità come sia tutt'altro che chiaro il punto in cui passano i confini ontologici fra comportamento « teoretico » e comportamento « ateoretico »!

Si dirà che nella scienza ogni manipolazione è posta al servizio della considerazione pura, della scoperta e dell'apertura delle « cose stesse ». Il « vedere », preso nel senso più ampio, regola ogni « procedura » e conserva il primato. « Qualunque sia il modo e qualunque il mezzo con cui una conoscenza si riferisce a oggetti, quella tuttavia per cui tale riferimento ha luogo immediatamente *e che ogni pensiero ha di mira come mezzo* (spaz. mia), *è l'intuizione*.[21] Dall'inizio dell'ontologia greca sino ad oggi l'idea dell'*intuitus* guida ogni interpretazione della conoscenza, sia esso considerato realizzabile di fatto oppure no. In conformità al primato del « vedere », la delucidazione della genesi esistenziale della scienza dovrà incominciare con la caratterizzazione della *visione ambientale preveggente* che « guida » il prendersi cura « pratico ».

La visione ambientale preveggente si muove nei rapporti di appagatività propri del complesso di mezzi utilizzabili. Inoltre essa è sottoposta a una visione d'insieme, più o meno esplicita, del complesso dei mezzi costitutivi di un determinato mondo di mezzi e del relativo mondo-ambiente pubblico. La visione d'insieme non è un colpo d'occhio tardo e riassuntivo su un cumulo di semplici-presenze. Ciò che la visione d'insieme ha di essenziale è la comprensione primaria della totalità di appagatività all'interno della quale, di volta in volta, ha luogo il prendersi cura effettivo. La visione d'insieme, illuminante il prendersi cura, riceve la sua « luce » dal poter-essere dell'Esserci *in-vista-di-cui* il prendersi cura esiste come Cura. Nel corso di ogni uso e di ogni manipolazione, la visione ambientale preveggente « d'insieme » del prendersi cura *porta* l'utilizzabile più *vicino* all'Esserci attraverso l'interpretazione di ciò che è visto. A questo avvicinamento specifico che interpreta preveggendo ambientalmente, diamo il nome di *riflessione*, Il suo schema caratteristico è « se... allora ».

Se questo o quello deve essere, ad esempio, prodotto, posto in uso, rimosso, « allora » occorre questo o quel mezzo, questa o quella procedura, circostanza o occasione. La riflessione preveggente ambientalmente illumina la situazione effettiva dell'Esserci nel mondo-ambiente di cui si prende cura. Essa non si limita mai a « constatare » semplicemente l'esser-presente di un ente o le sue qualità. La riflessione può compiersi anche se ciò che viene in essa avvicinato attraverso la visione ambientale preveggente non è a portata di mano o non cade nel suo campo visivo immediato. Il portar-vicino il mondo-ambiente proprio della riflessione ambientale preveggente ha il senso esistenziale della *presentazione*. Infatti la *rappresentazione* è soltanto un modo di questa. Nella rappresentazione la riflessione viene in chiaro direttamente di ciò che occorre e non è a portata di mano. La previsione ambientale rappresentativa non ha a che fare con « semplici rappresentazioni ».

La presentazione preveggente ambientalmente è un fenomeno derivato per più aspetti. In primo luogo essa rientra sempre in un'unità estatica complessiva della temporalità. Essa si fonda nel *ritenimento* di un complesso di mezzi, prendendo cura del quale l'Esserci è *aspettantesi* una possibilità. Ciò che nel ritenimento presentante è già aperto, viene portato più vicino dalla presentazione o dalla rappresentazione riflettente. Ma perché la riflessione possa muoversi nello schema del « se... allora », è necessario che il prendersi cura comprenda già, attraverso una « visione d'insieme », un complesso di appagatività. Ciò cui si riferisce il « se », deve essere già compreso *in quanto questo o quest'altro.* A tal fine non occorre che la comprensione del mezzo si esprima in una predicazione. Lo schema « qualcosa in quanto qualcosa » è già abbozzato nella struttura della comprensione predicativa. La struttura dell'« in-quanto » si fonda ontologicamente nella temporalità della comprensione. Solo perché l'Esserci, aspettandosi una possibilità, cioè, in questo caso, aspettandosi un « a-che », è ritornato su un « a-che-cosa », cioè ritiene un utilizzabile, è possibile, *d'altra parte,* che la presentazione propria di questo ritenimento aspettantesi, partendo . da questo ritenimento, porti il ritenuto *esplicitamente vicino* come rimandato all'« a-che ». La riflessione

avvicinante deve conformarsi, nello schema della presentazione, al modo di essere di ciò che deve essere avvicinato. Il carattere di appagatività dell'utilizzabile non è scoperto primariamente attraverso la riflessione, ma è solo avvicinato in modo siffatto che essa lasci prevedere ambientalmente *in quanto* tale ciò *con* cui *presso* qualcosa sussiste un'appagatività.

Il radicarsi del presente nell'avvenire e nell'essere-stato è la condizione esistenziale-temporale della possibilità che ciò che è progettato nella comprensione propria della visione ambientale preveggente possa esser portato vicino in una presentazione siffatta che il presente debba conformarsi a ciò che si incontra nell'orizzonte del ritenimento attendentesi, cioè debba interpretare se stesso nello schema della struttura dell'« in-quanto ». E con ciò è data risposta alla domanda precedentemente posta se la struttura dell'« in-quanto » abbia una connessione ontologico-esistenziale col fenomeno del progetto.[22] L'« *in-quanto* » *si fonda, come la comprensione e l'interpretazione in generale, nell'unità estatico-orizzontale della temporalità.* Nel corso dell'analisi fondamentale dell'essere e precisamente in connessione con l'interpretazione delia è » che, in quanto *copula*, dà «espressione» all'interrogazione di qualcosa *in quanto* qualcosa, dovremo riprendere in esame il fenomeno delia in-quanto » e definire esistenzialmente il concetto di « schema ».

Quale contributo potrà dare la caratterizzazione temporale della riflessione e dei suoi schemi alla risoluzione del nostro problema dell'origine del comportamento scientifico? Precisamente quello derivante dal fatto che essa chiarisce la situazione esistenziale in cui il prendersi cura preveggente ambientalmente si muta in scoprimento teoretico. L'analisi di questa trasformazione sarà condotta seguendo il filo di un'asserzione elementare della riflessione preveggente ambientalmente e delle sue modificazioni possibili.

Quando usiamo un utensile sulla scorta della visione ambientale preveggente, possiamo dire, ad esempio: «Il martello è troppo pesante»; oppure: «È troppo leggero». Anche l'affermazione: «Il martello è pesante » può esprimere una riflessione prendente cura e significare: «Non è leggero», cioè: «Il suo maneggio richiede forza », oppure: « Renderà

faticoso il suo uso ». Ma l'affermazione *può* anche significare: l'ente che mi sta davanti e che noi conosciamo ambientalmente come martello, ha un peso, cioè ha la « proprietà » della pesantezza, esercita una pressione sul suo appoggio, togliendo il quale cade. Un discorso siffatto non si esprime più nell'orizzonte dell'attesa e del ritenimento di un insieme di mezzi e dei relativi rapporti di appagatività. Ciò che il discorso dice è stabilito in riferimento a ciò che è proprio di un ente « fornito di massa » come tale. Ormai ciò che si ha in vista non concerne il martello come strumento, ma il martello come cosa corporea sottoposta alla legge di gravitazione. Il discorso ambientalmente preveggente circa il « troppo pesante » o il « *troppo* leggero » non ha più alcun « senso »; l'ente che ora si incontra non offre più come tale alcun riferimento a qualcosa in virtù del quale esso possa esser « trovato » troppo pesante o troppo leggero.

Qual è la causa del fatto che, nel discorso così modificato, ciò su cui il discorso verte, cioè il martello pesante, si manifesta in modo diverso? Non certo il semplice desistere dal manipolare e neppure il fatto che *non* badiamo più al carattere di mezzo di questo ente; la causa è che *guardiamo* in modo « nuovo » l'ente incontrato, che lo guardiamo, cioè come semplice-presenza. *La comprensione dell'essere* che guida il commercio con l'ente intramondano e che è dominata dalla Cura, *si è trasformata.* Ma il solo fatto che, anziché riflettere ambientalmente sull'utilizzabile, lo « concepiamo » come semplice-presenza, costituisce già di per sé un comportamento scientifico? Inoltre, anche l'utilizzabile come tale può essere eretto a tema della ricerca e della determinazione scientifica: ad esempio, quando si fa oggetto di ricerca un mondo-ambiente o l'« ambiente » nel corso di una biografia storica. L'insieme dei mezzi quotidianamente utilizzabili, la loro origine storica, il loro impiego, il loro ruolo effettivo per l'Esserci, tutto ciò è oggetto della scienza economica. Non occorre che l'utilizzabile perda il suo carattere di mezzo per divenire « oggetto » di una scienza. La modificazione della comprensione dell'essere non sembra dunque costituire il fattore determinante della genesi del comportamento teoretico « di fronte alle cose ». Certamente no, se per modificazione si intende mutamento del modo di

essere che la comprensione comprende come proprio dell’ente che ci sta innanzi.

In una prima caratterizzazione dell’origine del comportamento teoretico a partire dalla visione ambientale preveggente, abbiamo preso le mosse da una modalità della comprensione teoretica dell'ente intramondano (della natura fisica) nella quale la modificazione della comprensione dell'essere equivale a un capovolgimento. Nell’affermazione di ordine « fisico » : « Il martello è pesante », non viene *saltato* soltanto il carattere strumentale dell'ente che si incontra, ma con ciò anche la determinazione tipica di ogni mezzo utilizzabile: il suo posto. Questo diviene indifferente. Non che la semplice-presenza perda la sua « collocazione ». Ma il posto diventa una posizione spazio-temporale, un « punto generico » equivalente a qualsiasi altro. Il che presuppone non solo che la molteplicità di posti propria del mezzo utilizzabile e ambientalmente delimitata è modificata in una molteplicità di semplici luoghi, ma che l’insieme stesso degli enti del mondo ambiente è *sottratto a ogni delimitazione.* Il tutto della semplice-presenza è costituito a tema.

In questo caso, alla modificazione della comprensione dell’essere si accompagna il venir meno di ogni delimitazione del mondo ambiente. Sotto la guida di questa comprensione dell'essere come semplice-presenza, divenuta ormai conduttrice, il venir meno dei limiti ambientali si trasforma in definizione di « regioni » della semplice-presenza. Quanto più questa comprensione dell'essere guida la comprensione dell'essere dell'ente indagato; quanto più, di conseguenza, un complesso di enti (come possibile cerchia materiale di una scienza) si articola nelle sue determinazioni fóndamentali, tanto più sicura diviene la prospettiva metodologica della relativa ricerca.

L’esempio classico di sviluppo storico di una scienza, e nel contempo l'esempio classico della genesi ontologica di una scienza, è costituito dal sorgere della fisica matematica. L’elemento decisivo non consiste né in una considerazione più alta dell’osservazione dei « fatti » né nell’« impiego » della matematica nella determinazione dei processi naturali, ma nel *progetto matematico della natura stessa.* Questo pro-

getto scopre preliminarmente una semplice-presenza permanente (materia) e apre l'orizzonte in cui funge da guida lo sguardo sui suoi momenti costitutivi quantitativamente determinabili (movimento, forza, luogo e tempo). Solo « alla luce » di una natura cosi progettata può essere riscontrato qualcosa come un « fatto », e solo in un esperimento regolativamente delimitato in base a un progetto, un « fatto » può essere riconosciuto come tale. La « fondazione » della « scienza dei fatti » divenne possibile solo quando i ricercatori compresero che non c'è assolutamente nessun « fatto semplice ». Nel progetto matematico della natura ciò che vi è di primariamente decisivo non è perciò l'elemento matematico in quanto tale, ma l'*apertura di un a priori* proprio di questo progetto. Quindi ciò che la scienza matematica della natura introduce di tipico non consiste nella sua particolare esattezza e nella obbligatorietà « per tutti », ma nel fatto che in essa l'ente tematico è scoperto *così* come unicamente un ente può essere scoperto, cioè nel progetto preliminare della sua costituzione d'essere. Con l'elaborazione dei concetti fondamentali della comprensione dell'essere si determinano anche i fili conduttori del metodo, la struttura della concettualità, la possibilità che essa comporta in fatto di verità e di certezza, il tipo di fondazione e di dimostrazione, il genere di obbligatorietà e la forma di comunicazione. L'insieme di questi momenti costituisce il concetto esistenziale completo della scienza.

Il progetto scientifico dell'ente che in qualche modo incontriamo sempre, ci fa comprendere esplicitamente il modo di essere che è proprio di esso e apre così la via alle modalità possibili del puro scoprimento dell'ente intramondano. L'unità di un simile progetto di cui fanno parte l'articolazione della comprensione dell'essere, la conseguente delimitazione dell'ambito materiale e la delineazione della concettualità adeguata all'ente, noi la designiamo col termine *tematizzazione.* Essa mira alla esibizione dell'ente incontrato dentro il mondo, siffatta che l'ente si « getti contro » il puro scoprimento, cioè possa divenire oggetto. La tematizzazione oggettivizza. Essa non «pone » l'oggetto, ma lo lascia essere in modo tale per cui diviene analizzabile e determinabile « oggettiva-

mente ». L’esser-presso oggettivante la semplice-presenza intramondana, prende il carattere di una *presentazione particolare*.[23] Essa si distingue dal presente della visione ambientale preveggente, prima di tutto perché lo scoprire proprio della scienza si aspetta esclusivamente la scoperta della semplice-presenza. Questa aspettazione della scoperta si fonda esistentivamente in una decisione dell’Esserci mediante la quale esso si progetta nel poter-essere nella « verità ». Questo progetto è possibile perché l'essere-nella-verità costituisce una determinazione dell’esistenza dell’Esserci. Non è il caso di indagare ulteriormente l’originarsi della scienza dall’esistenza autentica. Basti ora aver compreso che e come la tematizzazione dell’ente intramondano ha come suo presupposto la costituzione fondamentale dell’Esserci, l’essere-nel-mondo.

Perché la tematizzazione della semplice-presenza, cioè il progetto scientifico della natura sia possibile, l’*Esserci deve trascendere* l’ente tematizzato. La trascendenza non consiste nell’oggettivazione, ma questa presuppone quella. Ma se la tematizzazione della semplice-presenza intramondana non è che una trasformazione del prendersi cura scoprente ambientalmente, già alla base del « pratico » esser-presso l’utilizzabile deve trovarsi una trascendenza dell’Esserci.

Inoltre, se la tematizzazione modifica e articola la comprensione dell’essere, è necessario che l’ente tematizzante, l’Esserci, in quanto esiste comprenda già qualcosa come l’essere. La comprensione dell'essere può restare neutrale. In tal caso l’utilizzabilità e la semplice-presenza restano ancora indistinte e, a maggior ragione, ontologicamente non afferrate. Ma perché l’Esserci possa entrare in commercio con un insieme articolato di mezzi, deve comprendere, sia pure non-tematicamente, qualcosa come l’appagatività : *un mondo deve essere aperto ad esso.* Ma ciò accade appunto con l’esistenza effettiva dell’Esserci, giacché questo ente esiste essenzialmente come essere-nel-mondo. E poiché l’essere dell’Esserci si fonda interamente nella temporalità, questa deve render possibile l’essere-nel-mondo e con esso la trascendenza dell’Esserci, trascendenza che, da parte sua, porta con sé l’esser-presso l’ente intramondano, esser-presso che prende cura o teoreticamente o praticamente.

IL PROBLEMA TEMPORALE

DELLA TRASCENDENZA DEL MONDO

La comprensione di una totalità di appagatività, implicita nel prendersi cura preveggente ambientalmente, si fonda nella comprensione preliminare dei riferimenti del « per », dell'« a-che » dell'« a-che-cosa », dell'« in-virtù-di ». Il complesso di questi riferimenti fu precedentemente [24] definito come significatività. La sua unità costituisce ciò che noi chiamiamo mondo. Sorge allora il problema: com'è ontologicamente possibile qualcosa come il mondo nella sua unità con l'Esserci? Come dev'*essere* il mondo affinché l'Esserci possa esistere come essere-nel-mondo?

L'Esserci esiste in vista di un poter-essere che gli è proprio. Esistendo esso è gettato e, in quanto gettato, è consegnato all'ente di cui abbisogna *per* poter-essere com'è, cioè *in-vista-di* se stesso. In quanto esiste effettivamente, TEsserci si comprende nella connessione dell'« in-vista-di-se-stesso » con un via via effettivo « per ». *Ciò-dentro-cui* l'Esserci esistente *si* comprende, « ci » *è* con l'esistenza effettiva dell'Esserci. Il « ciò-dentro-cui » dell'autocomprensione primaria ha il modo di essere dell'Esserci. L'Esserci, esistendo, *è* il suo mondo.

L'essere dell'Esserci fu definito come Cura. Il suo senso ontologico è la temporalità. Si è visto che la temporalità costituisce l'apertura del Ci. Nell'apertura del Ci il mondo è con-aperto. L'unità della significatività, cioè la costituzione ontologica del mondo, deve a sua volta fondarsi nella temporalità. *La condizione esistenziale-temporale della possibilità del mondo sta nel fatto che la temporalità, in quanto unità estatica, ha qualcosa come un orizzonte.* Le estasi non sono semplicemente un « esser-fuori-da... ». Esse importano in primo luogo un « verso dove » dell'« esser-fuori ». A questo « verso-dove » dell'estasi diamo il nome di schema orizzontale. L'orizzonte estatico è diverso in ognuna delle tre estasi. Lo schema in cui l'Esserci è *ad-veniente*, cioè perviene autenticamente o inautenticamente a se stesso, è l'« *in-vista-di-se-stesso»*. Lo schema in cui l'Esserci, nella situazione emotiva, è aperto a se stesso in quanto gettato, è costituito dal *davanti-a-che* dell'esser-gettato, ossia dall'« a-che » dell'esser-abbandonato. Esso caratterizza

la struttura orizzontale dell'*essere-stato*. Esistendo in-vista-di-se-stesso nell'esser abbandonato a se stesso in quanto gettato, l'Esserci è altresì presentante e lo è in quanto esser-presso. Lo schema orizzontale del *presente* è costituito dal *«per»*.

L'unità degli schemi orizzontali di avvenire, esser-stato e presente, si fonda nell'unità estatica della temporalità. L'orizzonte della temporalità nella sua interezza determina ciò *rispetto-a-cui* è essenzialmente *aperto* l'ente effettivamente esistente. Con l'Esser-ci effettivo, è sempre: nell'orizzonte dell'avvenire, progettato un poter-essere; nell'orizzonte dell'esser-stato, aperto l'« esser-già »; nell'orizzonte del presente, scoperto ciò di cui ci si prende cura. L'unità orizzontale degli schemi delle estasi rende possibile la connessione originaria dei riferimenti del « per » con quelli dell'« in-vista-di ». Dal che consegue: sul fondamento della costituzione orizzontale dell'unità estatica della temporalità, qualcosa come un mondo aperto appartiene a quell'ente che è sempre il suo Ci.

Allo stesso modo che nell'unità estatica della temporalizzazione della temporalità il presente scaturisce dall'avvenire e dall'essere stato, così, con gli orizzonti dell'avvenire e dell'essere-stato, si temporalizza cooriginariamente quello del presente. Temporalizzandosi l'Esserci, anche un mondo *è*. Poiché l'Esserci si temporalizza in riferimento al suo essere in quanto temporalità, l'Esserci è essenzialmente « in un mondo » e lo è sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità stessa. Il mondo non è né semplicemente-presente né utilizzabile, ma si temporalizza nella temporalità. Esso « ci è » in una col « fuori-di-sé » delle estasi. Se non esistesse alcun *Esserci*, non « ci » sarebbe neppure alcun mondo.

L'effettivo esser-presso l'utilizzabile prendendone cura, la tematizzazione della semplice-presenza e la scoperta oggettivante dell'ente, *presuppongono già il mondo*, cioè sono possibili solo come modi dell'essere-nel-mondo. Il mondo è trascendente e lo è sul fondamento dell'unità estatica della temporalità. Il mondo deve esser già estaticamente aperto perché sia possibile incontrare in esso l'ente intramondano. La temporalità si mantiene già estaticamente negli orizzonti delle sue estasi e, temporalizzandosi, ritorna verso l'ente che si incontra nel Ci. Con l'esistenza effettiva

dell'Esserci, si incontra anche già l'ente intramondano. « Che » un ente siffatto sia già scoperto col Ci dell'esistenza, non è a discrezione dell'Esserci. Sono a disposizione della sua libertà, benché sempre nei limiti del suo esser-gettato, solo il *« che-cosa »* esso possa via via scoprire e aprire, nonché la *direzione, l'ampiezza e il modo* di questo scoprimento e di questo aprimento.

I rapporti della significatività, che determinano la struttura del mondo, non sono quindi una specie di reticolato di forme gettato su una materia da parte di un soggetto senza mondo. Al contrario, l'Esserci effettivo, comprendendo estaticamente se stesso e il proprio mondo nell'unità del Ci, ritorna, da questi orizzonti, verso l'ente che in essi si incontra. Il comprendente ritornare-verso... è il senso esistenziale del presentante lasciar-venir-incontro l'ente che, appunto per questo, è detto intramondano. Il mondo è, per così dire, « più fuori » di quanto lo possa essere qualunque oggetto. Il « problema della trascendenza » non può esser posto in questi termini : « In qual modo un soggetto può uscire da sé per dirigersi verso un oggetto (intentendo per mondo la totalità degli oggetti)? » Ma deve esser posto così : « Che cos'è ciò che rende ontologicamente possibile che l'ente sia incontrato nel mondo e possa come tale essere oggettivato? » La risposta non può venire che dalla trascendenza del mondo e dal suo fondamento estatico-orizzontale.

Se il « soggetto » è concepito ontologicamente come un Esserci che esiste e il cui essere si fonda nella temporalità, si rende necessario affermare: il mondo è « soggettivo ». Ma, in tal caso, questo mondo « soggettivo» è «più oggettivo» di qualsiasi «oggetto» possibile.

Il riconducimento dell'essere-nel-mondo nell'unità estatico-orizzontale della temporalità, rende comprensibile la possibilità ontologico-esistenziale di questa costituzione fondamentale dell'Esserci. Nel contempo si fa chiaro che l'elaborazione minuta della struttura del mondo in generale e delle sue modificazioni possibili può essere intrapresa soltanto se l'ontologia dell'ente intramondano è stata orientata in modo sufficientemente sicuro nel senso dell'idea dell'essere in generale. La possibilità dell'interpretazione di questa

idea richiede in primo luogo la delucidazione della temporalità dell'Esserci, delucidazione in vista della quale è stata condotta la presente caratterizzazione dell'essere-nel-mondo.

§ 70 LA TEMPORALITÀ DEL LA SPAZIALITÀ PROPRIA DELL'ESSERCI

Benché l'espressione « temporalità » non significhi ciò che si intende per « tempo » quando si parla di « spazio e tempo », sembra tuttavia che anche la spazialità stia a indicare una determinazione fondamentale dell'Esserci, non diversamente dalla temporalità.

Con la spazialità dell'Esserci, l'analisi esistenziale-temporale sembra quindi giunta a quel punto in cui l'ente che chiamiamo Esserci richiede di essere esaminato ordinatamente non solo come « temporale », « ma anche » come spaziale. La ricerca esistenziale temporale dovrà dunque subire una sosta a causa di quel fenomeno che abbiamo conosciuto come la spazialità dell'Esserci e come un costitutivo dell'essere-nel-mondo?[25]

Che nel corso dell'interpretazione esistenziale non si possa parlare di una determinazione « spazio-temporale» dell'Esserci, e cioè dell'esser semplicemente-presente da parte di questo ente « nello spazio e anche nel tempo », non ha più bisogno di ulteriore discussione. La temporalità è il senso dell'essere della Cura. La costituzione dell'Esserci e le sue maniere di essere sono ontologicamente possibili solo sul fondamento della temporalità, a prescindere dalla questione se questo ente si presenti o no « nel tempo ». Perciò anche la spazialità caratteristica dell'Esserci deve fondarsi nella temporalità. Certamente la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo in base alla temporalità non può assumere l'andamento di una deduzione dello spazio dal tempo, cioè di una dissoluzione di esso nel tempo. Se la spazialità dell'Esserci è « compresa » nella temporalità nel senso della fondazione esistenziale, il rapporto fra spazio e tempo dovrà essere diverso, in un senso che

chiariremo in seguito, anche da quello che in Kant determina il primato del tempo rispetto allo spazio. Affermare che le rappresentazioni empiriche di ciò che è semplicemente-presente « nello spazio », in quanto eventi psichici, scorrono « nel tempo », e che, di conseguenza, anche ciò che è « fisico » si presenta « nel tempo », non è affatto un'interpretazione ontologico-esistenziale dello spazio come forma dell'intuizione, ma semplicemente la constatazione antica dello scorrere di una semplice-presenza psichica « nel tempo ».

Occorre quindi istituire una ricerca analitico-esistenziale delle condizioni temporali della possibilità della spazialità propria dell'Esserci, spazialità che fonda la scoperta dell'ente intramondano. A tal fine dobbiamo anzitutto richiamare alla mente il modo in cui l'Esserci è spaziale. L'Esserci può *essere* spaziale soltanto in quanto Cura, nel senso dell'esistere effettivo e deiettivo. Negativamente ciò significa: l'Esserci non è mai, e anche non mai innanzi tutto, semplicemente-presente nello spazio. A differenza delle cose reali e dei mezzi, esso non occupa mai una parte dello spazio; di conseguenza, i suoi limiti rispetto allo spazio che lo circonda non sono mai una semplice determinazione spaziale dello spazio stesso. L'Esserci occupa spazio nel senso etimologico di ordinarsi-uno-spazio. Esso non è mai semplicemente-presente in quella porzione di spazio occupato dal suo corpo. Esistendo, esso si è già sempre ordinato un ambito spaziale. L'Esserci determina sempre il proprio luogo in modo tale da riandare, dallo spazio che si è predisposto e ordinato, verso il « posto » che si è riservato. Per poter dire che l'Esserci è semplicemente-presente in un luogo dentro lo spazio, bisogna *aver assunto* questo ente in modo ontologicamente inadeguato. Ma la diversità fra la « spazialità » di una' cosa estesa e quella dell'Esserci, non consiste nel fatto che l'Esserci *è consapevole* dello spazio. Infatti l'ordinarsi uno spazio si identifica così poco con una « rappresentazione » dello spazio, che questa presuppone quello. La spazialità dell'Esserci non può, inoltre, esser intesa come un'imperfezione dell'esistenza causata dal fatale ineluttabile « congiungimento dello spirito col corpo ». Al contrario, è proprio perché « spirituale » *e solo per questo*, che l'Esserci può es-

ser spaziale in un modo del tutto impossibile a una cosa corporea.

L’ordinarsi nello spazio dell’Esserci ha luogo mediante l’orientamento direttivo e il dis-allontanamento. Com’è esistenzialmente possibile che ciò avvenga sul fondamento della temporalità dell’Esserci? La funzione fondativa che la temporalità svolge rispetto alla spazialità dell’Esserci sarà rapidamente illustrata, nei limiti richiesti dalla successiva discussione del senso ontologico dell’« accoppiamento » di spazio e tempo. Dell’ordinarsi nello spazio, proprio dell’Esserci, fa parte la scoperta auto-orientativa di qualcosa come la *prossimità.* Con questa espressione intendiamo in primo luogo l'« in-che » della in-appartenenza possibile del mezzo utilizzabile intramondano ordinabile in posti. In ogni incontro con un mezzo, in ogni maneggio, disposizione o rimozione di esso, è già sempre scoperta la prossimità. L’essere-nel-mondo prendente cura è orientato-orientantesi. L’in-appar· tenenza ha un riferimento essenziale all’appagatività. Essa si determina sempre effettivamente a partire dal complesso di appagatività di cui fa parte il mezzo di cui ci si prende cura. I rapporti di appagatività sono comprensibili solo nell’orizzonte di un mondo aperto. Il carattere orizzontale del mondo rende possibile l’orizzonte specifico dell’» in-dove » dell’in-appartenenza della prossimità. La scoperta autoorientativa della prossimità si fonda nell’aspettarsi (esaticamente ritenente) il possibile « verso-là » e il possibile « verso-qui ». L’ordinarsi nello spazio, in quanto è un aspettarsi la prossimità direttivamente orientata, è cooriginariamente un avvicinamento (dis-allontanamento) dell’utilizzabile e della semplice-presenza. Muovendo dalla prossimità prescoperta, il prendersi cura torna-indietro, dis-allontanando, verso ciò che è' più vicino. L’avvicinamento, come la valutazione e la misurazione delle distanze nell’ambito della semplice-presenza intramondanamente dis-allontanata, si fondano in una presentazione costitutiva dell’unità della temporalità, in cui si rende possibile anche l’orientamento direttivo,

Solo perché, in quanto temporalità, è aperto estático-orizzontalmente nel suo essere, l’Esserci può effettivamente e costantemente far proprio uno spazio ordinato. In riferimento a questo spazio estaticamen-

* * *

te fatto proprio, il « qui » della situazione mutevole ed effettiva non significa mai un luogo nello spazio, ma l'ambito della totalità dei mezzi di cui ci si prende immediatamente cura, quale risulta dall'orientamento direttivo e dal disallontanamento.

Nell'avvicinamento che rende possibile l'agire « immedesimato nelle cose » e indaffarato, si dà a conoscere una struttura essenziale della Cura: la deiezione. La costituzione esistenziale-temporale della deiezione è caratterizzata dal fatto che in essa, e perciò anche nell'avvicinamento fondato nella « presentazione », l'oblio aspettantesi rincorre il presente. Nella presentazione avvicinante qualcosa dal suo « da-là-qui », la presentazione, obliando il « là » si perde in se stessa. Ne consegue che se l'« osservazione » dell'ente intramondano ha luogo in una simile presentazione, nasce l'illusione che «innanzi tutto» ci sia soltanto una cosa semplicemente-presente che è certamente qui, ma indeterminatamente in uno spazio generale.

L'entrata dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale. Il mondo non è semplicemente-presente nello spazio; tuttavia lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo. La temporalità estatica della spazialità dell'Esserci rende comprensibile l'indipendenza dello spazio dal tempo, ma, reciprocamente, la « dipendenza » dell'Esserci dallo spazio, quale si manifesta nel noto fenomeno che l'autointerpretazione dell'Esserci e il patrimonio dei significati linguistici sono intessuti di « rappresentazioni spaziali ». Questo primato della dimensione spaziale nell'articolazione dei significati e dei concetti, ha il suo fondamento nel mòdo di essere dell'Esserci e non in un carattere dello spazio. In quanto essenzialmente deiettiva, la temporalità si perde nella presentazione; guidata dalla visione ambientale preveggente, non solo si comprende a partire dall'utilizzabile di cui si prende cura, ma cerca i fili conduttori per articolare ciò che nel comprendere è in generale compreso e interpretabile nelle relazioni spaziali, cioè in ciò che la presentazione incontra come costantemente presente nel mezzo utilizzabile.

§ 71 IL SENSO TEMPORALE DELLA QUOTIDIANITÀ DELL'ESSERCI

L'analisi della temporalità del prendersi cura ha dimostrato che le strutture essenziali della costituzione d'essere dell'Esserci, strutture che *prima* della delucidazione della temporalità furono interpretate in termini di introduzione a questa, debbono essere *ricondotte* esistenzialmente *alla temporalità.* Nella sua impostazione iniziale l'analitica non scelse a suo tema una possibilità particolare e determinata dell'esistenza dell'Esserci, ma si orientò verso la maniera di esistere media e abituale. A questo modo di essere, in cui l'Esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più, spetta il nome di *quotidianità.*[26]

Tuttavia il significato di questa espressione, nel suo fondamento e nella sua determinazione ontologica, è rimasto oscuro. All'inizio non si offriva all'analisi la strada neppure per porre il problema del senso ontologico-esistenziale della quotidianità. Ora invece sappiamo con chiarezza che il senso dell'essere dell'Esserci è la temporalità. È forse possibile porre in dubbio il significato esistenziale-temporale del termine « quotidianità »? Tuttavia siamo ancora ben lontani dal possedere il concetto ontologico di questo fenomeno. Resta problematico anche se l'esplicazione della temporalità finora raggiunta sia sufficiente per la determinazione del senso esistenziale della quotidianità.

Quotidianità significa manifestamente *il* modo di esistere in cui l'Esserci si mantiene « tutti i giorni ». Ma « tutti i giorni » non significa la somma dei « giorni », che sono concessi all'uomo nel « tempo della sua vita ». Comunque, anche se « tutti i giorni » non dev'essere inteso nel senso del calendario, anche questa determinazione del tempo si fa sentire nel significato di « quotidiano ». In primo luogo l'espressione significa un determinato *come* dell'esistenza, che domina il « corso della vita » dell'Esserci. Durante le nostre analisi abbiamo usato sovente l'espressione « innanzi tutto e per lo più ». « Innanzi tutto » significa : la maniera in cui l'Esserci è « noto » all'essere-assieme pubblico, anche se, « in fondo » esso ha « oltrepassato », esistentivamente, la quotidianità. « Per

lo più » significa : la maniera in cui l'Esserci, non sempre ma « normalmente », si manifesta ad ognuno.

« Quotidianità » significa il « come » in conformità al quale l'Esserci « vive alla giornata », sia che l'essere-assieme ne domini tutti i comportamenti sia che ne domini solo qualcuno. Di questo « come » fa parte il gradevole abbandono al consueto, anche quando costringe al gravoso e al « ripugnante ». Il « domani » che il prendersi cura quotidiano sta ad aspettarsi, è l'« eterno ieri ». L'uniformità della quotidianità considera novità ciò che ogni giorno porta con sé. La quotidianità determina l'Esserci anche se non ha scelto il Si come suo « eroe ».

Questi svariati caratteri della quotidianità non ne fanno semplicemente l'« aspetto » che l'Esserci presenta se a si guarda » a ciò che gli uomini fanno e perseguono. La quotidianità è una maniera *di essere* di cui fa certamente parte ciò che è pubblicamente manifesto. Ma, quanto modo di esistere dell'Esserci, la quotidianità è anche più o meno nota ai « singoli » Esserci e Io è attraverso la situazione emotiva della mancanza di emozioni. L'Esserci può « patire » cupamente la quotidianità, sprofondare in questa cupezza, oppure fuggirla cercando nuovi diversivi nella distrazione degli affari. Ma l'esistenza può anche dominare (non però estinguere) la quotidianità nell'attimo, e sovente proprio solo « per un attimo ».

Ma ciò che nel contesto interpretativo corrente è *anticamente* così noto da passare addirittura per ovvio, porta con sé, sul piano ontologico-esistenziale, enigmi su enigmi. L'orizzonte « naturale » della prima impostazione dell'analitica esistenziale dell'Esserci *è ovvio solo in apparenza*.

Dopo questa interpretazione della temporalità ci troviamo forse in una situazione più promettente per quanto concerne la delimitazione esistenziale della struttura della quotidianità? O questo fenomeno tanto aggrovigliato non farà che denunciare l'insufficienza dell'esplicazione della temporalità finora raggiunta? Finora non avremo forse costantemente e tacitamente immobilizzato l'Esserci in determinati stati e situazioni e, « conseguentemente », dimenticato quella sua caratteristica di essere « temporalmente » *esteso* nella successione dei giorni della sua vita? L'uniformità, l'abitudine, il « come ieri così oggi e do-

mani », il « per lo più » non sono concepibili senza riferimento all'estensione « temporale » dell'Esserci.

E non è forse costitutivo dell'Esserci esistente anche il fatto che esso, consumando il suo tempo, tiene quotidianamente conto del « tempo » e ne istituisce il « calcolo » per via astronomica e per mezzo di calendari? Solo quando avremo incluso nell'interpretazione della temporalità dell'Esserci lo « storicizzarsi » quotidiano dell'Esserci e il calcolo del «tempo» di cui esso si prende cura nel corso di questo storicizzarsi, avremo raggiunto una prospettiva sufficientemente ampia per poter impostare il problema del senso ontologico della quotidianità come tale. Ma poiché col termine quotidianità si denota, in sostanza, null'altro che la temporalità che, come tale, rende possibile l'*essere* dell'Esserci, una delimitazione concettuale adeguata della quotidianità potrà essere raggiunta solo nel corso di un'analisi fondamentale del senso dell'essere in generale e delle sue modificazioni possibili.

CAPITOLO QUINTO

TEMPORALITÀ E STORICITÀ

§72 ESPOSIZIONE ONTOLOGICO-ESISTENZIALE DEL PROBLEMA DELLA STORIA

Tutti gli sforzi dell'analitica esistenziale tendono al solo fine di trovare la possibilità di rispondere al problema del senso dell'essere in generale. L'elaborazione di un *problema* del genere richiede la delimitazione *del fenomeno* in cui qualcosa come l'essere si rende accessibile, cioè della *comprensione dell'essere.* Ma questa fa parte della costituzione d'essere dell'Esserci. Solo quando questo ente sarà stato interpretato adeguatamente nella sua originarietà, sarà possibile cogliere la comprensione dell'essere implicita nella costituzione del suo essere e, su questo fondamento, porre il problema dell'essere afferrato in quella comprensione e dei « presupposti » che essa porta con sé.

Benché siano ancora molte le strutture dell'Esserci rimaste nell'ombra, sembra che, con la delucidazione della temporalità come condizione originaria della possibilità della *Cura,* sia stata raggiunta quell'interpretazione originaria dell'Esserci che veniva richiesta. La temporalità fu posta in chiaro in riferimento al poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci. L'interpretazione temporale della Cura trovò poi conferma nella delucidazione della temporalità dell'essere-nel-mondo prendente cura. L'analisi del poter-essere un-tutto autentico rivelò la connessione cooriginaria, radicata nella Cura, fra morte, colpa e coscienza. È possibile giungere a una comprensione dell'Esserci ancor più originaria di quella racchiusa nel progetto della sua esistenza autentica?

Anche se finora non ci è possibile scorgere la possibilità di un'impostazione più radicale dell'analitica esistenziale, tuttavia, se riandiamo alle indagini già compiute intorno al senso ontologico della quotidianità, sorge una grave questione: l'analisi esistenziale ha veramente coinvolto tutto l'Esserci nella ricerca della sua possibilità autentica di *essere* un tutto? Può

darsi che l'indagine intorno alla totalità dell'Esserci abbia raggiunto la sua chiarezza ontologica genuina, come può darsi che abbia trovato *nell'essere-per-la-fine* una risposta adeguata. Ciò non toglie che la morte sia soltanto la « fine » dell'Esserci e, presa formalmente, sia solo *uno* dei termini che delimitano la totalità dell'Esserci. L'altra « fine » è l'« inizio », la « nascita ». Il tutto di cui andiamo alla ricerca è dunque l'ente che si distende « fra » la nascita e la morte. Di conseguenza, l'orientamento finora seguito dall'analitica rimane « unilaterale », nonostante la sua tendenza verso l'essere totale concretamente *esistente* e l'esplicazione genuina dell'essere-per-la-morte autentico e inautentico. L'Esserci è stato assunto come tema solo nel suo esistere « in-avanti », trascurando tutto ciò che esso era stato « anteriormente ». Ma, oltre all'essere iniziale, rimase indiscusso anche, e in primo luogo, *l'estensione* dell'Esserci *fra* la nascita e la morte. Non si è esaminata proprio quella « continuità della vita » in cui l'Esserci, in qualche modo, si mantiene costantemente.

Dobbiamo forse ritornare alla temporalità come senso d'essere della totalità dell'Esserci, anche se ciò che costituisce la « continuità » fra la nascita e la morte rimane ontologicamente del tutto all'oscuro? O non sarà proprio la *temporalità*, quale fu chiarita, a fornire il *terreno* per la giusta impostazione del problema ontologico esistenziale concernente la « continuità »? Forse è già molto se in questo genere di ricerche abbiamo imparato a non prendere i problemi alla leggera.

Nulla sembra « più facile » di una caratterizzazione della « continuità della vita » fra la nascita e la morte. Essa *consiste in* una successione di esperienze vissute « nel tempo ». Ma se questa definizione della continuità della vita viene considerata più a fondo, particolarmente nella sua precognizione ontologica, accade qualcosa di strano. In questa successione di esperienze vissute risulta « autenticamente reale » solo l'esperienza vissuta in « ciaschedun istante ». Le esperienze vissute passate o ancora da venire risultano o non più o non ancora « reali ». L'Esserci abbraccia l'intervallo di tempo concesso ad esso fra i due limiti in un modo del tutto singolare: sempre « reale » solo nell'istante, percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il suo « tempo ». Se ne deduce che l'Esserci è « temporale », e si sostiene

che, attraverso questo continuo mutare di esperienze vissute, il se-Stesso conserva una certa identità. Le opinioni si fanno contrastanti quando si tratta di determinare questa persistenza e il suo rapporto possibile col mutamento delle esperienze vissute. L'essere di questa continuità persistente-mutante di esperienze vissute non viene determinato. In questa caratterizzazione della continuità della vita, lo si voglia riconoscere o no, si finisce, in ultima analisi, per considerare l'Esserci una semplice-presenza « nel tempo », anche se, « evidentemente », immateriale.

Se facciamo leva su quella temporalità che ci si rivelò come il senso dell'essere della Cura, si fa chiaro che, sulla base dell'interpretazione ordinaria dell'Esserci (la quale, nei suoi limiti, è giustificata e sufficiente) non solo non è possibile un'analisi ontologica genuina *estensione* dell'Esserci fra nascita e morte, ma non se ne può neppure porre il problema.

L'Esserci non esiste come somma di realtà momentanee del genere delle esperienze vissute succedentisi e disparenti. Questa successione non è neppure in grado di riempire un qualunque tratto. Come potrebbe infatti riempirlo quando è sempre « reale » solo l'esperienza vissuta « attuale » e quando gli estremi del tratto, nascita e morte, mancano di realtà, essendo l'uno già passato e l'altro ancora da venire? In realtà, anche la concezione ordinaria della « continuità della vita » non vede in essa un tratto estendentesi « al di fuori » dell'Esserci, quasi a racchiuderlo, ma la cerca, e giustamente, nell'Esserci stesso. Tuttavia la tacita interpretazione di questo ente come una semplice-presenza « nel tempo », condanna al fallimento ogni tentativo di determinazione ontologica dell'essere « fra » la nascita e la morte.

È falso che l'Esserci, attraverso la successione delle sue realtà momentanee, percorra un cammino precostituito o un corso « della vita »; al contrario, l'Esserci estende *se stesso* in modo tale che il suo stesso essere risulta costituito dall'estensione. Il « fra » che congiunge la nascita con la morte getta le sue radici *nell'essere* stesso dell'Esserci. Mai l'Esserci « *è* » reale in un determinato punto del tempo e « circondato » dalla non realtà della sua nascita e della sua morte. Considerata esistenzialmente, la nascita non è e non è mai passata nel senso di una cosa non più. presente,

allo stesso modo che la morte non ha il modo di essere della « mancanza » di qualcosa di non ancora presente ma che sarà tale. L'Esserci effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell'essere-per-la-morte. Ambedue le « fini » e il loro « fra » *sono* fintanto che l'Esserci effettivamente esiste, e lo *sono* su quell'unico fondamento che è reso possibile dall'essere dell'Esserci in quanto *Cura*» Nascita e morte « coeriscono » esistenzialmente nell'unità dell'esser-gettato e dell'essere-per-la-morte autentico o inautentico. In quanto Cura l'Esserci *è* il « fra ».

La totalità della costituzione della Cura ha il *fondamento* possibile della sua unità nella temporalità. La chiarificazione ontologica della « continuità della vita », cioè dell'estensione, della mobilità e della persistenza proprie dell'Esserci, deve perciò esser considerata nell'orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La mobilità dell'esistenza non è il moto di una semplice-presenza, ma va determinata in base all'estensione dell'Esserci. La mobilità specificamente propria dell'*autoestendersi esteso*, noi la chiamiamo lo *storicizzarsi* dell'Esserci. Il problema della « continuità » dell'Esserci è il problema ontologico del suo storicizzarsi. L'analisi della *struttura dello storicizzarsi e* delle condizioni della sua possibilità tempo-esistenziale, equivale al raggiungimento di una comprensione *ontologica* della *storicità*.

Con l'analisi della mobilità e della persistenza proprie dello storicizzarsi dell'Esserci, la ricerca ritorna al problema toccato immediatamente prima dell'esame della temporalità, cioè al problema della stabilità del se-Stesso che abbiamo determinato come il Chi dell'Esserci.[1] La stabilità autonoma del se-Stesso è un modo di essere dell'Esserci e si fonda pertanto in una particolare temporalizzazione della temporalità. L'analisi dello storicizzarsi porta con sé il problema di una ricerca tematica intorno alla temporalizzazione come tale.

Una volta ricondotto il problema della storicità a queste « origini », è già deciso quale debba essere il *luogo* del problema della storia. Esso non potrà esser cercato nella storiografìa come scienza della storia. La trattazione scientifico-teoretica del problema della « storia » può esser condotta in vari modi; anche quando non si limita a una chiarificazione « episte-

mologica » della storiografia (Simmel) o a una logica della formazione dei concetti dell'espositiva storiografica (Rickert), ma si pone dalla « parte dell'oggetto », la storia vi è sempre concepita esclusivamente come *l'oggetto* di una scienza. Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un *oggetto* possibile della storiografia, può essere stabilito solo a partire dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità e dal suo radicarsi nella temporalità.

Se la storicità deve esser chiarita a partire dalla temporalità e, originariamente, dalla temporalità *autentica*, il compito che ne deriva non potrà essere realizzato che attraverso una costruzione fenomenologica.[2] La costituzione ontologico-esistenziale della storicità dev'essere raggiunta *contro* il coprimento implicito nell'interpretazione che l'Esserci ordinariamente dà della storia. La costruzione esistenziale della storicità ha il suo punto di partenza determinato nella comprensione ordinaria dell'Esserci, e la sua guida nelle strutture esistenziali già chiarite.

Nella determinazione delle concezioni ordinarie della storia, la ricerca troverà l'orientamento iniziale per valutare i momenti che generalmente sono assunti come essenziali per la storia. Si deve così giungere a chiarire ciò che vale originariamente come storico. Con ciò sarà stabilito anche il punto di partenza per l'esposizione del problema ontologico della storicità.

Il filo conduttore per la costruzione esistenziale della storicità è costituito dall'interpretazione che abbiamo data del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dalla successiva analisi della Cura come temporalità. Il progetto esistenziale della storicità dell'Esserci non fa che portare in luce ciò che è già nascosto sotto la temporalizzazione della temporalità. In conseguenza del radicarsi della storicità nella Cura, l'Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, sotto la designazione di quotidianità, costituiva l'orizzonte immediato dell'analitica esistenziale dell'Esserci, si rivela ora come la storicità inautentica dell'Esserci.

Dello storicizzarsi dell'Esserci fanno parte, in modo essenziale, l'apertura, e l'interpretazione. Da que-

sto modo di essere dell'ente che esiste storicamente, deriva la possibilità esistentiva di un'apertura e di una comprensione esplicita della storia. La tematizzazione, cioè l'apertura *storiografica* della storia, è il presupposto per una possibile « costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito ». L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza tende unicamente a mostrarne la provenienza ontologica dalla storicità dell'Esserci. È solo su questa base che saranno fissati i confini entro i quali una teoria della scienza, orientata nel lavoro scientifico effettivo, potrà affrontare gli imprevisti dei suoi compiti.

L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è « temporale » perché « sta nella storia », ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere,

L'Esserci può tuttavia esser detto « temporale » anche nel senso di essere « nel tempo ». L'Esserci effettivo abbisogna e fa uso (anche fuori del campo specifico della storiografia) di calendari e di orologi. Ciò che succede per il fatto che esso esiste, l'Esserci lo esperisce come avente luogo « nel tempo ». Parimenti hanno luogo « nel tempo » gli eventi della natura animata e inanimata. Essi sono intratemporali. Sembrerebbe quindi opportuno far precedere alla discussione della connessione fra storicità e temporalità Tanalisi (che invece avrà luogo solo nel prossimo capitolo) [3] dell'origine temporale del « tempo » costitutivo della intratemporalità. Ma se, muovendo dal tempo della intratemporalità, si vuol giungere alla confutazione della presunta ovvietà ed esclusività della concezione ordinaria della storia, occorre (come del resto è richiesto dalla stessa connessione « materiale ») che la storicità sia prima di tutto « dedotta » con rigore dalla temporalità originaria dell'Esserci. Ma poiché il tempo, anche come intratemporalità, « proviene » dalla temporalità dell'Esserci, storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva tutto il suo diritto.

Con ciò abbiamo dato una prima delineazione del cammino dell'esposizione ontologica della storicità in quanto proveniente dalla temporalità. È forse neces-

?

sario dare ora assicurazione esplicita che la presente ricerca non pretende risolvere il problema della storia in quattro e quattr'otto? L'indigenza dei mezzi « categoriali » di cui disponiamo e l'incertezza degli orizzonti ontologici primari, fanno sempre più sentire il loro peso man mano che il problema della storia è ricondotto alle sue *radici ultime*. Pertanto l'indagine che segue non si propone che di stabilire il luogo ontologico del problema della storicità. In ultima analisi, in queste ricerche non si tratta d'altro che di far progredire e allargare le prospettive di Dilthey e di favorirne l'assimilazione da parte della attuale generazione che non le ha ancora fatte proprie.

L'esposizione del problema fondamentale della storicità, tenuto conto della restrizione ad essa imposta dal progetto di un'ontologia fondamentale, si divide come segue: La comprensione ordinaria della storia e lo storicizzarsi dell'Esserci (§ 73); la costituzione fondamentale della storicità (§ 74); la storicità dell'Esserci e la storia universale (§ 75); la derivazione esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci (§ 76); la connessione della presente indagine con le ricerche di Dilthey e le idee del conte Yorck (§ 77).

§ 73 LA COMPRENSIONE ORDINARIA DELLA STORIA E LO STORICIZZARSI DELL'ESSERCI

Lo scopo immediato è quello di trovare il luogo del problema originario dell'essenza della storia, cioè della costruzione esistenziale della storicità. Questo luogo deve essere determinato in base a ciò che è originariamente storico. La trattazione deve perciò incominciare con la determinazione di ciò che, nell'interpretazione ordinaria dell'Esserci, è assunto come « storia » e come « storico ».

L'ambiguità evidente (sovente notata, ma per nulla « fortuita ») del termine « storia », deriva dal fatto che con questa espressione si intende tanto la « realtà storica » quanto la sua scienza possibile. Prescindiamo, per il momento, dal significato di «storia» in quanto scienza storica.

Fra i diversi significati del termine « storia » che

non denotano né la scienza della storia né il suo oggetto, ma questo ente stesso non necessariamente oggettivato, ce n'è uno che pretende un rango privilegiato e che intende l'ente « storico » come *passato.* Incontriamo questo significato nell'espressione: questa o quella cosa appartiene già alla storia. « Passato » qui è inteso come non più presente o anche ancora presente, ma senza « efficacia » sul « presente », D'altra parte la storia in quanto passato ha anche il significato opposto, quando diciamo: non ci si può sottrarre alla storia. Qui la storia significa, sì, il passato, ma nel senso di ciò che è tuttora efficace. In ogni caso, quando si intende ciò che è «storico come ciò che è passato, tanto se si attribuisce ad esso una azione positiva quanto se se ne attribuisce una negativa, esso è sempre concepito in un rapporto di connessione col « presente », inteso come una realtà che è « ora » e « al momento ». « Passato » ha qui inoltre un doppio significato importante. Il passato appartiene irrevocabilmente ai tempi trascorsi, fa parte di eventi trascorsi; tuttavia può essere ancora presente « ora », come, ad esempio, i resti di un tempio greco. In essi è « presente » un « frammento del passato »,

Ma in questo caso la storia non significa tanto il « passato » nel senso di ciò che è trascorso, quanto il *provenire* da questo passato. Ciò che « ha una storia » è coinvolto nel divenire. Lo « sviluppo », in questo caso, è ora un ascendere ora un decadere. Ciò che « ha una storia » in questo senso, può ugualmente « fare della storia », « Facendo epoca », esso determina « ancor oggi » un « avvenire ». Storia significa qui un « tessuto di eventi e di effetti » che si snoda attraverso « passato », « presente » e « futuro ». In questo caso il passato non ha alcun rango primario.

Storia significa inoltre la totalità dell'ente che « nel tempo» muta e che, distinguendosi dalla natura, che però si muove a sua volta « nel tempo », abbraccia le vicende e le sorti degli uomini, delle comunità umane e della loro « cultura », Storia, in questo caso, non significa tanto il modo di essere, lo storicizzarsi, quanto piuttosto la regione dell'ente che, in base alla determinazione dell'esistenza dell'uomo come « spirito » e a cultura », è distinta dalla natura, benché, in qualche modo, anche la natura finisca per far parte della storia così intesa.

(

Infine per « storico » si intende anche il tramandato come tale, sia esso storiograficamente riconosciuto oppure assunto come « evidente », pur restandone oscura l'origine.

Se vogliamo unificare i quattro significati suddetti, ne risulta: la storia è lo specifico storicizzarsi nel tempo dell'Esserci esistente; è ciò in modo tale che a valere come storia in senso eminente è quello storicizzarsi che, nell'essere-assieme, è « passato » ma tuttavia « tramandato » e tuttora efficace.

I quattro significati hanno così in comune la connessione con l'uomo come «soggetto» degli eventi. Come dovrà essere determinato il carattere storico di questi ultimi? La storicità è una successione di processi, un nascere e disparire di eventi? In qual modo questo storicizzarsi della storia è proprio dell'uomo? L'Esserci è forse, dapprima, « semplicemente-presente », per entrare, successivamente, « nella storia »? L'Esserci *diviene* storico solo mescolandosi a circostanze ed eventi? O invece è l'essere stesso dell'Esserci ad esser tale da storicizzarsi, cosicché, *soltanto perché l'Esserci è storico nel suo essere*, sono possibili circostanze, eventi e destini? Perché, nella caratterizzazione « temporale » dell'Esserci storicizzantesi « nel tempo », il passato gioca un ruolo particolare?

Se la storia è propria dell'essere dell'Esserci, e se questo essere si fonda nella temporalità, sarà opportuno iniziare l'analisi esistenziale della storicità *con* quei caratteri di ciò che è storico che hanno un chiaro senso temporale. A tal fine una delucidazione più approfondita del singolare particolare che il « passato » vanta nel concetto di storia, varrà a introdurre l'esposizione della costituzione fondamentale della storicità.

Le « antichità » conservate in un museo, un mobile ad esempio, appartengono a un « tempo passato » ma sono tuttavia presenti, anche nel « presente ». In qual modo un mobile non *ancora passato* può essere storico? Forse solo perché *oggetto* di interesse storiografico o archeologico? Ma il mobile può essere *oggetto* di *considerazione storiografica* solo perché, in qualche modo, *è storico* in se stesso. La questione si ripresenta sotto questa forma: con quale diritto diciamo che questo ente è storico, se non è ancora passato? O queste « cose », benché ancora presenti, han-

no « in sé qualcosa di passato »? Queste cose presenti, *sono* forse ancora ciò che erano? Evidentemente esse sono mutate. « Nel corso del tempo » il mobile si è deteriorato o tarlato. Ma non è questa caducità, che continua anche durante la permanenza nel museo, ciò che costituisce *quel* carattere specifico di passato che fa del mobile qualcosa di storico. Che c'è dunque di passato in questo mobile? Che cos'è ciò che le « cose » *erano e* che oggi non sono più? Esse continuano ad essere quel determinato mezzo, ma fuori uso. Per il semplice fatto di supporle tuttora in uso, come mobilia di una casa ereditata, diverrebbero forse non ancora storiche? O in uso o non in uso, esse non sono più ciò che erano. Che cosa è ciò che è « passato »? Nient'altro che il *mondo* all'interno del quale esse, facenti parte di un insieme di utilizzabili, erano incontrate come tali ed erano usate da un Esserci essente-nel-mondo e prendentesi cura di esse. Il *mondo* non è più, ma ciò che di *intramondano* sussisteva in quel mondo è ancora presente. Soltanto come utensile che ha fatto parte di un mondo, la « cosa », *ora* semplicemente-presente, può, nonostante tutto, appartenere al « *passato* ». Ma che significa il non-esser-più di un mondo? Un mondo *è* solo secondo il modo dell'Esserci *esistente*, il quale, *effettivamente*, è come essere-nel-mondo.

Il carattere storico delle antichità ancora conservate si fonda pertanto nel « passato » dell'Esserci al cui mondo esse appartennero. Diremo allora che è storico solo l'Esserci « passato » e non quello « presente »? Ma è possibile dire che l'Esserci è *passato*, se si intende per « passato » il « *non essere più*, *ora*, *semplicemente-presente e utilizzabile »?* Evidentemente l'Esserci *non* può *mai* esser passato: non perché non passi, ma perché non può assolutamente essere una *semplice-presenza*, dato che il suo essere è l'*esistenza*. In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato ma *essente-ci-stato*. Le antichità ancora presenti hanno il carattere storico del « passato » sul fondamento della loro appartenenza, come mezzi, a un mondo che è stato *e* da cui provengono, mondo che fu proprio di un Esserci essente-ci-stato.

Primariamente storico è l'Esserci.

Ma l'Esserci *diviene* storico solo da quando cessa di

Esser ci? Oppure *è* storico in quanto effettivamente esistente? *Ma l'Esserci è-stato solo nel senso dell'essente-ci-stato, oppure è stato in quanto presentante-ad-venienle, cioè nella temporalizzazione della sua temporalità?*

Da questa analisi provvisoria del mezzo ancora presente, e tuttavia in qualche modo « passato » e appartenente alla storia, risulta che questo ente è storico solo sul fondamento della sua appartenenza a un mondo. Ma il mondo ha il modo di essere della storicità solo perché esprime una determinazione ontologica dell'Ésserci. Abbiamo visto, inoltre, che la determinazione temporale del « passato » manca di chiarezza, pur distinguendosi nettamente dall'esser-*stato* che, come vedemmo, è un costitutivo dell'unità estatica della temporalità dell'Esserci. Ma con ciò l'enigma non fa che approfondirsi: perche il « passato » o per meglio dire l'esser-stato, determina *primariamente* ciò che è storico, mentre l'esser-stato si temporalizza cooriginariamente al presente e all'avvenire?

Primariamente storico, noi diciamo, è l'Esserci. *Secondariamente* storico è ciò che si incontra nel mondo; non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente *naturale* in quanto « territorio storico ». Designeremo l'ente non conforme all'Esserci, l'ente che è storico sul fondamento della sua appartenenza al mondo, con l'espressione mondanamente-storico. È chiaro che il concetto abituale di « storia universale [del mondo] » nasce nell'orizzonte di questo concetto derivato di storicità. Il mondanamente-storico non riceve primariamente la sua storicità dall'oggettivazione storiografica, ma proprio da ciò che esso è *in quanto è quell'ente* che si incontra nel mondo.

L'analisi del carattere storico di un utilizzabile ancora semplicemente-presente, non solo ci condusse all'Esserci come all'ente primariamente storico, ma sollevò anche dubbi sulla possibilità di pervenire alla caratterizzazione temporale di ciò che è storico in generale fin che ci si muove nell'orizzonte dell'essere-nel-tempo proprio della semplice-presenza. Un ente non diviene « sempre più storico » man mano che retrocediamo in un passato sempre più lontano, con la conseguenza che ciò che è più vecchio dovrebbe

per ciò stesso essere anche più autenticamente storico. Tuttavia dal fatto che la lontananza « temporale » dall'« ora » e dall'oggi non costituisce come tale un elemento determinante primario della storicità dell'ente autenticamente storico, non consegue che questo ente non sia « nel tempo » o sia senza tempo; ne consegue semplicemente che esso esiste in modo così *originariamente temporale* da non aver nulla in comune con una cosa semplicemente-presente « nel tempo » e, in quanto tale, passante o sopravveniente; e ciò a causa della sua stessa essenza ontologica.

Sottigliezze inutili, si potrà dire. In fondo nessuno dubita che l'Esserci umano sia il « soggetto » della storia, come risulta chiaramente anche dal concetto ordinario di storia che abbiamo esaminato. Ma la tesi : « L'Esserci è storico » non denota semplicemente il fatto ontico che l'uomo è un « atomo » più o meno attivo nel processo della storia universale e che esso resta in balia delle circostanze e degli eventi, ma pone il seguente problema: *in quale misura e sul fondamento di quali condizioni ontologiche, la storicità appartiene alla soggettività di questo soggetto « storico » come sua costituzione essenziale'?*

§ 74 LA COSTITUZIÓNE FONDAMENTALE DELLA STORICITÀ

L'Esserci ha sempre effettivamente la sua « storia », e può averla perché l'essere di questo ente è costituito dalla storicità. È questa la tesi che dobbiamo ora giustificare in vista dell'esposizione del problema *ontologico* della storia in quanto problema esistenziale. L'essere dell'Esserci è stato definito come Cura. La Cura si fonda nella temporalità. £ dunque nell'ambito di questa che dobbiamo cercare quello storicizzarsi che determina l'esistenza come storica. In tal modo l'interpretazione della storicità dell'Esserci si rivela, in ultima analisi, come un'elaborazione più concreta della temporalità. Questa fu dapprima esaminata in relazione all'esistere autentico, che venne definito come decisione anticipatrice. In qual senso essa costituisce lo storicizzarsi autentico dell'Esserci?

La decisione venne definita come il tacito e ango-

scioso autoprogettarsi sul proprio essere in debito.[4] Essa perviene alla propria autenticità come decisione *anticipatrice*.[5] In questa, l'Esserci si comprende quanto al suo poter-essere, sì da porsi di fronte alla morte in modo tale da assumere integralmente, nel suo esser-gettato, quell'ente che esso stesso è. L'assunzione decisa del proprio effettivo « Ci « significa, nel contempo, il decidersi nella situazione. L'a-che-cosa l'Esserci di volta in volta *effettivamente* si decida, esorbita per principio dall'analisi esistenziale. La nostra analisi esclude inoltre la progettazione esistenziale di possibilità effettive dell'esistenza. Tuttavia si deve indicare da dove, *in generale*, possono esser desunte le possibilità in cui l'Esserci effettivamente si progetta. L'autoprogettazione anticipatrice nella possibilità insuperabile dell'esistenza (la morte), garantisce solo la totalità e l'autenticità della decisione. Le possibilità dell'esistenza effettivamente aperte non possono essere ricavate dalla morte. E ciò tanto più in quanto l'anticipazione della possibilità non sta a indicare una speculazione su di essa, ma, al contrario, il ritorno al Ci effettivo. L'accettazione dell'esser-gettato del se-Stesso nel suo mondo, sarà forse in grado di aprire l'orizzonte da cui l'esistenza possa ricavare le sue possibilità effettive? Non abbiamo detto, inoltre, che l'Esserci non può mai retrocedere oltre il suo esser-gettato? [6] Prima di decidere prematuramente se l'Esserci ricavi oppure no le sue possibilità autentiche di esistenza dall'esser-gettato, dobbiamo chiarire ulteriormente il concetto di questa determinazione fondamentale della Cura.

L'Esserci gettato, è certamente abbandonato a se stesso e al suo poter-essere, *tuttavia come essere-nel-mondo*. L'Esserci gettato è assegnato a un « mondo » ed esiste effettivamente con gli altri. Innanzi tutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si. Esso si comprende a partire dalle possibilità di esistenza che « hanno corso » nello stato interpretativo ordinario, pubblico e quotidianamente « medio ». Anche se ben note, esse sono rese irriconoscibili dall'equivoco. La comprensione esistentiva autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto, che essa, nel decidersi, afferra sempre la possibilità scelta proprio a partire da esso o contro di esso, e tuttavia di nuovo per esso.

La decisione, in cui l'Esserci ritorna su se stesso, apre le singole possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*. Il ritorno deciso all'esser-gettato porta con sé un *tramandamento* di possibilità ricevute, benché non necessariamente *in quanto* ricevute. Se ogni « bene » è ereditario e se il carattere dei « beni » sta nel render possibile un'esistenza autentica, nella decisione si costituisce sempre un tramandamento di eredità. Quanto più autenticamente TEsserci decide, ossia quanto più si comprende senza ombra d'equivoco e a partire dalla possibilità più propria e caratteristica nell'anticipazione della morte, tanto più il trovamento scegliente le possibilità dell'esistenza si fa inequivoco e inarbitrario. Soltanto l'anticipazione della morte elimina ogni possibilità casuale e « provvisoria ». Solo Tessere libero *per* la morte offre recisamente all'Esserci il proprio fine e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità caotica delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo *destino*. Con questo termine designiamo lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica, storicizzarsi in cui TEsserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta.

L'Esserci è esposto ai colpi del destino solo perché, nel fondo del suo essere, *è* destino nel senso suddetto. Carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi, l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è aperto al « venir incontro » delle circostanze « felici » e delle crudeltà del caso. Il destino non nasce dallo scontro delle circostanze e dei fatti. Anche l'indeciso è colpito da essi e talvolta più di colui che ha scelto; tuttavia egli non può « avere » un destino.

Se TEsserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in questa, che « consiste » sempre nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé *l'impotenza* dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta. Ma poiché l'Esserci, carico di destino per il fatto di essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo storicizzarsi è un

con-storicizzarsi che si costituisce come *destino-comune*. Con questo termine intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo che l'essere-assieme non può essere inteso come una semplice somma di singoli soggetti.[7] Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono anticipatamente segnati. Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino-comune si rende libera. Il destino che l'Esserci ha in comune con la sua « generazione » e nella sua « generazione »,[8] esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci.

Il destino, come impotente e coraggiosa ultrapotenza del tacito e angoscioso autoprogettarsi nel proprio essere-in-colpa, richiede, quale condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione dell'essere della Cura, cioè la temporalità. Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine confluiscono così cooriginariamente come confluiscono nella Cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico sul fondamento della sua esistenza.

Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente a d - v e n i e n t e, *cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente* e s s e n t e - s t a t o, *può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio esser-gettato ed essere,* n e l l ' a t t i m o, *per « il suo tempo ». Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica.*

Non è necessario che la decisione conosca *esplicitamente* l'origine delle possibilità su cui essa si progetta. Ma è invece nella temporalità dell'Esserci, e solo in essa, che è riposta la possibilità di andar a prendere *esplicitamente*, a partire dalla comprensione dell'Esserci tramandata, quel poter-essere esistentivo in cui esso si progetta. La decisione, ritornante su se stessa e autotramandante, diviene allora la *ripetizione* di una possibilità di esistenza trasferita. La *ripetizione è il tramandamento esplicito*, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato. La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza

essente-stata (il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi), si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; infatti è in essa che viene primariamente scelta quella scelta che rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere. Il ripetente autotramandamento di una possibilità essente-stata, non apre l'Esserci essente-ci stato a una pura e semplice restaurazione del « passato », né consiste in un semplice collegamento del « presente » con ciò « che fu prima ». La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal « passato », per lasciarlo ritornare come il reale di prima. La ripetizione è piuttosto una *replica* alla possibilità dell'esistenza essente-ci stata. La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto *concentrata nell'attimo*, è anche la *revoca* di ciò che al momento sta per mutarsi in « passato », La ripetizione non si abbandona al passato e non tende al progresso. Per resistenza autentica entrambi sono, nell'attimo, indifferenti.

Noi definiamo la ripetizione il modo della decisione autotramandantesi mediante cui l'Esserci esiste esplicitamente come destino. Ma se il destino costituisce la storicità originaria dell'Esserci, la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato né nel presente e nella sua « connessione » col passato, ma nello storicizzarsi autentico dell'esistenza quale scaturisce *dall'avvenire* dell'Esserci. La storia, in quanto modo di essere dell'Esserci, getta così profondamente le sue radici nel futuro che è proprio la morte, come possibilità caratteristica dell'Esserci, a rigettare l'esistenza anticipante verso il suo esser-gettato *effettivo*, conferendo così all'es*ser-stato* il suo caratteristico primato in seno alla storia. *L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci.* L'Esserci non diviene storico nella ripetizione; al contrario, poiché esso, in quanto temporale, è storico, può, ripetendosi, assumersi nella sua storia. Ma per tutto ciò non c'è alcun bisogno della storiografia.

Noi chiamiamo destino l'autotramandamento anticipante e deciso nel Ci dell'attimo. Qui trova il suo fondamento anche il destino-comune, cioè lo storicizzarsi dell'Esserci nel con-essere con gli altri. Il destino-comune, carico di destino individuale, può, nella ripetizione, disvelarsi nella sua connessione con l'ere-

dità ricevuta. La ripetizione palesa all'Esserci la propria storia. Lo storicizzarsi stesso, l'apertura che gli è propria o, meglio ancora, l'appropriazione di quest'ultima, si fondano esistenzialmente nel fatto che l'essere dell'Esserci, in quanto temporale, è estaticamente aperto.

La storicità *autentica* dell'Esserci è ciò che abbiamo definito come la storicità dello storicizzarsi nella decisione anticipatrice. Muovendo dai fenomeni dell'autotramandamento e della ripetizione, radicati nell'avvenire, potemmo chiarire perché lo storicizzarsi della storia autentica abbia il suo centro di gravità nell'esser-stato. Ma ora è divenuto ancor più enigmatico il modo in cui questo storicizzarsi può, in quanto destino, dar luogo alla « continuità » totale dell'Esserci dalla nascita alla morte. Quale luce può venirci dal ritorno alla decisione? L'atto del decidersi è soltanto *un* elemento della serie delle « esperienze vissute »? La « continuità » dello storicizzarsi autentico potrà consistere in una successione ininterrotta di singole decisioni? Da che cosa dipende il fatto che il problema della costituzione della « continuità della vita » non trova una risposta soddisfacente? E se, in ultima analisi, la ricerca, per precipitazione, si fosse impegnata nella ricerca della risposta prima di fondare il *problema* nella sua legittimità? Nel corso dell'analitica esistenziale, nulla è apparso più chiaro del fatto che l'ontologia dell'Esserci tende a riadagiarsi nella comprensione ordinaria dell'essere. Occorre grande accortezza metodologica per stabilire la *provenienza* del problema apparentemente ovvio della costituzione della « continuità » dell'Esserci e per determinare l'orizzonte ontologico in cui esso va posto.

Se la storicità è costitutiva dell'essere dell'Esserci, anche l'esistere inautentico deve essere storico. E se fosse stata proprio la storicità *inautentica* dell'Esserci a determinare l'orientamento del problema della « continuità della vita » e se l'avesse posto in modo tale da rendere impossibile l'accesso alla storicità autentica e alla sua « continuità » specifica? Comunque stiano le cose, se l'esposizione del problema ontologico della storia vuol essere completa, non è possibile trascurare la trattazione della storicità inautentica dell'Esserci.

§ 75 LA STORICITÀ DELL'ESSERCI E LA STORIA UNIVERSALE

Innanzi tutto e per lo più l’Esserci si comprende a partire da ciò che incontra nel mondo e da ciò di cui si prende cura preveggendo ambientalmente. Questa comprensione non è una semplice consapevolezza di sé che si accompagni a tutti i comportamenti dell’Esserci. Comprendere significa autoprogettarsi nelle possibilità concrete dell'essere-nel-mondo, cioè esistere in queste possibilità. È secondo questa modalità che la comprensione, come comprensione inautentica e comune, costituisce l'esistenza inautentica del Si. Nell’esser-assieme pubblico, ciò che si incontra nel prendersi cura quotidiano non è costituito soltanto di mezzi e di opere, ma, anche, non meno, da ciò che « è dato » con essi : gli « affari », le imprese, gli incidenti e gli accidenti. Il « mondo » ne è, a un tempo, cagione e teatro e, come tale, fa parte del fare e del disfare quotidiano. Nell'essere-assieme quotidiano gli altri si incontrano in una corrente di attività in cui « si nuota insieme ». Si conosce, si discute, si sollecita, si combatte, si conserva o si dimentica: sempre riferendocisi prima di tutto a *ciò* che si persegue e a ciò che ne « risulta ». Progresso, arresto, cambiamento e « consuntivo » di ogni singolo Esserci, tutto è commisurato alla direzione, allo stato, al corso e alla disponibilità di ciò di cui si prende cura. Ma se il riferimento alla comprensione dell’Esserci propria della quotidianità è quanto mai ovvio, non è perciò stesso ontologicamente trasparente. Ma perché dunque la « continuità » dell’Esserci non dovrebbe essere determinata in base all’oggetto del prendersi cura, in base a ciò che è « vissuto »? I materiali, le opere e tutto ciò presso cui l’Esserci si sofferma, non appartengono forse alla « storia »? Lo storicizzarsi della storia si risolverà nel corso isolato della « corrente di esperienze vissute » di ogni singolo soggetto?

In realtà la storia non è né la continuità mobile dei mutamenti dell’oggetto né il flusso delle esperienze vissute del « soggetto ». Lo storicizzarsi della storia riguarderà allora la « connessione » fra soggetto e oggetto? Ma se si attribuisce lo storicizzarsi alla relazione soggetto-oggetto, bisognerà porre in questione anche il modo di essere di questa connessione come

tale, visto che sarebbe essa, in realtà, ciò che si « storicizza ». La tesi della storicità dell'Esserci non afferma che la storicità sia propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere-nel-mondo. *Lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell'essere-nel-mondo.* La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, il quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale, fa parte sin dall'inizio della temporalizzazione dell'Esserci. L'Esserci, esistendo effettivamente, incontra già sempre l'ente intramondano. *Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo.* I materiali e le opere, i libri ad esempio, hanno il loro « destino »; costruzioni e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica. Certamente *non* nel senso in cui noi parliamo di « storia naturale », ma come paesaggio, come luogo di coltivazione e di espansione, come campo di battaglia e come luogo di culto.[9] L'ente intramondano *è* come tale storico e la sua storia non è qualcosa di « esterno » che si limita ad accompagnare la storia « interna » dell'» anima ». Questo ente noi lo diciamo *mondanamente-storico.* Bisogna tener conto del duplice significato dell'espressione « storia universale [del mondo] », presa in senso ontologico. Essa significa, in primo luogo, lo storicizzarsi del mondò nella sua unità esistenziale essenziale con l'Esserci e, in secondo luogo e in conseguenza del fatto che con un mondo effettivamente esistente è sempre scoperto anche l'ente intramondano, essa designa lo « storicizzarsi » intramondano dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Un mondo storico sussiste di fatto solo come mondo dell'ente intramondano. Ciò che « si storicizza » col mezzo e con l'opera ha un proprio carattere di mobilità che è rimasto finora completamente all'oscuro. Un anello, ad esempio, che è stato «consegnato» ed è « portato » non subisce, nel suo essere, un semplice cambiamento di luogo. Il movimento della storicizzazione in virtù del quale « succede qualcosa » all'anello, non può essere inteso come il movimento connesso al suo semplice mutamento di luogo. Lo stesso deve dirsi di tutti i «processi» e gli eventi della storia universale e, in certo modo, anche delle « catastrofi della natura ». Qui non possiamo approfondire

il problema della struttura ontologica dello storicizzarsi del mondanamente-storico, non solo per non uscire dai limiti del tema, ma perché il compito che ci siamo proposti è quello di considerare l’enigma ontologico del movimento dello storicizzarsi in generale.

Ci limiteremo a delincare l'*ambito* dei fenomeni necessariamente coinvolti nella questione ontologica della storicità dell’Esserci. In virtù della trascendenza del mondo e del suo fondamento temporale, nello storicizzarsi dell’essere-nel-mondo concretamente esistente, il mondanamente storico « ci » è già sempre « obiettivamente », *a prescindere da ogni cognizione storiografica.* Inoltre, poiché l’Esserci effettivo, in quanto deiettivo, è immedesimato col prendersi cura, TEsserci comprende innanzi tutto la sua storia come mondanamente-storica. E poiché, inoltre, la comprensione volgare dell’essere intende l'« essere » indifferentemente come semplice-presenza, l’essere del mondanamente-storico è interpretato e assunto nel senso della semplice-presenza che si approssima, è presente e dilegua. E infine, poiché il senso dell’essere in generale è assunto come ovvio, il problema del modo di essere nel mondanamente-storico e del movimento dello storicizzarsi in generale è spacciato « in realtà » per un gioco di parole sterile.

L’Esserci quotidiano si disperde fra le mille cose che « succedono » ogni giorno. Le occasioni e le circostanze a cui il prendersi cura volge sin dall’inizio la sua attesa « tattica », foggiano il « destino ». L’Esserci esistente inautenticamente valuta la sua storia a partire da ciò di cui si prende cura. Poiché l'Esserci, incalzato dagli « affari », vuol *raccogliersi* dalla *dispersione e* dalla *incoesione* di ciò « che è successo » per giungere a se stesso, e poiché non conosce altro orizzonte di comprensione della storicità che quello inautentico, pone il *problema* della costituzione della « continuità » dell'Esserci nel senso della a continuità » delle esperienze vissute dal soggetto, intese come « anche » semplicemente-presenti. La possibilità del predominio di un orizzonte problematico di questo genere si fonda nell'indecisione, che esprime l’essenza della instabilità del se-Stesso.

Ecco dunque svelata l'*origine* del problema della « continuità » dell'Esserci in quanto problema del-

l’unità della connessione delle esperienze vissute fra la nascita e la morte. La sua origine ne spiega l'incompatibilità con un’interpretazione originariamente esistenziale della totalità dello storicizzarsi dell’Esserci. Il predominio di questo orizzonte problematico « naturale » rende d’altra parte chiaro il motivo per cui solo la storicità autentica dell’Esserci, il destino e la ripetizione, possono offrire il campo fenomenico perché ciò che è inteso nella questione della « continuità della vita » assuma la forma di un problema ontologicamente fondato.

Il problema non può essere formulato cosi : « Dove l’Esserci reperisce l’unità connettiva da applicare successivamente alla serie ordinata delle 'esperienze vissute' passate e future? » Ma deve invece suonare: « In quale dei suoi modi di essere l’Esserci *non si perde tanto da dover successivamente raccogliersi dalla dispersione ed escogitare uri unità intesa come il risultato di una semplice riunione*^ La dispersione nel Si e nel mondanamente storico ci si è rivelata come una fuga davanti alla morte. Questa fuga davanti... mostra l’essere-*per*-la-morte come una determinazione fondamentale della Cura. La decisione anticipatrice porta questo essere-per-la-morte nell’esistenza autentica. Ma lo storicizzarsi di questa decisione, cioè l'anticipante ed autotramandante ripetizione di una eredità di possibilità, fu da noi interpretata come la storicità autentica. Sarà forse in questa storicità che è riposta l’estensione dell’esistenza totale, estensione originaria, indispersiva e non bisognosa di continuità? La decisione del se-Stesso contro l’incoerenza della dispersione costituisce come tale la *continuità es-tesa* in cui l’Esserci, in quanto destino, tiene « inclusi » nella propria esistenza la nascita, la morte e il loro

ri

((fra », cosicché esso, in questa stabilità, è nell’attimo per il mondanamente-storico della sua situazione concreta. Nella ripetizione, carica di destino, delle possibilità essenti-state, l’Esserci si riporta « immediatamente » innanzi a ciò che è già stato prima di esso, cioè in modo temporalmente estatico. Con questo autotramandamento dell’eredità, presupponente il ritorno indietro fino alla possibilità insuperabile della morte, la « nascita » è *coinvolta nell'esistenza*, purché questa, affrancata da ogni illusione, assuma l’esser-gettato del proprio Ci.

La decisione costituisce la *fedeltà* dell'esistenza al proprio se-Stesso. In quanto decisione pervasa *d'angoscia*, la fedeltà è nel contempo il rispetto possibile di fronte all’unica autorità che un esistere libero possa riconoscere, cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza. La decisione sarebbe ontologicamente misconosciuta se *fosse* pensata reale nel senso dell’« esperienza vissuta », quasi « durasse » solo quanto l'« atto » del decidere. Nella decisione è riposta la stabilità esistentiva che, in conformità alla sua essenza, ha già anticipato ogni attimo possibile da essa scaturente. La decisione, in quanto destino, è la libertà per la *rinuncia* a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione. Il che, però, non rompe la continuità autentica dell'esistenza, ma al contrario la riconferma nell’attimo. La continuità non nasce dall’aggiungersi successivo di « attimi »; questi, al contrario, scaturiscono dalla *già es-tesa* temporalità della ripetizione essente-stata adveniente.

Nella storicità inautentica, al contrario, l’estensione originaria del destino risulta nascosta. È nell'incoerenza propria di essa in quanto Si-stesso che l'Esserci presenta a se stesso il proprio « oggi ». Attento alle novità immediate, esso ha già dimenticato l’antico. Il Si rifugge dalla scelta. Cieco nei confronti delle possibilità, non è in grado di ripetere l’essente-stato; si sofferma e si mantiene presso le briciole di « realtà » vaganti nel mondanamente-storico, presso le opinioni e le informazioni prevalenti. Perduto nella presentazione dell'« oggi », esso comprende il « passato » a partire dal « presente ». La temporalità della storicità autentica invece, in quanto attimo ripetente-anticipante, è una *de-presentazione* dell’oggi e una disabitudine alla quotidianità del Si. L’esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del « passato », per essa inconoscibile, non va in cerca che del moderno. La storicità autentica comprende la storia come il « ritorno » del possibile e sa perciò che la possibilità ritorna solo se l'esistenza, realizzandosi nell’attimo carico di destino, è aperta ad essa nella ripetizione decisa.

L’interpretazione esistenziale della storicità dell’Esserci, a dispetto di tutto ricade costantemente nell'ombra. L’oscurità è tanto più fitta perché non sono

chiare neppure le dimensioni possibili di una problematica adeguata e perché sopra di esse pesa costantemente *l'enigma* dell'essere e, come notammo sopra, l'enigma del *movimento.* Possiamo tuttavia tentare il progetto della genesi ontologica della storia come scienza storica a partire dalla storicità dell'Esserci. Ciò servirà come preparazione per il chiarimento del compito successivo, consistente nella distruzione storiografica della storia della filosofia.[10]

§ 76 L'ORIGINE ESISTENZIALE DELLA STORIOGRAFIA A PARTIRE DALLA STORICITÀ DELL'ESSERCI

È indubbio che la storiografia, come del resto ogni scienza in quanto modo di essere dell'Esserci, è sempre «dipendente » di fatto dalla « concezione del mondo predominante ». Al di fuori di questo fatto bisogna però porre il problema della possibilità ontologica dell'origine delle scienze sulla base della costituzione dell'essere dell'Esserci. Questa origine è ancora poco chiara. Nel corso del suo dispiegarsi, l'analisi mostrerà l'origine esistenziale della storiografia, però nei limiti imposti dall'intento di rendere ancora più chiara la storicità dell'Esserci e il suo radicamento nella temporalità.

Poiché l'essere dell'Esserci è fondamentalmente storico, ogni scienza effettiva sarà coinvolta in questa storicità. Ma la storiografia presuppone la storicità dell'Esserci in un modo suo proprio e particolare.

Di primo acchito si potrebbe intendere l'affermazione nel senso che la storiografia, in quanto scienza della storia dell'Esserci, deve « presupporre » come suo « oggetto » possibile l'ente originariamente storico. In realtà non basta che la storia *sia* perché divenga per ciò stesso accessibile un oggetto storiografico; inoltre, il conoscere storiografico non è storico soltanto in quanto comportamento storico dell'Esserci, ma l'*apertura storiografica della storia*, sia essa effettivamente compiuta o no, *è in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci e ciò in conformità alla sua stessa struttura ontologica.* È a questa connessione che si riferisce la questione dell'origine esisten-

ziale della storiografia a partire dalla storicità dell'Esserci. Chiarirla significa metodologicamente: progettare ontologicamente l'*idea* della storiografia a partire dalla storicità dell'Esserci. Perciò non si tratta di « ricavare » il concetto di storiografia dall'attività scientifica in atto oggi, oppure di assimilare quello a questa. Chi ci garantisce infatti che i procedimenti attuali rappresentino la storiografia nelle sue possibilità originarie e autentiche? E anche in caso affermativo, al qual proposito facciamo le più ampie riserve, il concetto potrà essere « scoperto » nel fatto solo sotto la guida di un'idea di storiografia già posseduta. D'altra parte l'idea esistenziale della storiografia non acquisterebbe un maggior diritto se lo storiografo constatasse la concordanza del suo comportamento effettivo con essa; allo stesso modo che tale idea non diverrebbe certamente falsa se lo storiografo negasse tale concordanza.

L'idea della storiografia come scienza importa la consapevolezza che il compito da essa svolto consiste *nell'apertura* dell'ente storico. Ogni scienza si costituisce in primo luogo mediante la tematizzazione. Ciò che nell'Esserci, come essere-nel-mondo aperto, è conosciuto un modo prescientifico, è da essa progettato nel suo essere specifico. Questo progetto delimita la rispettiva regione dell'ente. I procedimenti di accesso a questo ente ottengono in tal modo il loro « indirizzo » metodologico, e la struttura concettuale dell'interpretazione riceve una prima delineazione. Se prescindiamo dalla questione della possibilità di una « storia del presente » e attribuiamo alla storiografia il compito dell'apertura del « passato », risulta chiaro che la tematizzazione storiografica della storia è possibile solo se, in generale, il « passato » è già da sempre aperto. A prescindere dalla disponibilità o no di fónti sufficienti per la rappresentazione storica del passato, bisogna che in linea di massima, la storiografìa trovi *aperta innanzi a sé la via d'accesso* al passato cui deve ritornare. Che le cose stiano così, e come ciò sia possibile, è tutt'altro che chiaro.

Solo in quanto l'essere dell'Esserci è storico, cioè aperto al suo esser-stato in virtù della temporalità estatico-orizzontale, la tematizzazione del « passato » ha via libera in seno all'esistenza. Ed è perché l'Esserci (e *solo esso) è* originariamente storico, che ciò

che la tematizzazione storiografica prospetta all'indagine come suo oggetto possibile deve avere il modo di essere dell'*Esserci essente-ci stato.* Con FEsserci effettivo, in quanto essere-nel-mondo, *c'è* anche sempre il mondanamente-storico. Se l'Esserci non « ci » è più, anche il mondo è essente-ci stato. Al che non contraddice il fatto che l'utilizzabile, un tempo intramondano, non sia scomparso e, in quanto non scomparso e tuttavia facente parte di un mondo essente-ci stato, sia rintracciabile « storiograficamente » a partire dal presente.

Resti, monumenti, avanzi tuttora presenti, sono un « materiale » *possibile* per un accesso concreto all'Esserci essente-ci stato. Essi *possono* divenire materiale *storiografico* solo perché, conformemente al loro modo di essere, hanno il carattere del *mondanamente-storico.* Essi possono *farsi* materiale solo perché, sin dall'inizio, sono conosciuti nella loro intramondanità. Un mondo, un tempo progettato, è definito mediante l'interpretazione del materiale storico-mondano « conservato ». Non è la raccolta, la scelta o il vaglio del materiale a determinare il ritorno al « passato »; tutto ciò presuppone infatti l'*essere storico per* l'Esserci essente-ci stato, cioè la storicità dell'esistenza dello storiografo. Questa fonda esistenzialmente la storiografia come scienza fin nei comportamenti che sembrano più ovvi e di « mestiere ».[11]

Pertanto se la storiografia getta le sue radici nella storicità, sarà su di essa che dovrà fondarsi la determinazione dell'oggetto « autentico » della storiografia. La delimitazione del tema originario della storiografia deve aver luogo in conformità alla storicità autentica e alla corrispondente apertura dell'Esserci essente-ci stato, cioè in base alla ripetizione. Questa comprende l'Esserci essente-ci stato nella sua possibilità autenticamente essente-stata. La « nascita » della storiografia dalla storicità autentica significa: la tematizzazione primaria dell'oggetto storiografico progetta l'Esserci essente-ci stato nella sua possibilità di esistenza più propria. La storiografìa avrà dunque come suo tema il *possibile?* Il suo « senso » non consiste forse esclusivamente nei « *dati di fatto* » e in ciò per cui essi sono « di fatto » avvenuti?

Ma che cosa significa affermare che l'Esserci c'è « di fatto »? Se l'Esserci è « autenticamente » reale

solo nell’esistenza, la sua « fatticità » non si costituirà che nel deciso autoprogettarsi in un poter-essere che è stato scelto. Ma allora l’essente-stato autenticamente tale « di fatto » è la possibilità esistentiva in cui si determinano effettivamente destino, destino-comune e mondanamente-storico. Solo perché l’esistenza è sempre tale in quanto effettivamente gettata, la storiografia può aprire la silenziosa forza del possibile; e lo potrà tanto più decisamente quanto più semplicemente e concretamente comprende e «soltanto» espone l'esser-essente-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità.

Quando la storiografia che proviene dalla storicità autentica, ripetendo, rivela nella sua possibilità l’Esserci essente-ci stato, essa ha per ciò stesso già svelato nel singolare l’« universale ». Il problema se la storiografia abbia come suo oggetto la successione degli eventi singoli e « individuali » o anche le « leggi », è mal posto fin dalle origini. Il tema della storiografia non è né l'evento singolo né un universale ondeggiante sopra di esso, ma la possibilità essente-stata effettivamente esistente. Questa non è ripetuta come tale, cioè non è compresa in modo storiograficamente autentico se è degradata a pallido modello ultratemporale. Solo una storicità effettiva e autentica può, come destino deciso, aprire la storia essente-ci-stata in modo tale che, nella ripetizione, la « forza » del possibile irrompa nell’esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell’esistenza. Non diversamente dalla storicità dell’Esserci estraneo all’attività storiografica, anche la storiografìa non prende mai le mosse dal « presente » e dal « reale » odierno per risalire da questo al passato. Anche l’apertura *storiografica* si temporalizza *a partire dall’avvenire*. La « *scelta* » di ciò che deve costituire l’oggetto possibile della storiografia *è già implicita* nella *scelta* effettiva esistentiva della storicità dell’Esserci, storicità da cui scaturisce la storiografia e in cui essa unicamente *è*.

L'apertura storiografica del « passato », fondata nella ripetizione carica di destino, è così poco « soggettiva » che essa soltanto è in grado di garantire l'« oggettività » della storiografia. Infatti l’oggettività di una scienza è determinata, prima di tutto, dalla sua capacità di *offrire* alla comprensione, scoperto e nell’originarietà del suo essere, quell’ente che appartiene

ad essa tematicamente. In nessuna scienza la « validità universale » delle misure e le pretese di universalità avanzate dal Si e dalla sua comprensione quotidiana costituiscono così *poco* possibili criteri di « verità » come nella storiografia autentica.

Solo perché il tema centrale della storiografia è sempre la *possibilità* dell'esistenza essente-ci stata, e solo perché questa effettivamente esiste sempre soltanto come storica mente-mondana, è possibile che la storiografia esiga un inflessibile orientamento nei « fatti ». In conseguenza di ciò, l'indagine effettiva si ramifica assumendo a suo oggetto la storia degli utilizzabili, delle opere, della cultura, dello spirito e delle idee. La storia inoltre, in quanto autotramandantesi, si trova sempre in assetto interpretativo particolare che, a sua volta, ha la sua storia; di conseguenza la storiografia, per lo più, progredisce verso l'essente-ci stato proprio attraverso la storia del tramandamento. Da ciò deriva il fatto che la ricerca storiografica concreta è in un rapporto di vicinanza variabile col suo tema autentico. Lo storiografo che sin dall'inizio si « getta » sulla « visione del mondo » di un'epoca, non ha ancora dimostrato di comprendere il suo oggetto in modo autenticamente storico anziché « esteticamente ». E d'altra parte l'esistenza di uno storiografo che ha pubblicato « soltanto » fonti può avere il crisma della storicità autentica.

Di conseguenza, il prevalere di un interesse storiografico differenziato ed estendentesi fino alle culture più lontane e più primitive, non costituisce ancora una prova della storicità autentica di un'« epoca ». Infine la comparsa di un problema dello « storicismo » è una chiara indicazione del fatto che la storiografia tende a estraniare l'Esserci dalla sua storicità autentica. Questa non abbisogna necessariamente della storiografia. Epoche non storiografiche non sono per ciò stesso non storiche.

La possibilità che il sapere storiografico possa essere o « di vantaggio » o « di svantaggio per la vita », si fonda nel fatto che la vita è storica nelle radici stesse del suo essere e che, di conseguenza, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica. Nella seconda delle sue *Considerazioni inattuali* (1874), Nietzsche ,si è reso conto dell'essenziale circa « i vantaggi

e gli svantaggi del sapere storiografico per la vita» e lo ha esposto in modo chiaro e persuasivo. Egli distingue tre specie di storiografia: la monumentale, la antiquaria e la critica, senza però giustificare esplicitamente la necessità di questa triplicità e il fondamento della sua unità. *La triplicità della storiografia è implicita nella storicità stessa dell'Esserci.* Questa fa anche comprendere in qual modo la storiografia autentica debba costituire l'unità concreta ed effettiva di queste tre possibilità. La suddivisione di Nietzsche non è casuale. L'inizio della sua *Considerazione* fa supporre che egli comprendesse molto di più di quanto abbia detto.

In quanto storico l'Esserci è possibile solo sul fondamento della temporalità. Questa si temporalizza nell'unità estatico-orizzontale delle sue estasi. L'Esserci esiste come autenticamente ad-veniente nell'apertura decisa di una possibilità scelta. Ritornando decisamente su se stesso, l'Esserci, ripetendo, è aperto alle possibilità « monumentali » dell'esistenza umana. La storiografia che trae origine da tale storicità è « monumentale ». In quanto essente-stato, l'Esserci è consegnato al suo esser-gettato. Nella ripetizione che si appropria del possibile, è implicita la possibilità della rispettosa conservazione dell'esistenza essente-ci stata, a cui si era rivelata la possibilità ora compresa. In quanto monumentale, la storiografia autentica è quindi « antiquaria ». L'Esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, essere-stato e presente. Questo, come attimo, apre l'oggi autentico. Ma nella misura in cui l'oggi è interpretato a partire dalla comprensione della possibilità dell'esistenza afferrata, comprensione che è ad-veniente-ripetente, la storiografia autentica diviene una de-presentazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi. La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del « presente ». La storicità autentica è il fondamento dell'unità possibile delle tre forme della storiografia. Ma il *fondamento* del fondamento *[der Grund des Fundaments]* della storiografia autentica è la *temporalità* come senso esistenziale dell'essere della Cura.

L'esposizione concreta dell'origine storico-esistenziale della storiografia si compie nell'analisi della tematizzazione costitutiva di questa scienza. La tematizza-

zione storiografica ha il suo punto centrale nell'elaborazione della situazione ermeneutica che si costituisce col decidersi dell'Esserci, esistente storicamente, per l'apertura ripetente dell'essente-ci stato. La possibilità e la struttura *della verità storiografica* sono da esporsi a partire *dall'apertura (« verità ») autentica dell'esistenza storica*. Ma poiché i concetti fondamentali delle scienze storiografiche, concernenti tanto l'oggetto quanto i procedimenti, sono concetti di esistenza, ne consegue che la teoria delle scienze dello spirito presuppone un'interpretazione tematicamente esistenziale della *storicità*. Proprio questo fu il fine cui cercarono costantemente di avvicinarsi le indagini di W. Dilthey, come risulta ancor più chiaramente dalle idee del conte Yorck von Wartenburg.

§ 77 LA CONNESSIONE DELLA PRESENTE ESPOSIZIONE DEL PROBLEMA DELLA STORICITÀ CON LE INDAGINI DI W. DILTHEY E LE IDEE DEL CONTE YORCK

L'esame del problema della storia che abbiamo condotto è frutto dell'assimilazione dell'opera di Dilthey. Essa fu convalidata e anche consolidata dalle tesi del conte Yorck, quali si trovano sparse nelle sue lettere a Dilthey.[12]

Ancor oggi è largamente diffusa una valutazione della personalità di Dilthey secondo cui egli fu il « sensibile » interprete della storia dello spirito, particolarmente della storia della letteratura, che si sforzò di raggiungere « anche » una delimitazione comparativa delle scienze della natura e di quelle dello spirito, attribuendo alla storia di queste e alla « psicologia » un ruolo particolare e diluendo il tutto in una « filosofia della vita » di tinta relativistica. Per una considerazione superficiale questa definizione è « esatta ». Ma è in contrasto con la « sostanza ». Essa nasconde molto di più di quanto rivela.

L'attività filosofica di Dilthey può essere suddivisa schematicamente in tre campi: studi sulla teoria delle scienze dello spirito e sulla loro distinzione dalle

scienze della natura; indagini sulla storia delle scienze umane, della società e dello Stato; tentativi per una psicologia in cui doveva essere esposto l'« intero fatto dell'uomo ». Ricerche di teoria della scienza, di storia della scienza ed ermeneutico-psicologiche si incrociano e si intersecano continuamente. Dove prevale una prospettiva, le altre sono già motivo e mezzo. Ciò che ha l'apparenza della discordanza e della « prova » insufficiente e casuale, è invece il frutto di una inquietudine elementare in vista d'un solo fine: portare la « vita » nella comprensione filosofica e assicurare a questa comprensione un fondamento ermeneutico nella « vita stessa ». Tutto si incentra nella « psicologia », la quale deve comprendere la « vita » nella sua connessione storica di sviluppo e di effetti, come la *maniera* in cui l'uomo *è* il possibile *oggetto* delle scienze dello spirito e, *contemporaneamente*, la *radice* di queste scienze. L'ermeneutica è l'autochiarificazione di questa comprensione; solo in forma derivata essa è metodologia della storiografia.

A determinare l'indirizzo gnoseologico che Dilthey diede sovente alle sue pubblicazioni fu il complesso delle discussioni contemporanee, nelle quali gli sforzi che egli compiva per giungere a una fondazione delle scienze dello spirito erano unilateralmente sospinti verso il campo della teoria della scienza. La « logica delle scienze dello spirito » è per lui così poco centrale quanto poco la sua « psicologia » è « soltanto » diretta al miglioramento della scienza positiva dello psichico.

Le tendenze filosofiche più autentiche di Dilthey vengono esplicitamente e inequivocabilmente in chiaro nel carteggio che egli scambiò col suo amico conte Yorck, che poneva l'accento sul « *comune interesse che ci unisce per la comprensione della storicità* » (spaz. mia).[13] L'assimilazione delle indagini di Dilthey, che solo ora sono completamente accessibili, richiede l'impegno e la concretezza di un'analisi radicale.

Non è questo il luogo per una discussione approfondita dei problemi che lo mossero e del modo in cui egli fu mosso da essi.[14] Ci proponiamo invece di esaminare in via preliminare alcune idee centrali del conte Yorck mediante la scelta di alcuni passi caratteristici del suo epistolario.

Ciò che spinge Yorck a un incontro con l'orientamento e con l'opera di Dilthey si fa chiaro nella sua presa di posizione di fronte ai compiti della disciplina fondamentale, la psicologia analitica. Della dissertazione accademica di Dilthey *Ideen uber eine beschreibende und zergliedernde Psychologic* egli scrive: « L'introspezione come mezzo conoscitivo primario e l'analisi come procedimento conoscitivo primario vi sono saldamente affermate. Su questa base sono formulate affermazioni che i dati relativi verificano. Non è però fatto alcun passo innanzi verso un'analisi critica, una chiarificazione e quindi una confutazione della psicologia costruttiva e dei suoi postulati» *(Briefw*., p. 177). « La rinuncia al vaglio critico, cioè alla delucidazione della provenienza psicologica nei singoli casi e nell'elaborazione complessiva, dipende, a mio avviso, dal concetto e dalla funzione che lei attribuisce alla teoria della conoscenza » (p. 177). « La *spiegazione* della inapplicabilità (che è affermata saldamente e ben chiarita) è data solo da una teoria della conoscenza. Lei deve render conto dell'adeguatezza dei metodi scientifici, deve dar fondamento alla dottrina del metodo, mentre ora i metodi sono ricavati (alla ventura, debbo dire) dai singoli campi » (pp. 179 sgg.).

In questa esigenza di Yorck, esigenza che in fondo è quella di una logica che preceda e guidi le scienze, sul modello della logica platonica e aristotelica, è implicito il compito di un'elaborazione positiva e radicale delle diverse strutture categoriali dell'ente che è natura e dell'ente che *è* storia (l'Esserci). Yorck trova che le ricerche di Dilthey « *accentuano troppo poco la differenza specifica fra l'ontico e lo storiografico* » (spaz. mia). « In particolare, il procedimento comparativo è fatto valere come metodo delle scienze dello spirito. Qui dissento da lei... La comparazione è sempre estetica, concerne sempre la forma. Windelband attribuisce alla storia delle forme. Il suo concetto di tipo è di gran lunga più profondo. Non si tratta di forme ma di caratteri. Per lui la storia è una serie di figure, di singole forme, è esigenza estetica. Per chi si muova nell'ambito della scienza della natura, oltre alla scienza non rimane altra via di appagamento che il godimento estetico. Il suo concetto di storia è invece quello di una connessione di forze, di un'unità di forze a cui la categoria di forma dovrebbe essere appli-

cabile solo in modo traslato » (p. 193).

Muovendo dal suo sicuro istinto della « differenza fra l'ontico e lo storico », Yorck riconosce quanto saldamente la ricerca storica tradizionale continui ad attenersi a « determinazioni puramente oculari » (pagina 192), dirette a ciò che ha corpo c forma.

« Ranke è un grande oculare per il quale nulla di ciò che è sparito può diventare *realtà attuale*... Dal suo modo di concepire la storia deriva a Ranke anche la limitazione della realtà storica a ciò che è politico. Solo questo è drammatico » (p. 60). « Le modificazioni che il corso del tempo ha portato mi sembrano inessenziali; mio malgrado non posso darne un giudizio diverso. Infatti, ad esempio, io considero la cosiddetta scuola storica come una semplice corrente secondaria di un medesimo alveo e vedo in essa semplicemente il momento di un'antitesi in atto da lungo tempo. Il nome porta in sé qualcosa di ingannevole. *Quella scuola non era affatto storica* (spaz. mia), essa costruiva su basi antiquarie ed estetiche mentre la corrente dominante era dedita alla costruzione meccanica. Ciò che essa, in fatto di metodo, aggiunse al metodo della razionalità era null'altro che senso comune » (pp. 68 sgg.).

« Il filologo puro concepisce la storia come un gabinetto di antichità. Dove non c'è nulla di palpabile, dove solo una vivente trasposizione psichica è in grado di condurre, là i signori non vanno. Essi sono, in fondo, degli studiosi di scienze naturali e assumono un atteggiamento da scettici quando manca resperimento. Bisogna tenersi lontani da quel guazzabuglio consistente, ad esempio, nel vedere quante volte Platone sia stato nella Magna Grecia o a Siracusa. Da ciò non dipende nulla di veramente vitale. Questa maniera del tutto estrinseca, che ho ora esaminata criticamente, non sa come trarsi d'impaccio ed è votata allo scacco dinanzi alle grandi realtà come Omero, Platone, il Nuovo Testamento. Ogni realtà si muta in fantasma se è presa in esame come 'cosa in sé se non è oggetto di esperienza vissuta » (p. 61). « Di fronte alle forze del tempo, questi 'scienziati' assumono lo stesso atteggiamento che gli ambienti raffinati francesi assunsero di fronte al moto rivoluzionario. Qui come là, formalismo, culto della forma. La definizione di relazioni è l'ultima parola in fatto

di saggezza. Questo orientamento mentale ha naturalmente la sua storia non ancora scritta, io credo. L'infondatezza del pensiero e della fede in esso, visto gnoseologicamente un atteggiamento metafisico, è un prodotto storiografico » (p. 39). « Le ondulazioni provocate dal principio di eccentricità, che più di quattrocento anni fa inaugurò una nuova epoca, mi sembrano molto lontane e superficiali; la conoscenza mi sembra giunta al superamento di se stessa, e l'uomo cosi estraniato da sé da non essere più in grado di vedere se stesso. L'uomo moderno, cioè l'uomo postrinascimentale, è maturo per il seppellimento » (p. 83). Viceversa : « Ogni storiografia veramente viva e non soltanto riproducente la vita, è critica » (p. 19). « Ma la conoscenza della storia, nella sua parte migliore, è conoscenza delle fonti nascoste » (p. 109). « Ciò che nella storia fa spettacolo e balza agli occhi non è il più importante. Le nervature sono invisibili, come lo è, in generale, l'essenziale. Allo stesso modo che si dice : 'Se foste silenziosi, diverreste forti', si potrebbe dire: 'Se sarete silenziosi, sentirete, cioè comprenderete' » (p. 26). « Perciò godo il tacito soliloquio della storia e l'incontro con lo spirito di essa. Questo spirito non è apparso a Faust nella sua cella e neppure al maestro Goethe. Questi non sarebbero però fuggiti spaventati dinanzi ad esso, per quanto straordinaria e impressionante potesse essere l'apparizione. Perché essa è fraterna e familiare in un senso diverso e più profondo di quello in cui lo sono gli abitatori del bosco e del campo. Questa fatica assomiglia alla lotta di Giacobbe; per il lottante è una conquista sicura. Questo è ciò che importa in primo luogo » (p. 133).

Yorck giunse alla comprensione piena dei caratteri fondamentali della storia come « virtualità », muovendo dalla conoscenza del carattere d'essere dell'Esserci umano stesso; non quindi mediante una considerazione gnoseologica dell'oggetto della scienza storica : « ... che la totalità dei dati psico-fìsici non *sia* ['essere', qui, equivale a semplice-presenza naturale. *Nota mia]* ma viva, è la chiave di volta della storicità. Una riflessione su di me che non si diriga su un io astratto ma sulla concretezza della mia ipseità, mi scoprirà storicamente determinato così come la fìsica mi riconosce cosmicamente determinato. Come

sono natura così sono storia... » (p. 71). E Yorck, che andava oltre le « determinazioni di rapporti » inconsistenti e i relativismi « infondati », non tarda a trarne le ultime conseguenze sulla scorta della sua chiara visione della storicità dell'Esserci. « Ma, d'altra parte, una sistematica disgiunta dalla storiografia è metodologicamente inadeguata, data la storicità profonda dell'autocoscienza. Allo stesso modo che la fisiologia non può prescindere dalla fisica, così la filosofia, tanto più se critica, non può prescindere dalla storicità. Comportamento e storicità stanno fra loro come il respiro e la pressione atmosferica e, per paradossale che ciò possa sembrare, la non-storicizzazione del filosofare mi sembra, quanto al metodo, un resto metafisico » (p. 69). « Perché il filosofare è un vivere, per questo (non si allarmi) c'è, secondo me, una filosofia della storia. Ma chi la saprà scrivere? Non però nel modo in cui finora è stata intesa e tentata, come ella ha inconfutabilmente dimostrato. La impostazione data finora è certamente falsa e insensata, ma non è l'unica possibile. Perciò non ci può essere alcun filosofare reale che non sia come tale storiografico. La separazione tra filosofia sistematica ed esposizione storiografica è radicalmente infondata » (p. 251). « Il poter divenir pratica è certamente il titolo giuridico più genuino di ogni scienza. Ma la prassi matematica non è Tunica. Lo scopo pratico del nostro punto di vista è quello pedagogico, nel senso più ampio e profondo della parola. Esso è l'anima di ogni vera filosofia ed è la verità di Platone e Aristotele » (pp. 42 sgg.). « Ella sa che cosa io pensi di un'etica come scienza. Tuttavia si può sempre fare qualcosa di meglio. Che cosa sono in realtà questi libri? Registrazioni su registrazioni. L'unica cosa notevole che contengono è lo sforzo di procedere dalla fisica all'etica » (p. 73). « Se si concepisce la filosofia come manifestazione della vita e non come espettorazione di un pensiero senza basi perché avulso dal terreno della coscienza, il compito sarà tanto scarno nei suoi intenti quanto aggrovigliato e arduo nella esecuzione. La mancanza di pregiudizi ne è il presupposto, e già questo è difficile a raggiungersi » (p. 250).

Che Yorck abbia cercato, in opposizione all'ontico (oculare), di comprendere e determinare categorialmente il contenuto della storiografia e quindi di por-

tare la « vita » su un piano di comprensione scientificamente adeguato, appare chiaro dagli accenni che egli fa alla difficoltà di ricerche del genere: la mentalità estetico-meccanicistica « trova con facilità la sua espressione terminologica; essa è infatti un'analisi che va dietro all'intuizione e la maggior parte delle parole proviene dalla ocularità. Ciò che invece tende a penetrare nel fondo della vita è contrario a ogni esposizione essoterica; dal che consegue una terminologia disabituale, simbolica e fuor del comune. Dalle caratteristiche singolari del pensiero filosofico deriva la singolarità dei suoi mezzi espressivi » (pp. 70 sgg.). « Ma lei conosce la mia predilezione per il paradosso, predilezione che io giustifico osservando che la paradossalità è un contrassegno della verità e che la *communis opinio* non è mai nella verità perché è il sedimento elementare di una semicomprensione generalizzante che ha con la verità lo stesso rapporto che il vapore di zolfo ha col fulmine che lo ha lasciato dietro di sé. La verità non è mai elemento. Lo Stato dovrebbe assumersi il compito pedagogico di dissolvere le opinioni elementari e pubbliche, e di favorire, mediante l'educazione, la massima individualizzazione possibile del vedere e dell'osservare. Si avrebbero allora, al posto della cosiddetta pubblica opinione (cioè dell'esteriorizzazione radicale), di nuovo coscienze individuali; cioè: le coscienze si farebbero forti e operanti » (pp. 249 sgg.).

L'interesse alla comprensione della storicità si concreta nel compito di una determinazione della « differenza di genere fra l'ontico e lo storico ». Qui ha la sua *base fondamentale* la « filosofia della vita ». A tal fine l'impostazione dei problemi richiede una radicalizzazione *decisiva.* In qual modo sarà possibile comprendere filosoficamente e determinare « categorialmente » la storicità nella sua differenza dall'ontico, se non riconducendo cosi l'« ontico » come lo « storico » a un'unità *più originaria* che renda possibile la determinazione comparativa e la differenziazione stessa? Ma ciò implica la consapevolezza che: 1) Il problema della storicità è un problema *ontologico* vertente sulla costituzione dell'essere dell'ente storico. 2) Il problema dell'ontico è il problema *ontologico* della costituzione d'essere dell'ente non conforme all'Esserci, della semplice-presenza nel significato più

ampio. 3) L'ontico è solo *una* regione dell’ente. L’idea dell’essere abbraccia « ontico » e « storiografico ». *Essa* è ciò che deve lasciarsi « differenziare genericamente ».

Non è a caso che Yorck designa l’ente non storico come l’ontico puro e semplice. Ciò non è che il riverbero del predominio ininterrotto dell’ontologia tradizionale che, derivando dall’impostazione *antica* del problema dell'essere, mantiene la problematica ontologia in una carenza di fondamento. Il problema della differenza fra l'« ontico » e lo « storico » può essere elaborato come problema speculativo solo se sì è *proceduto ad assicurarsi il filo conduttore* attraverso la delucidazione ontologico-fondamentale del problema del senso dell’essere in generale.[15] Si rende così chiaro in qual senso l’analisi esistenziale-temporale preparatoria abbia deciso di occuparsi dello spirito del conte Yorck a favore dell’opera di Dilthey.

CAPITOLO SESTO

TEMPORALITÀ
E INTRATEMPORALITA
COME ORIGINE
DEL CONCETTO ORDINARIO
DEL TEMPO

Per dimostrare che la temporalità costituisce l'essere dell'Esserci, abbiamo fatto vedere che la storicità, in quanto costituzione d'essere dell'esistenza, è, « in fondo », temporalità. L'interpretazione del carattere temporale della storia ebbe luogo senza riferimento al « fatto » che ogni storicizzarsi scorre « nel tempo ». Nel corso dell'indagine esistenziale-temporale abbiamo tolto la parola alla comprensione quotidiana dell'Esserci, caratterizzata dall'assumere la storia come semplice storicizzazione « intratemporale ». Ma se la analitica essenziale dell'Esserci deve rendere ontologicamente trasparente questo ente proprio nella sua effettività, è necessario che sia restituito *esplicitamente* il suo buon diritto anche all'interpretazione « ontico-temporale » della storia. Il tempo « in cui » si incontra l'ente esige tanto più necessariamente un'analisi *fondamentale* in quanto, oltre alla storia, anche gli eventi naturali sono determinati « mediante il tempo ». Più elementare ancora della constatazione che nelle *scienze* della storia e della natura è presente il « fattore tempo » è il fatto che l'Esserci, già prima di qualsiasi indagine tematica, « fa i conti col tempo » e si regola *secondo* il tempo. E qui, di nuovo, il decisivo è *il* « fare i conti » da parte dell'Esserci « col suo tempo », « fare i conti » che precede qualsiasi uso dei mezzi di misura costruiti in vista della determinazione del tempo. Quello precede questo e rende possibile qualcosa come l'uso di orologi.

Esistendo effettivamente, il singolo Esserci « ha tem-

po » o « non ha tempo ». « Prende tempo » o « affretta i tempi ». Perché l'Esserci prende « tempo » e perché può « perderne »? Da dove prende tempo? In che rapporto è questo tempo con la temporalità dell'Esserci?

L'Esserci effettivo tiene conto del tempo senza comprendere esistenzialmente la temporalità. Il problema del comportamento elementare del far i conti col tempo deve trovar risposta prima che si possa chiedere che cosa significhi che l'ente è « nel tempo ». Ogni comportamento dell'Esserci deve esser interpretato a partire dal suo essere, cioè dalla temporalità. Bisogna far vedere in qual modo l'Esserci temporalizzi, *in quanto* temporalità, un comportamento in cui si rapporta al tempo *nel* modo del tenerne conto. La caratterizzazione della temporalità finora compiuta è quindi non solo incompleta in linea generale per non aver preso in esame tutte le dimensioni del fenomeno, ma è difettiva in linea di principio perché della temporalità come tale fa parte il tempo-mondano nel senso rigorosamente esistenziale-temporale del concetto del mondo. Bisogna spiegare in qual modo questo fenomeno sia possibile e perché sia necessario. Ne risulterà' chiarito anche il « tempo » ordinariamente conosciuto, il « tempo in cui » si presenta l'ente e, con esso, anche l'intratemporalità di questo ente.

L'Esserci quotidiano prendente-tempo incontra il tempo innanzi tutto nell'utilizzabile e nella semplice-presenza con cui ha a che fare nel mondo. Il tempo così « esperito » viene interpretato nell'orizzonte della comprensione dell'essere più prossima e immediata, cioè come qualcosa di (in qualche modo) semplicemente-presente. Come e perché l'Esserci giunga a formarsi un siffatto concetto del tempo, può essere determinato solo a partire dalla costituzione d'essere dell'Esserci prendente-cura del tempo, costituzione che è fondata nella temporalità. Il concetto ordinario del tempo deve la sua origine a un livellamento del tempo originario. La delucidazione di questa provenienza del concetto ordinario del tempo finisce per costituire una conferma della interpretazione precedente della temporalità come *tempo originario.*

Nel corso dell'elaborazione del concetto ordinario del tempo si delinca un'importante alternativa: se il

carattere fondamentale del tempo sia la « soggettività » oppure la « oggettività ». Quando il tempo è concepito come essente in sé, è tuttavia prevalentemente attribuito all'« anima ». Quando ha invece il carattere della « conformità alla coscienza », gli si attribuisce ciò nonostante una funzione « oggettiva ». Nella interpretazione hegeliana del tempo le due possibilità sono portate a un certo superamento. Hegel cerca di determinare la connessione fra « tempo » e « spirito » per comprendere perché Io spirito, in quanto storia, « cada nel tempo ». Apparentemente la nostra interpretazione della temporalità dell'Esserci e dell'appartenenza all'Esserci del tempo mondano coincide, quanto al *risultato*, con la dottrina di Hegel. Ma poiché la nostra analisi del tempo si distingue fondamentalmente, fin dall'impostazione, da quella hegeliana, e poiché, quanto al suo fine, cioè al suo intento ontologico fondamentale, è orientata in senso *opposto* al pensiero hegeliano, ci è parso che una breve esposizione della interpretazione hegeliana del rapporto fra tempo e spirito fosse utile a chiarire indirettamente e a concludere provvisoriamente l'interpretazione ontologico-esistenziale della temporalità dell'Esserci, del tempo mondano e dell'origine del tempo mondano.

Problemi come quelli se e come al tempo appartenga un « essere » e perché e in qual senso noi lo diciamo « essente », potranno trovare una risposta solo dopo che avremo mostrato che la temporalità stessa, nell'insieme della sua temporalizzazione, rende possibile qualcosa come una comprensione dell'essere e una messa in questione dell'ente. Ecco il contenuto del capitolo: la temporalità dell'Esserci e il prendersi cura del tempo (§ 79); il tempo di cui ci si prende
b cura e l'intratemporalità (§ 80); l'intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo (§ 81); delucidazione della connessione ontologico-esistenziale di temporalità, Esserci e tempo-mondano in contrapposto alla concezione hegeliana del rapporto fra tempo e spirito (§ 82); l'analisi esistenziale-temporale dell'Esserci e il problema ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale (§ 83).

§ 79 LA TEMPORALITÀ DELL' ESSERCI

E IL PRENDERSI CURA DEL TEMPO

L'Esserci esiste come un ente per cui, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso. Essenzialmente avanti-a-sé, esso si è progettato nel suo poter-essere *prima* di ogni semplice e tarda considerazione di sé. Nel progetto, l'Esserci si svela come gettato. Gettato nell'abbandono al « mondo », l'Esserci, prendendo cura, cade deiettivamente nel mondo. In quanto Cura, cioè esistendo nell'unità del progetto deiettivo e gettato, l'Esserci è aperto nel suo Ci. Essendo-assieme agli altri, l'Esserci si mantiene in uno stato interpretativo medio che si articola nel discorso e si esprime nel linguaggio. L'Essere-nel-mondo si è già sempre espresso e, *in quanto esser-presso* l'ente che si incontra dentro il mondo, si esprime costantemente nella messa in questione e nella discussione di ciò stesso di cui si prende cura. Il prendersi cura, che comprende sulla scorta della visione ambientale preveggente, si fonda nella temporalità, e precisamente nel modo della presentazione aspettante-ritenente. Nella misura in cui calcola, fa piani, provvede, previene, TEsserci dice già sempre, esplicitamente o no: *«poi»* accadrà questo, *«prima che »* quello sia stato sbrigato, « *ora »* deve essere rifatto ciò che « *allora »* non andò a buon fine.

Nel « poi » il prendersi cura si esprime come aspettantesi, nell'« allora » come ritenente e nell'« ora » come presentante. Nel « poi » è incluso, per lo più inesplicitamente, l'« ora non ancora »; il che significa che esso è espresso in una presentazione aspettantesi-ritenente o aspettantesi-obliante. L'« allora » porta con sé l'« ora non più ». In esso si esprime il ritenere come presentazione aspettantesi. Il « poi » e l'« allora » sono ambedue concepiti in riferimento a un « ora »; il che sta a dimostrare che la presentazione gioca un ruolo particolare. Essa si temporalizza sempre in unità con l'aspettarsi e col ritenere, anche se modificati in oblio non-aspettantesi; modo, questo, in cui la temporalità si irretisce nel presente che, presentando, dice prevalentemente « ora-ora ». Ciò che il prendersi cura si aspetta come più prossimo, è risolto nel « subito » e ciò che era innanzi tutto disponibile o perduto, lo è nell'« or ora ». L'orizzonte del

ritenere, esprimentesi nell'« allora », è il « *prima* »; l'orizzonte del « poi » è il « *dopo* » (il « venturo »); l'orizzonte dell'« ora » è l'« *adesso* ».

Ma ogni « poi » è, *come tale*, un « poi, quando... » ogni « allora » è un « allor che... » ogni « ora » è un « ora mentre... ». Questa struttura relazionale dell'« ora », dell'« allora » e del « poi » noi la chiamiamo *databilità;* essa è ovvia solo in apparenza. La databilità non presuppone necessariamente una datazione effettiva, mediante una « data » stabilita per mezzo del calendario. Anche senza queste « date », l'« ora », il « poi » e l'« allora » sono più o meno rigorosamente datati. La mancanza di una determinazione precisa della datazione non significa che manchi la struttura della databilità o che essa sia casuale.

Che cos'è ciò di cui la databilità fa parte in linea essenziale e in cui si fonda? Ma si può porre una questione più superflua di questa? Con l'« ora, mentre... » noi pensiamo « notoriamente » un « punto del tempo ». L'« ora » è tempo. Noi comprendiamo senza difficoltà che cosa significano l'« ora-mentre », il « poi-quando » e l'« allor-che ». In qualche modo comprendiamo anche che essi sono connessi « col tempo ». Che ci si riferisca al « tempo », come ciò sia possibile e che cosa significhi « tempo » : tutto ciò non è però concettualmente in chiaro nella comprensione « naturale » dell'« ora » e degli altri momenti ad esso connessi. Ma è davvero ovvio che noi « comprendiamo senza difficoltà » qualcosa come l'« ora », il « poi » e l'« allora », e che li usiamo « naturalmente »? Dove prendiamo questo « ora-mentre... »? Abbiamo forse trovato qualcosa di simile fra gli enti intramondani o fra le semplici-presenze? Certamente no. Si tratta forse di qualcosa tale da poter essere trovato? Ci siamo veramente impegnati nella ricerca e nella determinazione di esso? Lo impieghiamo «ognora» senza averlo mai posto esplicitamente in questione nel suo essere e ne facciamo uso costantemente, magari in modo inesplicito. Il più comune e quotidiano dei discorsi, ad esempio: «fa caldo», implica un «ora, mentre... ». Per quale motivo l'Esserci, quando si volge a ciò di cui si prende cura, esprime, sia pure non verbalmente, un « ora, mentre... » o un « poi, quando... » o un « allor che... »? Perché quando ci si rivolge a qualcosa per interpretarlo *si* esprime anche

se stessi, cioè si esprime *l'esser-presso* l'utilizzabile comprendendolo ambientalmente; esser-presso che, scoprendo l'utilizzabile, lo lascia incontrare. E perché infine, l'esser-presso, nell'interrogazione che interpreta qualcosa e lo discute, *si* fonda in una *presentazione* ed è possibile solo come tale.[1]

La presentazione aspettantesi-ritenente interpreta *se stessa.* E ciò, di nuovo, è possibile solo perché essa, in se stessa estaticamente aperta, è già sempre rivelata a se stessa e articolabile nell'interpretazione comprendentc-discorrente. *La temporalità, in virtù della sua costituzione estatico-orizzontale, costituisce l'illuminazione del Ci; perciò essa è originariamente già sempre interpretabile, e come tale familiare, al Ci.* La presentazione autointerpretantesi, cioè l'interpre tato espresso nell'« ora », noi lo chiamiamo « tempo ». Ciò sta semplicemente a significare che la temporalità, conoscibile in quanto estaticamente dischiusa, innanzi tutto e per lo più è nota soltanto in questo contesto interpretativo guidato dal prendersi cura. La comprensibilità e la conoscibilità «immediate» del tempo non escludono minimamente il disconoscimento e l'incomprensione tanto della temporalità originaria quanto del temporalizzarsi in base ad essa del tempo così espresso.

Il fatto che ciò che è interpretato mediante l'« ora », il « poi » e l'« allora » abbia essenzialmente la struttura della databilità, costituisce la prova più elementare della provenienza dell'interpretato dalla temporalità autointerpretantesi. Dicendo « ora » noi intendiamo già sempre, anche se non lo esprimiamo, un « *mentre* questo e quello ». Perché? Perché l'« ora » interpreta una *presentazione dell'*ente. Nell'« ora, mentre... » si rivela il carattere *estatico* del presente. La *databilità* dell'« ora », del « poi » e dell'« allora » è il *riflesso* della costituzione *estatica* della temporalità e, *come tale*, è essenziale al tempo espresso. La struttura della databilità dell'« ora », del « poi » e dell'« allora » dimostra la loro *provenienza dalla temporalità*, dimostra cioè che sono *essi stessi tempo.* L'espressione interpretativa dell'« ora », del « poi » e dell'« allora », costituisce la *datazione* più originaria. Soltanto perché, nell'unità *estatica* della temporalità (unità estatica che nella databilità è compresa in modo non tematico e non riconosciuta come tale), l'Es-

serci è già sempre aperto a se stesso come essere-nel-mondo e, di conseguenza, ha già sempre scoperto Ente intramondano, il tempo interpretato risulta costantemente datato a partire dall'ente che si incontra nell'apertura del Ci: ora, mentre... la porta si apre; ora, mentre... mi manca il libro, e così via.

Sul « fondamento » di questa origine dalla temporalità *estatica* anche gli orizzonti propri dell'« ora », del « poi » e dell'« allora » hanno il carattere della databilità nella forma dell'» adesso che... » del « dopo quando... » e del « prima che... ».

Se l'aspettarsi, comprendendosi, si interpreta nel « poi » e così, in quanto presentazione, comprende ciò che si aspetta a partire dall'« ora », ne viene che, nella « fissazione » del « poi », è già introdotto il « e ora non ancora ». L'aspettarsi presentante comprende il « fin quando ». L'interpretare articola questo « fin quando » cioè « ha il suo tempo » come *frattempo*, a cui inerisce sempre una relazione di databilità. Questa relazione trova la sua espressione nel « durante... ». Il prendersi cura può articolare nuovamente il « durante » stesso, in base all'aspettarsi e per mezzo di ulteriori « fissazioni » di « poi ». Il « fin quando » viene suddiviso mediante una enumerazione di « da poi a poi », che sono però « compresi » anticipatamente nel-progetto del « poi » primario proprio dell'aspettarsi. La comprensione del « durante », comprensione presentante-aspettantesi, articola il « durare ». Questo durare è, di nuovo, il tempo quale si rivela nell'auto-interpretazione della temporalità e quale viene via via compreso in modo non tematico nel prendersi cura, sotto forma di « tesa di tempo ». La presentazione ritenente e aspettantesi, interpretando-trae-fuori un « durante » *esteso* solo perché essa ha aperto *se stessa* come l'*es-tensione* della temporalità storica, anche se non si riconosce come tale. Ma con ciò si rivela un'altra caratteristica del tempo « assegnato ». Non è solo il « durante » ad esser teso-fra, poiché ogni « ora », ogni « poi » e ogni « allora » ha già sempre, con la struttura della databilità, una estensione fra muteveli tratti di tempo; « ora » : nell'intervallo, a pranzo, nella serata d'estate; « poi » : durante la colazione, salendo eccetera.

Il prendersi cura aspettantesi-ritenente-presentante « si dà » tempo in modi diversi e, prendendone cura,

lo ordina fissandolo, a prescindere da qualsiasi calcolo specifico del tempo e anteriormente ad esso. In tal modo il tempo è datato, nei mutevoli modi del dar-si tempo prendendo cura, in base a ciò di cui ci si prende cura dentro il mondo e di ciò che è aperto nella comprensione emotivamente situata, in base a ciò che ci preoccupa « durante il giorno ». Da quando l'Esserci è immedesimato nell'aspettazione di ciò di cui si prende cura e, non-aspettandosi se stesso, si dimentica di sé, il suo tempo gli resta nascosto, quel tempo che esso stesso si « dà » e che è *nascosto* proprio dalle varie forme di questo « darsi ». Nel « lasciarsi vivere » quotidiano prendendo cura, l'Esserci non si comprende mai come percorrente una successione continua di puri « ora ». A causa del coprimento, il tempo che l'Esserci si dà ha, per così dire, delle lacune. Sovente, riandando al tempo « usato », non riusciamo più a fissare un « giorno ». Questa sconnessione del tempo lacunoso non ha nulla a che fare con una frantumazione del tempo, ma è semplicemente un modo della temporalità aperta ed estaticamente *estesa*. La maniera in cui « scorre » il tempo « dato » e il modo in cui il prendersi cura lo ordina fissandolo più o meno esplicitamente, possono esser chiariti in maniera fenomenologica adeguata solo se, da un lato, è tenuta lontana la « rappresentazione » teorica di uno scorrere continuo di « ora » e, dall'altro, se si comprende che le maniere possibili in cui l'Esserci si dà e si prende tempo sono da determinarsi primariamente a partire dal *modo in cui l'Esserci, corrispondentemente alla sua esistenza concreta, « ha » il suo tempo.*

Precedentemente abbiamo definito l'esistere autentico e inautentico rispetto ai modi di temporalizzazione della temporalità che ne costituiscono il fondamento. È risultato che l'indecisione dell'esistenza inautentica si temporalizza nel modo di una presentazione non-aspettantesi e obliante. L'indeciso comprende se stesso in base a ciò che incontra in questa presentazione e a partire dalle circostanze e dagli eventi che, in vario modo, gli si impongono perché più vicini. Disperdendosi variamente presso ciò di cui si prende cura, Findeciso vi *perde* contemporaneamente il *suo tempo*. Di qui la frase che va ripetendo : « Non ho tempo ». Come l'esistere inautentico perde costante-

mente il suo tempo e quindi non ne « ha » mai, così il carattere distintivo della temporalità dell'esistenza autentica è quello di non perdere tempo, decidendosi, e quindi di « avere sempre tempo ». Ecco perché la temporalità della decisione, per quanto concerne il presente, ha il carattere dell'*attimo.* La presentazione autentica della situazione, nell'attimo, non funge da elemento conduttore, ma è *mantenuta* nell'avvenire essente-stato. L'esistenza, nell'attimo, si temporalizza come es-tensione totale nel destino, nel senso della *stabilità* del Se-stesso. Un'esistenza temporale in questo senso, ha « stabilmente » il suo tempo *per* ciò che la situazione richiede da essa. Ma la decisione apre il Ci in questo modo solo in quanto situazione. Di conseguenza, ciò che è aperto non può mai venir incontro a chi ha deciso in modo tale che questi, indeciso di fronte a ciò che è stato aperto, possa perdere in esso il suo tempo.

L'Esserci, effettivamente gettato, può « prendere » tempo e perderlo soltanto perché ad esso, in quanto temporalità estaticamente es-tesa e con l'apertura del Ci fondata in questa temporalità, è assegnato un « tempo ».

In quanto aperto, l'Esserci esiste effettivamente nella modalità del *con-essere* con gli altri. Come tale esso si mantiene in una comprensione comune, media e pubblica. L'« ora, mentre... » e il « poi, quando... » interpretati ed espressi nell'essere-assieme quotidiano, sono sostanzialmente compresi anche se la loro datazione è esplicita solo entro certi limiti. Nell'essere-assieme « più prossimo » molti Esserci possono dire « assieme » : « *ora* », pur datando ognuno in modo diverso l'« ora » così espressa: ora, mentre accade questo o quello. L'« ora » così espresso viene pronunciato da ognuno nella pubblicità dell'essere-assieme-nel-mondo. Il tempo interpretato ed espresso da ogni singolo e mutevole Esserci è quindi già sempre *reso pubblico* come tale in base all'esser e-nel-mondo estatico. Ma poiché il prendersi cura quotidiano si comprende a partire dal « mondo » di cui si prende cura, esso conosce il « tempo » che esso stesso prende, *come non suo.* L'Esserci, prendendo cura, *impiega* il tempo che « c'è » e col quale si calcola. La pubblicità del tempo è tanto più urgente quanto più l'Esserci effettivo si *prende esplicitamente cura* del tempo contando su di esso.

§ 80 IL TEMPO DI CUI CI SI PRENDE CURA E L'INTRATEMPORALITÀ

In sede di introduzione occorreva stabilire in qual modo l’Esserci, fondato nella temporalità, esistendo, prende cura del tempo, e in qual modo il tempo diviene pubblico per l’essere-nel-mondo, in base al prendere cura interpretante. Ma con ciò è rimasto del tutto indeciso in qual senso si può dire che il tempo espresso e pubblico « *è* », e se esso, in generale, possa essere considerato come qualcosa di *essente*. Prima di rispondere a domande come quella se il tempo pubblico sia « semplicemente soggettivo » o se sia dotato di « realtà oggettiva » o se non sia né « soggettivo » né « oggettivo », è necessario determinare in modo ancora più preciso il carattere fenomenico del tempo pubblico.

Il farsi pubblico del tempo non è un fatto accessorio e occasionale. Poiché l’Esserci, in quanto estatico-temporale, *è* già sempre aperto, e poiché dell’esistenza fa parte l'interpretazione comprensiva, l’Esserci si trova ad aver già sempre reso pubblico il tempo del prendersi cura. Ci si regola *secondo esso* in modo che debba in qualche modo risultare accessibile a tutti.

Benché il prendersi cura del tempo possa aver luogo nel modo descritto della datazione a partire dagli eventi intramondani, esso in effetti si attua sempre nell’orizzonte di quel prendersi cura del tempo che noi conosciamo come *calcolo* astronomico e calendaristico *del tempo*. Ciò non avviene a caso, ma ha la sua necessità ontologico-esistenziale nella Cura come costituzione fondamentale dell’essere dell’Esserci. Poiché l’Esserci, in virtù della sua stessa essenza, esiste come gettato e deiettivo, esso, prendendo cura, interpreta il suo tempo sotto forma di calcolo del tempo. *Nel calcolo* del tempo si temporalizza il *farsi-pubblico* « vero e proprio » del tempo; da ciò consegue che l'*esser-gettato dell’Esserci è il fondamento del fatto che « c'è » un tempo pubblico.* Per fondare la comprensibilità della dimostrazione della derivazione del tempo pubblico dalla temporalità effettiva, dovevamo prima di tutto caratterizzare in generale il tempo interpretato nella temporalità del prendersi cura, sia

pur solo per far vedere che l'essenza del prendersi cura del tempo *non* consiste nell'introduzione di determinazioni numeriche mediante la datazione. Ciò che il *calcolo* del tempo contiene di decisivo in sede ontologico-esistenziale non consiste neppure nella quantificazione del tempo, ma deve esser concepito più originariamente, a partire dalla temporalità dell'Esserci che calcola col tempo.

Il « tempo pubblico » si rivela come *il* tempo « in cui » si incontrano l'utilizzabile e la semplice presenza. Ne consegue che l'ente non conforme all'Esserci deve esser detto *intratemporale*. L'interpretazione dell'intratemporalità ci permette una comprensione più originaria dell'essenza del « tempo pubblico » e, nel contempo, rende possibile la determinazione del suo « essere ».

L'essere dell'Esserci è la Cura. Questo ente esiste come gettato e deiettivo. Abbandonato al « mondo » scoperto nel suo Ci effettivo e confinato nel « mondo» prendendone cura, l'Esserci sì aspetta il proprio poter-essere-nel-mondo in modo tale da « calcolare » *con* ciò e *su* ciò con cui esso, in-vista di questo poter-essere, ha una *appagatività* particolare. L'essere-nel-mondo, quotidiano e ambientalmente preveggente, ha bisogno della *possibilità di vedere*, cioè del chiaro, se vuole, prendendo cura, aver commercio con l'utilizzabile all'interno della semplice-presenza. Con l'apertura effettiva del suo mondo, per l'Esserci è già scoperta la natura. Nel suo esser-gettato l'Esserci è già rimesso alla successione di giorno e notte. Il giorno, con la sua luce, rende possibile la visione che la notte toglie.

Prendendo cura sotto la guida della visione ambientale preveggente e aspettandosi la possibilità di vedere, l'Esserci si dà il suo tempo in base al « poi quando sarà giorno », comprendendo se stesso a partire dal proprio lavoro quotidiano. Il « poi » di cui ci si prende cura è datato a partire da ciò che si trova nel rapporto di appagatività più stretto col fenomeno del farsi chiaro: il sorgere del sole. Poi, quando il sole sorge, è *tempo per*... Pertanto l'Esserci data il tempo che deve prendersi, a partire da ciò che, nell'orizzonte dell'abbandono al mondo, è incontrato in esso come qualcosa con cui l'Esserci ha un'appagatività particolare quanto al proprio poter-essere-nel-

mondo. L’aver cura fa uso della « presenza » del sole che spande luce e calore. Il sole data il tempo interpretato nel prendersi cura. Da questa datazione trae origine la misura del tempo « più naturale » di tutte, il giorno. Poiché la temporalità dell’Esserci che deve prendersi il suo tempo è finita, anche i suoi giorni sono già contati. Il « mentre è giorno » offre all’aspettarsi prendente cura la possibilità di determinare i « poi » di ciò di cui ha da prendersi cura, cioè di suddividere il giorno. Ma la suddivisione si compie, di nuovo, in base a ciò che data il tempo: il sole nel suo corso. Il sorgere, il tramonto e il mezzogiorno sono « posti » particolari che l’astro via via occupa. L’Esserci, gettato nel mondo e temporalizzantesi dandosi-tempo, tiene conto del corso del sole che si ripete regolarmente. Lo storicizzarsi dell’Esserci è giornaliero e lo è sul fondamento dell'interpretazione datante il tempo quale è predelineata nell’esser-gettato nel Ci.

Questa datazione in base all’astro che irraggia luce e calore e sulla scorta dei suoi « posti » nel cielo, è un’operazione che, essendo-assieme « sotto il medesimo cielo », « tutti » possono compiere sempre e in ugual maniera e che, entro certi limiti, tutti compiono in modo uniforme. Il datante è accessibile intramondanamente e tuttavia non è legato a nessuno dei diversi mondi di mezzi. In ognuno di questi mondi sono invece già sempre con-scoperti l’ambiente naturale e il mondo-ambiente pubblico.[2] Questa datazione pubblica in cui ognuno assegna a se stesso il proprio tempo e su cui ognuno può ugualmente « contare », si serve di una misura pubblicamente accessibile. Questa datazione fa i conti col tempo nel senso della misurazione del tempo, misurazione che richiede un misuratore del tempo, cioè un orologio. Dal che consegue: con la temporalità dell’Esserci, gettato, abbandonato al mondo, auto-dantesi tempo, è già sempre scoperto qualcosa come l'« orologio », cioè un utilizzabile che nel suo ricorrere regolare si è reso accessibile in una presentazione aspettantesi, L’esser-gettato presso l’utilizzabile si fonda nella temporalità. Questa è il fondamento dell’orologio. In quanto condizione della possibilità della necessità effettiva dell’orologio, la temporalità ne condiziona anche la scopribilità. Infatti soltanto l’aspettantesi e

ritenente presentazione del corso del sole, quale ha luogo nella scoperta dell'ente intramondano, rende possibile ed esige (in quanto auto-interpretantesi) la datazione in base all'utilizzabile pubblicamente intra-mondano.

L'orologio « naturale », già sempre scoperto con l'esser-gettato effettivo dell'Esserci e fondato nella temporalità, giustifica e rende possibile la costruzione e l'uso di orologi più maneggevoli; questi orologi « artificiali » dovranno essere « accordati » con quello naturale affinché possano anch'essi far accedere al tempo primariamente scoperto con l'orologio naturale.

Prima di delineare nel loro senso ontologico-esistenziale i tratti fondamentali della costituzione del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio, è necessario chiarire ulteriormente il tempo di cui ci si prende cura nella misurazione del tempo. Se è la misurazione del tempo a rendere « propriamente » pubblico il tempo di cui ci si prende cura, ne deriva che nell'esame del processo in cui il datato si manifesta nella datazione « calcolante », il tempo pubblico si rende accessibile in modo fenomenicamente disvelato.

La datazione del « poi », auto-interpretantesi nell'aspettazione prendente cura, porta con sé : poi, quando sarà giorno, è *tempo per* il lavoro quotidiano. Il tempo interpretato nel corso del prendersi cura è già sempre compreso come tempo-per... Il via via mutevole « ora, mentre questo o quello » è, come *tale*, *sempre adatto a... o inadatto a...* L'« ora », e ogni altro modo del tempo interpretato, non è soltanto un: « ora, mentre... » ma, per il fatto di essere essenzialmente databile, è altrettanto essenzialmente determinato dalla struttura dell'essere-adatto o del non-esser-adatto. Il tempo interpretato ha, sin dalle radici, il carattere del « tempo-per... » o del « non-tempo-per... ». La presentazione aspettantesi e ritenente, in quanto presentazione propria del prendersi cura, comprende il tempo a partire da un « per-che », il quale, infine, è ancorato nell'« in-vista-di-cui » del poter-essere dell'Esserci. Con questo rapporto di « per », il tempo pubblico manifesta quella struttura che abbiamo precedentemente conosciuta sotto il nome di *significatività*.[3] Tale struttura costituisce la mondità del mondo. Il tempo pubblico, in quanto tempo-per, ha essenzialmente carattere mondano. Per questo mo-

tivo quel tempo che si rende pubblico sul fondamento della temporalizzazione della temporalità, prende il nome di *tempo-mondano*. E ciò non certo perché tale tempo sia *semplicemente-presente come ente intra-mondano* (il che non può essere assolutamente), ma perché inerisce *al mondo* nel senso ontologico-esistenziale che è risultato dalla nostra interpretazione. SI dovrà successivamente mostrare che le relazioni essenziali della struttura del mondo (ad esempio, il « *per* ») si connettono col tempo pubblico (ad esempio col « poi, quando »), e si connettono con esso sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità. Quindi il tempo di cui ci si prende cura può essere caratterizzato nella sua completezza strutturale come segue: esso è databile, esteso, pubblico e, in quanto tale, appartenente al mondo stesso. Ad esempio, ogni « ora » che sia espresso in modo naturale e quotidiano possiede questa struttura ed è compreso come tale (benché non-tematicamente e pre-cognitivamente) nel darsi-tempo proprio dell'Esserci che si prende cura.

La scoperta dell'orologio naturale, propria dell'Esserci esistente in quanto gettato e deiettivo, costituisce un modo particolare di *render-pubblico* il tempo di cui ci si prende cura; questo modo è già sempre in atto nell'Esserci effettivo, ma si accresce e si consolida col perfezionarsi del calcolo del tempo e raffinarsi dell'uso dell'orologio. Non è questo il luogo per fare la storia del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio. È invece necessario porre la seguente questione ontologico-esistenziale: quale modo di temporalizzazione della temporalità dell'Esserci si rivela nella *direzione* di sviluppo del calcolo del tempo e dell'uso dell'orologio? La risposta a questo problema deve portare con sé una comprensione più originaria del fatto che la *misurazione del tempo*, cioè il farsi esplicitamente pubblico del tempo di cui ci si prende cura, si fonda *nella temporalità* dell'Esserci e, più precisamente, in una sua temporalizzazione particolare.

Se paragoniamo l'Esserci « primitivo » su cui abbiamo basato l'analisi del calcolo « naturale » del tempo con l'Esserci « progredito », è facile vedere che, per quest'ultimo, il giorno e la luce del sole non esercitano più una funzione preminente, dal momento che questo

Esserci ha il « privilegio » di poter trasformare anche la notte in giorno. Inoltre esso non ha più bisogno di un'osservazione esplicita e immediata del sole e della sua posizione per verificare o determinare il tempo. La costruzione e l'uso di strumenti rigorosi di misurazione rende possibile la lettura diretta del tempo su orologi appositamente costruiti. Il « che ora è » è il « quanto tempo è ». Anche se quando guardiamo l'ora non ce ne rendiamo conto, l'uso dell'orologio si fonda nella temporalità dell'Esserci, perché l'orologio, in quanto mezzo per un calcolo pubblico del tempo, deve essere regolato sull'orologio « naturale ». Ciò che rende possibile la datazione del tempo di cui ci si prende cura è la temporalità dell'Esserci e l'apertura del Ci. La comprensione dell'orologio naturale, quale si va perfezionando con la scoperta progressiva della natura, apre la via a nuove possibilità di misurazione del tempo, relativamente indipendenti dal giorno e dall'osservazione costante ed esplicita del cielo.

In qualche modo anche l'Esserci « primitivo » si sottrae alla necessità di una lettura diretta del tempo nel cielo, allorquando, anziché osservare la posizione del sole nel cielo, misura le ombre proiettate da un oggetto costantemente disponibile. Ciò può avvenire in forma semplicissima con gli antichi « orologi di campagna ». Ogni uomo è accompagnato costantemente dalla propria ombra, che varia col mutare di posizione del sole. La variazione della lunghezza delle ombre durante il giorno può esser facilmente misurata ad ogni momento per mezzo del piede. Anche se la lunghezza del corpo e del piede muta secondo gli individui, il loro rapporto, entro certi limiti, è costante. La determinazione pubblica del tempo nell'ambito del prendere cura assume allora, ad esempio, questa forma: « Quando le ombre saranno lunghe tanti piedi, ci incontreremo in quel determinato posto». In questo caso Tessere-assieme, sia pure nei limiti ristretti del mondo-ambiente immediato, presuppone inesplicitamente l'uguaglianza di latitudine del « luogo » in cui avviene la misurazione delle ombre. L'Esserci non ha alcun bisogno di portare con sé un orologio di questo genere perché, in certo modo, lo è.

L'orologio solare pubblico, o meridiana, nel quale una linea d'ombra, in conseguenza del corso del sole,

si muove su un indice numerato, è ben noto a tutti. Ma perché incontriamo qualcosa come il tempo nel posto che l'ombra segna sull'indice numerato? Né l'ombra né Vindice numerato costituiscono il tempo, né, tanto meno, lo costituisce il reciproco rapporto spaziale. Dov'è allora il tempo che noi leggiamo sulla « meridiana », come in qualsiasi orologio tascabile?

Che significa « lettura del tempo »? « Guardare l'orologio» non può infatti significare soltanto: esaminare i mutamenti del mezzo utilizzabile e seguire gli spostamenti della lancetta. Quando usiamo l'orologio per stabilire « che ora è », *diciamo,* esplicitamente o no: *« Ora* sono le tanto e tanto, *ora* è tempo per...» oppure: «C'è ancora tempo...» cioè: «Da *ora* fino a... ». L'uso dell'orologio trova fondamento e guida nel prender-tempo. Ciò che già risultò all'inizio a proposito del calcolo del tempo, si fa ora più chiaro: il regolarsi *secondo il tempo* guardando l'orologio è essenzialmente un *dire-ora.* Ciò è talmente « ovvio » che non badiamo più, e tanto meno ci rendiamo esplicitamente conto, che nel dire-ora, l'ora è già sempre compreso e *interpretato* nella pienezza del suo contenuto strutturale, cioè nella databilità, nell'estensione, nell'esser pubblico (pubblicità) e nella mondità.

Ma il « dire-ora » è l'articolazione discorsiva di una *presentazione* temporalizzantesi in unità con un aspettarsi ritenente. La datazione che ha luogo con l'uso dell'orologio si rivela come una presentazione particolare di una semplice-presenza. La datazione non è però l'assunzione di un rapporto qualsiasi con una semplice-presenza, perché il rapporto ha il carattere del *misurare.* Certamente il numero che dà la misura può essere letto immediatamente. Ma ciò sta a significare che ci rendiamo conto che l'unità di misura è contenuta nel tratto da misurare e che determiniamo la frequenza della sua *presenza* in esso. Il misurare si costituisce temporalmente mediante la presentazione dell'unità di misura presente nel tratto presente.

L'immutabilità che caratterizza l'idea di unità di misura sta a significare che essa deve esser sempre a disposizione di tutti nella sua stabilità. La datazione che *misura* il tempo di cui ci si prende cura interpreta questo tempo in riferimento alla presen-

tazione della semplice-presenza che è accessibile come unità di misura e come quantità misurata soltanto in una presentazione particolare. Poiché nella datazione misurante la presentazione di ciò che è presente ha un rango particolare, la lettura-misura del tempo sull'orologio si esprime principalmente per mezzo dell'« ora ». Nella misurazione del tempo il tempo è quindi reso pubblico in modo tale che esso è incontrato ogni volta e da ognuno come un « ora e ora e ora ». Questo tempo « universalmente » accessibile negli orologi, appare, in certo modo, come una molteplicità di « ora » semplicemente-presenti, senza che la misurazione del tempo sia diretta tematicamente verso il tempo come tale.

Poiché la temporalità dell'essere-nel-mondo effettivo rende originariamente possibile l'apertura dello spazio, e poiché l'Esserci spaziale si è assegnato un « qui » esistenziale in base alla scoperta di un « là », il tempo di cui l'Esserci si prende cura sul fondamento della sua temporalità è sempre legato, quanto alla sua databilità, a un luogo dell'Esserci. Ciò non ha luogo in virtù di un collegamento del tempo col luogo, ma perché la temporalità costituisce la condizione della possibilità che la datazione possa collegarsi a ciò che è spaziale e locale, in modo che lo spazio-locale possa fungere da misura valida per tutti. All'origine non c'è un collegamento dello spazio col tempo, perché lo « spazio » che si pretende collegare col tempo è incontrato solo sul fondamento della temporalità prendente cura del tempo. Poiché l'orologio e il calcolo del tempo si fondano nella temporalità dell'Esserci (temporalità che costituisce questo ente nel suo essere-storico), è possibile dimostrare che l'uso dell'orologio è come tale ontologicamente storico e che ogni orologio, in quanto tale, « ha una storia ».[4]

Il tempo pubblico della misurazione del tempo non si trasforma affatto in spazio per effetto della datazione mediante indici di misurazione spaziale. Parimenti ciò che la misurazione del tempo porta con sé di essenziale in senso ontologico-esistenziale non consiste nel fatto che il « tempo » datato è determinato numericamente mediante misure dell'estensione spaziale e del mutamento di luogo di un oggetto spaziale. Ciò che vi è di decisivo in sede onto-

logica consiste piuttosto nella particolare *presentazione* che rende possibile la misurazione. La datazione in base a una semplice-presenza « spaziale » è così poco una spazializzazione del tempo che questa presunta spazializzazione non significa altro che la presentazione, nella sua presenzialità, di un ente semplicemente-presente per ognuno in ogni « ora ». Nella misurazione del tempo, necessariamente ed essenzialmente dicente-ora, il misurato è in certo modo dimenticato in vista della determinazione della misura, sicché non resta più nulla di riscontrabile all'infuori dell'estensione e del numero.

Quanto meno l'Esserci prendente cura del tempo ha tempo da perdere, tanto più il tempo diventa « prezioso » e tanto più *comodo* deve essere l'orologio. Non soltanto il tempo deve poter essere stabilito con « precisione », ma la stessa determinazione del tempo deve richiedere il minimo tempo possibile e corrispondere il più esattamente possibile alla determinazione degli altri.

Ciò che provvisoriamente premeva più di tutto era la delucidazione generale della « connessione » fra l'uso dell'orologio e la temporalità che prende tempo. Come l'analisi concreta del calcolo del tempo determinato astronomicamente rientra nell'interpretazione ontologico-esistenziale della scoperta della natura, così il fondamento della « cronologia » storiografica e calendaristica è rintracciabile solo nel dominio dell'analisi esistenziale della conoscenza storiografica.[5]

La misurazione del tempo conferisce al tempo un marcato carattere pubblico; da qui prende le mosse la comprensione di ciò che chiamiamo comunemente « il tempo ». Il prendersi cura assegna a ogni cosa il « suo tempo ». Esso « ha » tempo e può averlo, allo stesso modo di ogni ente intramondano, solo perché è, in generale, « nel tempo ». Abbiamo definito il tempo « in cui » si incontra l'ente intramondano come tempo-mondano. Sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità di cui fa parte, il tempo-mondano ha la *medesima* trascendenza del mondo. Con l'apertura del mondo è già reso pubblico il tempo-mondano, sicché ogni esser-presso (temporalmente prendente cura) l'ente *intramondano* comprende ambientalmente questo ente come in-

contrato « nel tempo ».

Il tempo « in cui » la semplice-presenza si muove e scorre *non è « oggettivo »*, se con ciò si intende la semplice-presenza-in-sé dell'ente che si incontra dentro il mondo. Ma *altrettanto poco* si può dire che sia *« soggettivo »*, se con ciò intendiamo l'esser-presente e il presentarsi in un « soggetto ». *Il tempo-mondano è più « oggettivo » di ogni possibile oggetto, perché esso, in quanto condizione della possibilità dell'ente intramondano e in base all'apertura del mondo, è già sempre « obicttivato » in modo estatico-orizzontale.* In contrasto con la dottrina kantiana, noi affermiamo quindi che il tempo è reperito con *uguale immediatezza* in ciò che è fìsico e in ciò che è psichico, e non in quello tramite questo. « Il tempo » si rivela innanzi tutto proprio nel cielo, cioè là dove esso è esperito quando ci si regola naturalmente *in base ad esso;* ed è a causa di ciò che « il tempo » è senz'altro identificato col cielo.

Il tempo-mondano è però anche più soggettivo di qualsiasi possibile soggetto, in quanto esso, rettamente inteso nel senso della Cura, cioè dell'essere del Sestesso effettivamente esistente, rende in primo luogo possibile proprio questo essere stesso. « Il tempo » non è semplicemente-presente né nel « soggetto » né nell'« oggetto », né « dentro » né « fuori », ed è « *prima* » di ogni soggettività e di ogni oggettività, perchè è la condizione della possibilità di questo stesso « *prima* ». Possiamo dire, in generale, che il « tempo » possiede un « essere »? E se no, sarà un fantasma o sarà più « essente » di ogni « ente » possibile? Una ricerca che si muova in questa direzione va ad urtare contro quegli stessi « limiti » che già sbarrarono la strada alla discussione preliminare della connessione fra verità ed essere.[6] In qualunque modo questi problemi possano in seguito essere risolti, o in primo luogo impostati nella loro originarietà, bisogna innanzi tutto rendersi conto che la temporalità, in quanto estatico-orizzontale, temporalizza qualcosa come il tempo *mondano*, che costituisce l'intratemporalità dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Questi enti non possono mai esser detti « temporali » in senso rigoroso. Essi, come ogni altro ente non conforme all'Esserci, sono intratemporali, tanto se accadono, sorgono e passano come reali o se sussistono

solo come « ideali ».

Dunque, se il tempo mondano rientra nella temporalizzazione della temporalità, non potrà né essere vanificato « soggettivisticamente » né « reificato » mediante una cattiva « oggettivazione ». L'una e l'altra concezione possono essere evitate con una penetrazione a fondo nel fenomeno e non certo ondeggiando fra le due possibilità; ma ciò presuppone che ci si renda conto che l'Esserci quotidiano comprende teoricamente « il tempo » a partire dalla sua comprensione immediata del tempo e che questa visione del tempo e il suo predominio impediscono la possibilità di comprendere il « tempo » sul fondamento del tempo originario, cioè *come temporalità*. Il prendersi cura quotidiano che si dà tempo reperisce « il tempo » presso l'ente intramondano che incontra « nel tempo ». Perciò la delucidazione della genesi del concetto volgare del tempo deve prender le mosse dalla intratemporalità.

§ 81 L'INTRATEMPORALITA' E LA GENESI DEL CONCETTO ORDINARIO DEL TEMPO

In qual modo innanzi tutto qualcosa come il « tempo » si temporalizza per il prendersi cura quotidiano e preveggente ambientalmente? In quale commercio prendente cura e utilizzante si fa *esplicitamente* accessibile questo « tempo »? Se con l'apertura del mondo il tempo è già reso pubblico e se con la scoperta dell'ente intramondano (scoperta inerente all'apertura del mondo) ci si prende già cura del tempo (in quanto l'Esserci, facendo i *propri* calcoli, calcola il tempo), ne viene che il comportamento in cui ci « si » regola *secondo il tempo* consiste nell'uso dell'orologio. Il suo senso esistenziale-temporale si rivela come una presentazione dell'indice mobile. La presentazione che *segue* le posizioni dell'indice, *numera*. Questa presentazione si temporalizza in unità estatica col ritenimento aspettantesi. *Ritenere* l'« allora » *presentando*, significa: dicendo-ora aprirsi all'orizzonte del « prima », cioè dell'« ora-non-più ». *Aspettarsi* il «poi» *presentando* significa: dicendo-

ora, aprirsi all'orizzonte del « dopo », cioè dell'« ora-non-ancora ». *Ciò che si manifesta in questa presentazione è il tempo.* Quale sarà dunque la definizione del *tempo* quale si manifesta nell'orizzonte dell'uso dell'orologio, uso ambientalmente preveggente, prendente tempo e prendente cura del *tempo? Esso è il* numerato *manifestantesi nell'osservazione presentante e numerante dell'indice mobile, tale che la presentazione si temporalizza in unità estatica col ritenere e con l'aspettarsi orizzontalmente aperti secondo il prima e il dopo.* Ma questa definizione è null'altro che l'interpretazione ontologico-esistenziale della definizione del tempo dataci da Aristotele: τούτο γάρ έστιν δ χρόνος, άρ^μδς κινήσεως κατά τδ πρότερον καί ύστερον,[7] « Questo infatti è il tempo, il numerato nel movimento che si incontra nell'orizzonte del prima e del dopo ». Questa definizione può sembrare strana a prima vista; ma si rivela « evidente » e genuina se si tiene presente l'orizzonte ontologico-esistenziale da cui Aristotele la desunse. Ma Aristotele non si pose mai il problema dell'origine del tempo cosi definito. La sua interpretazione del tempo si muove invece nell'ambito della comprensione « naturale » dell'essere. Ma poiché questa comprensione e l'essere in essa compreso costituiscono il problema fondamentale della presente ricerca, soltanto *dopo* che avremo dato la soluzione del problema dell'essere sarà possibile interpretare tematicamente l'analisi aristotelica del tempo, in modo che essa acquisti un significato fondamentale in vista dell'appropriazione positiva e criticamente circoscritta dell'impostazione del problema da parte dell'ontologia antica.[8]

Ogni analisi successiva del problema del tempo si attenne *fondamentalmente* alla definizione di Aristotele, cioè studiò il tempo cosi come si presenta nel prendersi cura ambientalmente preveggente. Il tempo è il « numerato », ossia ciò che viene espresso e a cui si mira, benché non tematicamente, nella presentazione dell'indice *mobile* (o dell'ombra). Nella presentazione dell'indice mobile nel suo movimento si dice: «ora qui, ora qui, e così via». Il numerato è costituito dagli « ora ». E questi si manifestano « in ogni ora », come « tosto - non - più » e « adesso-non-ancora ». Il tempo-mondano, quale è

« visto » nell'uso dell'orologio, è il *tempo-ora*.

Quanto più « naturalmente » il prendersi cura che si dà tempo fa i suoi conti col tempo, tanto meno esso si interessa a questo tempo come tale; il prendersi cura è infatti disperso nei mezzi di cui si prende cura, mezzi che hanno sempre il loro tempo. Quanto più « naturalmente », cioè quanto meno tematicamente il prendersi cura determina e fìssa il tempo, tanto più il presentante e deiettivo esser-presso ciò di cui ci si prende cura dice, espressamente o no, ma in ogni caso recisamente: ora, poi, allora. E così il tempo si manifesta alla comprensione ordinaria del tempo come una serie di « ora » costantemente « semplicemente-presenti » e tuttavia trascorrenti e affluenti. Il tempo è concepito come successione, come « flusso » degli « ora », come « scorrere del tempo ». *Che cosa si nasconde dietro questa interpretazione del tempo-mondano di cui ci si prende curai*

Troveremo la risposta se ritorneremo alla struttura del tempo-mondano, considerandola nella sua *interezza* e raffrontandola a ciò che risulta alla comprensione ordinaria del tempo. Abbiamo visto che il primo momento essenziale della struttura del tempo di cui ci si prende cura è costituito dalla *databilità*. Essa si fonda nella costituzione estatica della temporalità. L'« ora » è essenzialmente un « ora-mentre... ». L'« ora » databile, compreso (sia pur non tematicamente) nel prendersi cura, è un « ora » adatto o non adatto a... Della struttura dell'« ora » fa parte la *significatività*. A causa di ciò abbiamo definito il tempo di cui ci si prende cura come tempo-mondano. Nell'interpretazione ordinaria del tempo come serie di « ora » *mancano* però tanto la databilità quanto la significatività. Il carattere peculiare del tempo come semplice successione sta nel *non* « lasciar comparire » né l'una né l'altra delle due strutture. L'interpretazione ordinaria del tempo le *copre* entrambe. Per effetto di questo coprimento, la costituzione estatico-orizzontale della temporalità in cui si fondano la databilità e la significatività delli ora » subisce un *livellamento*. Gli « ora » sono per così dire resecati da questi riferimenti e si succedono l'uno dopo l'altro dando luogo a una semplice successione.

Questo livellante coprimento del tempo-mondano, dovuto alla comprensione ordinaria del tempo, non il

è casuale. Queste strutture sono omesse proprio *perché* l'interpretazione quotidiana del tempo si muove esclusivamente nell'ambito della comprensione comune propria del prendersi cura e comprende solo ciò che si « manifesta » in essa. Ciò che costituisce il misurato nella comprensione del tempo propria del prendersi cura, cioè l'« ora », viene compreso nel quadro del prendersi cura dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Quando poi *questo* prendersi cura del tempo ritorna sul tempo così compreso e lo « prende in esame », vede gli « ora », che in qualche modo pur « ci » sono, nell'orizzonte *della* comprensione dell'essere da cui questo stesso prendersi cura è costantemente guidato.[9] Gli « *ora* » sono quindi in qualche modo *semplicemente-presenti-con* : si incontrano gli enti *e anche* glj « ora ». Benché non si affermi esplicitamente che gli « ora » sono semplicemente-presenti come le cose, essi sono « visti » ontologicamente nell'orizzonte dell'idea della semplice-presenza.

Gli « ora » *passano*, e gli « ora » passati costituiscono il « passato ». Gli « ora » *sopravvengono*, e i sopravvenienti costituiscono l'« avvenire ». L'interpretazione ordinaria del tempo-mondano come tempo-ora è del tutto estranea all'orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività e la databilità. Queste strutture restano necessariamente coperte e tanto più in quanto l'interpretazione ordinaria del tempo ribadisce questo coprimento a causa del modo in cui essa elabora concettualmente la sua interpretazione del tempo.

La serie degli « ora » è concepita come qualcosa di in qualche modo semplicemente-presente; ricade quindi essa stessa «nel tempo». Diciamo: « *In ogni* 'ora' è l' 'ora' »; e anche: « *In* ogni 'ora' l' 'ora' dilegua già ». In ogni « ora » l'« ora » è « ora », e quindi è costantemente presente *come medesimo*, benché ad ogni « ora » possa dileguare sopravvenendone un altro. Mutando *in tal modo*, esso manifesta la costante presenza di se stesso; ed è a causa di ciò che Platone, considerando il tempo costituito da questa serie di «ora» sorgenti e passanti, lo definì come immagine dell'eternità : εἰκώ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰώνός ποιήσαι, καί διακόσμων άμα ούρανόν ποιεί μένοντος αἰώνος έν ένί κατ' άριθμόν ἰοῦσαν αιώνιον εικόνα, τούτον δν δή χρόνον ώνομάκαμεν.[10]

La successione degli « ora » è continua e senza lacune. Per quanto si progredisca « ulteriormente » nella « divisione » dell'« ora », esso è ancor sempre « ora ». La continuità del tempo è vista nell'orizzonte di una semplice-presenza indissolubile. Nel quadro dell'orientamento ontologico nel senso della semplice-presenza costante, o si pone il problema della continuità del tempo o si lascia da parte questa aporia. In ogni caso la struttura specifica del tempo-mondano resta *coperta*, essendo esso *esteso* allo stesso modo della databilità estaticamente fondata. L'estensione del tempo non è compresa a partire dall'*es-tensione* orizzontale dell'unità estatica della temporalità quale si rende pubblica nel prendersi cura del tempo. Che in ogni « ora », per quanto momentaneo, ci sia *già sempre* l'« ora », deve essere inteso in base a « prima » *ancora* da cui scaturisce ogni « ora » : cioè in base all'es-tensione estatica della temporalità, a cui è estranea ogni continuità del genere della semplice-presenza, ma che tuttavia fonda la possibilità di accesso a qualcosa di continuo nel senso della semplice-presenza.

La tesi fondamentale dell'interpretazione ordinaria del tempo, cioè l'« infinità » del tempo, rivela nel modo più lampante il velamento e il livellamento del tempo-mondano e quindi della temporalità in generale che contraddistinguono questa interpretazione. Il tempo si presenta, innanzi tutto, come una successione ininterrotta di « ora ». Ogni « ora » è già anche un « or ora » o un « fra poco ». Se la comprensione del tempo fa leva primariamente o esclusivamente su *questa successione*, non potrà mai incontrare né una fine né un principio. Ogni « ora » ultimo, *in quanto* « ora », è sempre *già* un « tosto-non-più » ed è perciò tempo nel senso dell'« ora-non-più » del passato. Ogni « ora » primo è sempre un testé-non-ancora e quindi tempo nel senso dell'« ora-non-ancora », cioè dell'« avvenire ». Il tempo è quindi infinito da « entrambe le parti ». Questa concezione del tempo si muove nell'orizzonte *fantastico di una successione in sé esistente di « ora » semplice mente-presenti*,. orizzonte nel quale il fenomeno dell'« ora » resta del tutto coperto quanto alla databilità. alla mondità, all'estensione e alla localizzazione esistenziale, e finisce per trasformarsi in un frammento irriconoscibile. Se « si pensa »

la « fine » della successione degli « ora » nell'orizzonte dell'esser-presente e del non esser-presente, tale fine non può mai essere trovata. Dal fatto che *questo pensare* la fine del tempo *deve ancor sempre pensare* tempo, si deduce che il tempo *è* infinito.

Ma dove si fonda il livellamento del tempo-mondano e il coprimento della temporalità? Nell'essere stesso dell'Esserci che noi abbiamo già interpretato in sede preparatoria come *Cura*.[11] Gettato e deietto, l'Esserci è innanzi tutto e per lo più perduto in ciò di cui si prende cura. Ma questa perdizione è la fuga in cui l'Esserci si nasconde davanti alla sua esistenza autentica, cioè in cospetto della decisione anticipatrice. Questa fuga dominata dalla cura è una fuga *dinanzi* alla morte, cioè un rifiuto di vedere *la* fine dell'essere-nel-mondo.[12] Questo «rifiuto di...» è come tale un modo di essere, estaticamente *ad-ve-niente per* la fine. Questa temporalità inautentica dell'Esserci deiettivo-quotidiano, in quanto determinata dal rifiuto della finitudine, è votata al disconoscimento dell'ad-venire autentico e della temporalità in generale. E poiché la comprensione volgare dell'Esserci è guidata dal Si, diviene possibile il consolidamento della «rappresentazione » dell'« infinità » del tempo pubblico presupponente l'oblio di sé. Il Si non muore mai perché non *può* morire; la morte, infatti, è sempre mia, e può esser compresa esistentivamente nella sua autenticità soltanto nella decisione anticipatrice. Il Sì, che non muore mai e che disconosce l'essere-per-la-fine, dà un'interpretazione caratteristica della fuga davanti alla morte. Egli « ha sempre ancora tempo », fino alla fine. Si tratta di un aver-tempo nel senso di poter perdere tempo: «Ora, innanzi tutto questo, poi questo, poi solo più questo, e poi... ». Ogni comprensione della finitudine del tempo è venuta meno; anzi il prendersi cura vuol cogliere quanto più può del tempo che sopravviene e « passa oltre ». Il tempo è a portata di tutti come qualcosa che ognuno prende e può prendere. La successione livellata degli « ora » è del tutto coperta quanto al suo scaturire dalla temporalità dei singoli Esserci nel loro essere-assieme quotidiano. Che influenza può mai avere sul corso del « tempo » il fatto che un uomo semplicemente-presente « nel tempo » non esista più? Il tempo continua a scorrere tale e quale « scorreva »

prima che l’uomo « venisse al mondo ». Non si conosce che il tempo pubblico, il quale, livellato, appartiene a ognuno e quindi a nessuno.

Tuttavia, come la fuga davanti alla morte non mette in salvo il fuggente e non può impedire che la morte costringa il fuggiasco che volge altrove lo sguardo a guardarla in viso, così anche la successione degli « ora », scorrente nella sua inerte infinità, si riflette « sull’ » Esserci in una straordinaria enigmaticità. Perché diciamo che il tempo *passa e* non diciamo con *uguale* accentuazione che sorge? Infatti nella prospettiva di una semplice successione di « ora » le due asserzioni hanno uguale diritto. Quando dice che il tempo *passa*, l’Esserci, in realtà, dimostra di comprendere il tempo assai più di quanto vorrebbe ammettere; e ciò perché la *temporalità* in cui si temporalizza il tempo-mondano *non* è mai *nascosta del tutto*, a dispetto di ogni coprimento. Quando si parla del passare del tempo ci si riferisce all’« esperienza » dell'impossibilità di fermare il tempo. Ma questa « esperienza » presuppone il proposito di fermare il tempo. Ma ciò è possibile solo sul fondamento di *un'aspettazione* inautentica degli « attimi » che, passando, cadono nell’*oblio*. L’*aspettarsi* presentante e obliante, proprio dell’esistenza inautentica, è la condizione della possibilità dell'esperienza ordinaria del passare del tempo. Poiché l’Esserci, in quanto avanti-a-sé, è ad-veniente, esso deve, aspettando, comprendere la successione degli « ora » come *fuggente* e trascorrente. *L'Esserci prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza « fuggitiva » che esso ha della morte.* Il discorso sul passare del tempo costituisce il riflesso evidente del carattere di *ad-venire finito* proprio della temporalità dell’Esserci. Ma poiché in ogni discorso sul passare del tempo la morte rimane nascosta, il tempo si presenta come un passare « in sé ».

Tuttavia, nonostante ogni livellamento e ogni coprimento, il tempo originario si manifesta anche nel corso di questa semplice successione di « ora » trascorrente in sé, e si manifesta proprio nel corso del processo coprente. L’interpretazione ordinaria definisce il tempo come una successione *irreversibile*. Perché il tempo non può tornare indietro? Se esso è in sé ed è costituito da una serie di « ora », non si

comprende perché la successione non possa ripresentarsi in senso inverso. L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente ad-veniente, « va » verso la sua fine in modo tale che « *è* » già per la fine.

La definizione ordinaria del tempo come una serie infinita, trascorrente e irreversibile di « ora », proviene dalla temporalità dell'Esserci deiettivo. *La rappresentazione ordinaria del tempo ha la sua giustificazione naturale.* Essa rientra nel modo di essere quotidiano dell'Esserci e presuppone quella comprensione dell'essere che prevale innanzi tutto. Di conseguenza, innanzi tutto e per lo più, anche la *storia è* intesa *pubblicamente* come storicizzazione *intratemporale.* Questa interpretazione del tempo perde la sua giustificazione esclusiva e specifica quando pretende di offrire il « vero » concetto del tempo e di fornire all'interpretazione del tempo l'unico orizzonte possibile. Al contrario, è solo a partire dalla temporalità dell'Esserci e dalla sua temporalizzazione che diviene comprensibile *perché e come il tempo-mondano appartiene all'Esserci.* L'interpretazione che ricava l'intera struttura del tempo-mondano dalla temporalità dell'Esserci è in grado di fornire la prospettiva da cui si può « vedere » il coprimento che ha luogo nel concetto ordinario del tempo e rendersi conto del livellamento che la costituzione estatico-orizzontale della temporalità vi ha subito. L'orientamento nella temporalità dell'Esserci rende inoltre possibile la spiegazione dell'origine e della necessità effettiva di questo coprimento livellante e la determinazione delle tesi ordinarie sul tempo nel loro fondamento di diritto.

La temporalità resta *invece inaccessibile* fin che ci muoviamo nell'orizzonte della comprensione ordinaria del tempo: Il tempo-ora non solo dev'essere orientato primariamente nella temporalità in vista della sua interpretazione possibile, ma esso stesso si fonda, come tale, nella temporalità inautentica dell'Esserci: esso viene in tal modo a testimoniare, con la sua provenienza dalla temporalità, la tesi che questa costituisce il *tempo originario.*

La temporalità estatico-orizzontale si temporalizza *primariamente* a partire *dall'avvenire.* L'interpreta-

zione ordinaria del tempo ravvisa invece il fenomeno fondamentale del tempo nell'« ora » e precisamente nell'« ora » resecato dai suoi legami strutturali, cui ci si riferisce con l'espressione « presente ». E ciò spiega perché questa interpretazione, muovendo dall'« ora » così concepito, sia incapace per principio di intendere e di giustificare il fenomeno estatico-orizzontale dell'attimo, proprio della temporalità autentica. Parimenti non è possibile far coincidere l'avvenire estaticamente inteso, il « poi » datato e significativo, col concetto volgare di « avvenire » nel senso del semplice « ora » non ancora venuto e che sta venendo. Altrettanto poco coincidono Tessere-stato estatico, l'« allora » datato e significativo e il concetto di passato nel senso di « ora » semplicemente trascorso. Non è l'« ora » ad esser gravido di « ora-non-ancora », ma lo è il presente a scaturire dall'avvenire nell'unità originaria ed estatica della temporalizzazione della temporalità.[13]

Benché l'esperienza ordinaria del tempo, innanzi tutto e per lo più, conosca soltanto il « tempo-mondano», essa gli conferisce non pertanto un particolare riferimento all'« anima » e allo « spirito ». E ciò anche quando l'orientamento fondamentale dell'indagine è esplicitamente lontano dal « soggettivismo ». Eccone due caratteristici documenti. Aristotele dice: εί δέ μηδέν άλλο πέφυκεν άρι^μεΐν ή ψυχή καί ψυχής νους, Αδύνατον είναι χρόνον ψυχής μή οΰσης...[14] E Agostino: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.[15] L'interpretazione dell'Esserci come temporalità non è dunque estranea, in linea di principio, all'orizzonte del concetto ordinario di tempo. E Hegel ha già compiuto esplicitamente il tentativo di dimostrare la connessione fra il tempo dell'interpretazione ordinaria e lo spirito, mentre per Kant il tempo è senz'altro « soggettivo », ma sta « accanto» all'« io penso» senza legami con esso.[16] Il modo in cui Hegel fonda esplicitamente la connessione fra tempo e spirito si presta a chiarire indirettamente la nostra interpretazione dell'Esserci come temporalità e la dimostrazione della provenienza del tempo-mondano dalla temporalità originaria dell'Esserci.

I

§ 82 CHIARIMENTO DELLA CONNESSIONE ONTOLOGICO-ESISTENZIALE FRA TEMPORALITÀ, ESSERCI E TEMPO-MONDNO , CONTRO L'INTERPRETAZIONE HEGELIANA DELLA RELAZIONE FRA TEMPO E SPIRITO

La storia, che per la sua stessa essenza è propria dello spirito, scorre « nel tempo ». Quindi lo « svolgimento della storia cade nel tempo ».[17] Hegel non si accontenta però di presentare l'intratemporalità dello spirito come un fatto e cerca di stabilire la *possibilità* per la quale lo spirito cade nel tempo, tempo che è « il sensibile non-sensibile ».[18] Il tempo deve, in certo modo, poter dar ricetto allo spirito, il quale, da parte sua, deve essere affine al tempo e alla sua essenza. Ne derivano due problemi: 1) Come determina Hegel l'essenza del tempo? 2) Qual è il carattere essenziale dello spirito in virtù del quale esso può « cadere nel tempo »? La risposta a queste due domande mira esclusivamente a una *delucidazione* dell'interpretazione da noi data dell'Esserci e della temporalità. Essa non ha alcuna pretesa di discutere, sia pure in modo parziale, i problemi che in Hegel si connettono necessariamente a tutto ciò. Tanto meno essa pretende « criticare » Hegel. La contrapposizione dell'idea di temporalità da noi proposta al concetto hegeliano di tempo si rende opportuna soprattutto perché il concetto di tempo proposto da Hegel costituisce la più radicale e la meno studiata elaborazione concettuale della comprensione ordinaria del tempo.

a - IL CONCETTO DEL TEMPO IN HEGEL

Il « luogo sistematico » di un'interpretazione filosofica del tempo può valere come criterio della concezione del tempo che guida l'interpretazione stessa. La prima interpretazione tematicamente esplicita della comprensione ordinaria del tempo che ci sia stata

tramandata si trova nella *Fisica* di Aristotele, cioè nel contesto di un'ontologia della *natura.* Il « tempo » è studiato assieme al « luogo » e al « movimento ». L'analisi hegeliana del tempo, fedele alla tradizione, trova posto nella seconda parte della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che porta il titolo di « Filosofia della natura ». La prima parte, è dedicata alla meccanica. La seconda sezione di questa è dedicata alla discussione dello « spazio e del tempo ». Essi sono « l'esteriorità reciproca astratta ».[19]

L'accoppiamento di spazio e tempo in Hegel non ha il significato di un semplice accostamento estrinseco: lo spazio «e anche il tempo». «La filosofia respinge questo ' anche ' ». Il passaggio dallo spazio al tempo non sta a significare la semplice successione dei paragrafi che trattano di essi; infatti « è lo spazio stesso che trapassa ». Lo spazio « è » tempo, cioè il tempo è la « verità » dello spazio.[20] Se lo spazio è *pensato* dialetticamente in *ciò che esso è*, l'essere dello spazio si rivela, secondo Hegel, come tempo. Come dev'essere inteso lo spazio?

Lo spazio è « l'immediata indifferenza dell'essere-fuori-di-sé della natura».[21] Il che vuol dire: lo spazio è la molteplicità astratta dei punti in esso differenziabili. Lo spazio non è però reso discontinuo da questi punti; non risulta da essi e tanto meno per riunione. Lo spazio, differenziato da punti differenziabili, punti che sono essi stessi spazio, rimane da parte sua indifferenziato. Le differenze hanno il medesimo carattere di ciò che differenziano. Tuttavia il punto, in quanto differenzia in generale qualcosa nello spazio, è *negazione* dello spazio; ma in modo tale che il punto, in quanto è questa negazione (il punto è dopo tutto spazio), resta esso stesso nello spazio. Il punto non si toglie dallo spazio come un'alterità rispetto allo spazio stesso. Lo spazio è esteriorità reciproca indifferenziata della molteplicità dei punti. Però lo spazio non è punto, ma, come dice Hegel, « puntualità ».[22] Qui si fonda la proposizione in cui Hegel pensa lo spazio nella sua verità, cioè come tempo:

> « La negatività, che si riferisce come punto allo spazio e svolge in esso le sue determinazioni come linea e superficie, è nella sfera dell'esteriorità altresì per sé, e pone dentro di essa le sue determinazioni,

però in modo conforme all'esteriorità; e vi appare come indifferente rispetto alla giustapposizione immobile. La negatività, posta così per sé, è il tempo ».[23]

Se lo spazio è rappresentato, cioè intuito immediatamente nella sussistenza indifferente delle sue differenze, le negazioni sono in certo modo semplicemente date. Ma questa rappresentazione non coglie ancora lo spazio nel suo essere. Ciò è possibile solo nel pensiero come sintesi che, attraverso tesi e antitesi, giunge al loro superamento. Lo spazio è *pensato*, e con ciò afferrato nel suo essere, quando le negazioni non sono semplicemente lasciate sussistere nella loro indifferenza, ma superate, cioè a loro volta negate. Nella negazione della negazione (cioè della puntualità) il punto si pone *per sé*, e di conseguenza esce dall'indifferenza del suo sussistere. In quanto punto che si è posto per sé, esso si differenzia da questo e da quello: *non* è *più* questo e *non* è *ancora* quello.

Con l'autoposizione per sé, esso pone anche la successione in cui sta la sfera dell'esteriorità che è ormai quella della negazione negata. Il superamento della puntualità come indifferenza equivale al rifiuto della « immobilità paralizzata » dello spazio. Il punto « si pone in evidenza » davanti a tutti gli altri punti. Questa negazione della negazione in quanto puntualità è, secondo Hegel, il tempo. Se tutto ciò ha un senso, non può voler dire che questo: l'autoporsi per sé di ogni punto è un qui-ora, qui-ora, e così via. Ogni punto, posto per sé, « è » un punto-ora. « Il punto ha quindi la sua realtà nel tempo. » Ciò *mediante cui* il punto, in quanto è questo punto, può porsi per sé, è sempre un « ora ». La condizione della *possibilità* del porsi-per-sé del punto è l'« ora ». Questa condizione di possibilità esprime *Tessere* del punto, essere che è ugualmente il suo essere-stato-pensato. Pertanto, poiché il pensiero puro della puntualità, cioè dello spazio, « pensa » sempre l'« ora » e l'esteriorità dell'« ora », lo spazio « è » il *tempo*. Com'è determinato quest'ultimo, a sua volta?

« Il tempo, in quanto unità negativa dell'esteriorità, è parimenti alcunché di semplicemente astratto, di ideale. Il tempo è l'essere che mentre è non è, e mentre non è è: il divenire intuito; il che vuol dire che le differenze semplicemente momentanee, che si negano immediatamente, sono determinate come

estrinseche, cioè esterne a se stesse. » [24] In questa interpretazione il tempo è inteso come « il divenire intuito ». Divenire significa per Hegel trapasso dall'essere al nulla o dal nulla all'essere.[25] Divenire è tanto il sorgere che il passare. « Trapassano » o l'essere o il non-essere. Che significa ciò rispetto al tempo? L'essere del tempo è l'« ora »; ma poiché ogni « ora » è, ora, anche già non-più e, rispettivamente, prima d'ora *non*-è-ancora, esso può anche esser concepito come non-essere. Il tempo è il divenire « *intuito* », cioè il trapasso, non pensato, che si offre nella successione degli « ora ». Determinare l'essenza del tempo come « divenire intuito » equivale a concepire il tempo in base all'« ora » e precisamente quale risulta dall'intuizione pura.

Non occorrono argomentazioni ulteriori per dimostrare che l'interpretazione del tempo in Hegel si muove completamente nel quadro dell'interpretazione ordinaria del tempo. La caratterizzazione hegeliana del tempo in base alfa ora » presuppone che l'« ora » sia livellato e coperto nella sua struttura affinché possa essere intuito come una qualsiasi semplice-presenza « ideale ».

Che Hegel conduca la sua interpretazione del tempo in base a un orientamento primario nell'« ora » livellato, lo attestano i passi seguenti: «L' 'ora' ha uno straordinario privilegio: esso 'è' null'altro che singolo 'ora' ma questo escludente, nel porsi in evidenza, è dissolto, liquefatto e polverizzato mentre lo esprimo ».[26] « Del resto, nella natura, dove il tempo è l' 'ora' non si giunge a una differenziazione '*stabile'* di quelle dimensioni (passato e avvenire). » [27] « In senso positivo si può dire del tempo: solo il presente è, il prima e il dopo non sono; ma il presente concreto è il risultato del passato ed è gravido di avvenire. Il vero presente è quindi l'eternità. » [28]

Il fatto che Hegel definisce il tempo come il « divenire intuito » significa che egli non attribuisce alcun primato né al sorgere né al passare. Tuttavia quando definisce, a volte, il tempo come « l'astrazione del dissipare », porta la sperimentazione e l'interpretazione ordinaria del tempo alla formulazione più radicale.[28] Certamente Hegel è coerente quanto basta perché nella sua definizione autentica del tempo non attribuisca al dissipare e al passare alcun

rango primario del genere di quello che, a buon diritto, è ad essi concesso nella esperienza quotidiana del tempo. Egli infatti non avrebbe potuto fondare dialetticamente questo primato più della « circostanza », assunta come « evidente », che proprio col porsi per sé del punto nasca 1'« ora ». E così Hegel, anche quando definisce il tempo come divenire, assume quest'ultimo in un senso « astratto », che va ben al di là della rappresentazione del « corso » del tempo. L'espressione più adeguata della concezione hegeliana del tempo consiste quindi nella determinazione del tempo come negazione della negazione (cioè della puntualità). Qui la successione degli « ora » è formalizzata all'estremo e livellata in modo insuperabile.[30] Solo in base a un concetto dialettico-formale del tempo di questo genere Hegel poteva sostenere la sua dottrina della connessione fra tempo e spirito.

b - L'INTERPRETAZIONE HEGELIANA DELLA CONNESSIONE FRA TEMPO E SPIRITO

Com'è concepito lo spirito perché sia possibile sostenere che si addice al suo sviluppo di cadere nel tempo come negazione della negazione? L'essenza dello spirito è il concetto. Con questa espressione Hegel non intende l'universalità intuita di un genere quale forma di un pensato, ma la forma del pensiero pensante se stesso: l'autopensamento come comprensione del non-io. Ma poiché la comprensione del non-io costituisce un differenziare, è implicita nel concetto puro, in quanto comprensione di questo differenziare, una differenziazione della differenza. È così possibile a Hegel determinare, in modo apofantico-formale, l'essenza dello spirito come negazione della negazione. Questa « negatività assoluta » fornisce l'interpretazione logicamente formalizzata del cartesiano cogito me cogitare rem, in cui egli vede l'essenza della conscientia.

Il concetto è quindi l'autopensantesi pensamento del se-Stesso; in quanto così pensato il se-Stesso è autenticamente così come può essere, cioè libero. « L'*Io* è il concetto puro stesso che, in quanto con-

cetto, è pervenuto all'*esistenza*. »[31] « L'Io è questa unità *originariamente* pura e autorapportantesi a sé; non immediatamente però, ma nell'atto di astrazione da ogni determinazione e da ogni contenuto, in virtù del ritorno alla libertà della coincidenza illimitata con se stesso. » [32] Pertanto l'io è « *universalità* », ma *altrettanto* immediatamente « individualità ».

Questo negare la negazione è nel contempo l'« assoluta mobilità » dello spirito e l'*autorivelazione* costitutiva della sua stessa essenza. Il « progredire » dello spirito che si attua nella storia porta con sé « un principio di esclusione ».[33] Questa, però, non mette capo al dissolvimento dell'escluso, ma al suo *oltrepassamento.* Tale rendersi-libero oltrepassante e tuttavia sopportante, caratterizza la libertà dello spirito. Di conseguenza il « progresso » non equivale mai a un semplice accrescimento quantitativo, ma è essenzialmente qualitativo, e appunto della qualità dello spirito. Il « progredire » è consapevole e tale da conoscersi nel proprio fine. A ogni passo del suo « progredire » lo spirito deve vincere « se stesso » come ostacolo maligno al proprio scopo.[34] Il fine dello sviluppo dello spirito consiste nel « raggiungere il proprio concetto ».[35] Lo sviluppo stesso è « una dura e infinita lotta contro se stesso ».[36]

Poiché la mobilità dello sviluppo dello *spirito* che procede verso il proprio concetto è la *negazione della negazione*, lo spirito deve, sviluppandosi in questo modo, cadere « nel *tempo* » come immediata *negazione della negazione.* Infatti « il *tempo* è il *concetto* stesso nel suo *esserci* e nel suo rappresentarsi alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo e vi appare fin che non *comprende* il suo puro concetto, cioè fin che non estingue il tempo. Il tempo è il puro se-Stesso, intuito *esteriormente e non compreso* dal se-Stesso, è il concetto semplicemente intuito ».[37] L'*essenza stessa* dello spirito porta quindi con sé il suo apparire nel tempo. « La storia universale [del mondo] è quindi, in generale, l'interpretazione dello spirito nel tempo, allo stesso modo che l'idea si interpreta nello spazio come natura. » [38] L'« escludere » inerente al movimento dì sviluppo, porta con sé una relazione al non-essere. Questo è il tempo inteso come « ora » che si pone in evidenza.

Il tempo è la negatività « astratta ». In quanto « divenire intuito », è il differenziato autodifferenziarsi quale risulta immediatamente, è il concetto « esistente », cioè semplicemente-presente. In quanto semplicemente-presente, e quindi esterno allo spirito, il tempo non ha alcun potere sul concetto; viceversa il concetto « è la potenza che domina il tempo ».[39]

Hegel spiega la possibilità dello sviluppo storico dello spirito « nel tempo » in base *all'identità della struttura formale dello spirito e del tempo in quanto negazione della negazione.* La vuotissima astrazione ontologico-formale e apofantico-formale in cui spirito e tempo sono estraniati, media l'introduzione di questa affinità. Ma poiché il tempo è assunto nel senso del tempo-mondano, cioè come tempo livellato e del tutto coperto quanto alla sua origine, esso si giustappone allo spirito come una semplice-presenza. Perciò lo spirito *non può che cadere* « nel tempo ». Resta però del tutto oscuro che cosa significhino ontologicamente il « cadere » e lo » sviluppo » dello spirito, padrone del tempo e tuttavia « essente » fuori di esso. Quanto poco Hegel chiarisce l'origine del tempo livellato, altrettanto poco si chiede se la costituzione essenziale dello spirito *come* negazione della negazione sia possibile altrimenti che sul fondamento della temporalità originaria.

Non si può ancora discutere per ora se l'interpretazione hegeliana del tempo, dello spirito e della loro connessione sia corretta e riposi su fondamenti ontologici originari. Tuttavia il fatto *che* la costruzione « dialettico-formale » della connessione di spirito e tempo possa *in generale* essere tentata, basta a testimoniare un'affinità reciproca originaria. La « costruzione » hegeliana è animata dall'aspirazione e dallo sforzo verso la conoscenza concettuale della « concretezza » dello spirito. Ciò risulta chiaro dal seguente passo del capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello Spirito :* « Il tempo appare come la necessità e il destino dello spirito in sé non compiuto, la necessità di accrescere la parte che l'autocoscienza ha nella coscienza, di porre in movimento l'*immediaterza dell'in-sé*$_t$ la forma in cui la sostanza è nella coscienza, o inversamente, la necessità di realizzare e rivelare l'in-sé assunto come l'*interno*, come ciò che è primariamente interno, cioè di rivendicarlo alla

certezza di se stesso ».[40]

L'analitica esistenziale dell’Esserci da noi proposta prende invece le mosse dall'interno della « concretezza » dell'esistenza effettivamente gettata, per mostrare la temporalità come scaturigine prima della sua possibilità. Lo « spirito » non cade originariamente nel tempo, ma esiste come temporalizzazione originaria della temporalità. Questa temporalizza il tempo-mondano nell'orizzonte del quale la « storia » può « apparire » come storicizzazione intramondana. Lo spirito non cade nel tempo, ma resistenza effettiva, in quanto deiettiva, « deriva cadendo » dalla temporalità originaria e autentica. Ma questo « cadere » trova la sua possibilità esistenziale in un modo della temporalizzazione della temporalità.

§ 83 L'ANALITICA ESISTENZIALE-TEMPORALE DELL'ESSERCI E IL PROBLEMA ONTOLOGICO-FONDAMENTALE DEL SENSO DELL'ESSERE IN GENERALE

Il compito che ci eravamo proposti in queste ricerche era quello di interpretare in modo ontologico-esistenziale e in base al suo fondamento il tutto originario dell'Esserci effettivo rispetto alle possibilità dell’esistere autentico e inautentico. Questo fondamento risultò costituito dalla temporalità, che si ri-, velò in tal modo come il senso dell'essere della Cura. Ciò che L'analitica esistenziale dell'Esserci aveva provvisoriamente elaborato prima della determinazione della temporalità, è stato successivamente ricondotto alla struttura originaria della totalità dell'essere dell'Esserci, la temporalità. Mediante l'analisi delle possibilità di temporalizzazione del tempo originario, le strutture, dapprima solo « abbozzate », hanno ottenuto la loro « fondazione ». Tuttavia il chiarimento della costituzione dell’essere dell'Esserci resta soltanto una via. Il fine è l’elaborazione del problema dell’essere in generale. Da parte sua, l'analitica tematica

dell’esistenza ha in primo luogo bisogno della luce proveniente dall'illuminazione preliminare dell’idea dell'essere in generale. Ciò vale tanto più se si tien fermo il principio enunciato nell’introduzione quale criterio di valutazione di ogni ricerca filosofica: la filosofia è l’ontologia universale e fenomenologica, muovente dall’ermeneutica dell’Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l’indagine *sorge* e infine *ritorna*.[41] Certamente questa tesi non deve valere come un dogma, ma come formulazione del problema fondamentale ancora « velato » : l’ontologia può essere fondata *ontologicamente* o richiede anche un fondamento ontico, e quale ente deve assumere la funzione di fondare?

La distinzione così illuminante dell’essere dell’Esserci esistente dall’essere dell’ente non conforme all’Esserci (ad esempio la realtà), costituisce solo il *punto di partenza* della problematica ontologica e non qualcosa in cui la filosofia possa acquietarsi. È stato già chiarito da tempo che l’ontologia antica opera con « concetti di cosa » e che esiste il pericolo di « reificare la coscienza ». Ma che significa reificazione? Quale ne è la causa? Perché l’essere è « innanzi tutto » concepito in base alla semplice-presenza e *non* in base all’utilizzabile che ci è *più vicino*? Perché la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com’è strutturato *positivamente* l’essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata ad esso? Per uno svolgimento originario della problematica ontologica, sarà sufficiente la « distinzione » di « coscienza » e «cosa»? Conosciamo forse la via per risolvere questi problemi? Sarà possibile anche solo *cercare* la soluzione di questi problemi finché il *problema* del senso dell’essere in generale non sia stato posto e chiarito?

b

La ricérca dell’origine e della possibilità dell’« idea » dell’essere in generale non può essere condotta mediante un’« astrazione » logico-formale, cioè senza il possesso di un orizzonte sicuro in cui discutere il problema e la soluzione. È necessario scoprire e *percorrere* la *strada* che conduce alla chiarificazione del problema ontologico fondamentale. Se essa sia l'unica o, in generale, la giusta, potrà essere deciso solo dopo averla percorsa. La lotta per l’interpretazione dell’es-

sere non può, estinguersi, visto che essa *non è stata ancora neppure accesa*. E infine non si tratta di una lotta che possa divampare improvvisa « per un pretesto », perché il suo accendersi richiede una preparazione adeguata. La presente indagine è *in cammino* esclusivamente verso questo scopo. A che punto è ora?

Qualcosa come l'essere viene aperto nella comprensione dell'essere che, in quanto comprendere, è costitutiva dell'essere dell'Esserci esistente. L'apertura dell'essere, condotta in via preliminare ma non concettualmente, fa sì che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo esistente, possa rapportarsi tanto *all'ente* che si incontra dentro il mondo quanto a se stesso in quanto esistente. *Com'è possibile, partendo dal modo di essere dell'Esserci, raggiungere una comprensione che apra l'essere in generale?* Potremo forse rispondere a questa domanda mediante un ritorno alla *costituzione originaria dell'essere* dell'Esserci comprendente l'essere? La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità. Il progetto estatico dell'essere in generale non potrà essere reso possibile che da una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa. Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che conduca dal *tempo* originario al senso dell'*essere*? Il tempo si rivela forse come l'orizzonte dell'*essere*?

NOTE

INTRODUZIONE

CAPITOLO PRIMO

1 Aristotele, Met. B 4, 1001 a, ai.

2 Tommaso d'Aquino, II, qu. 94 a, 2.

3 Aristotele, Met. B 3, 998 b, 22.

4 Cfr. Pascal, Pensées et Opuscules (éd. Brunschvicg),[6] Parigi, 1912, p. 169: « On ne peut entreprendre de définir Tètre sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'ex prime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir Tètre, il faudrait dire c'est» et ainsi employer le mot défini dans sa définition ».

5 Platone, Sofista, 242 c.

6 De anima» T 8, 431 b 21; cfr. ib. 5, 430 a 14 sgg.

7 Quaestiones de ventate, qu. 1 a 1 c; cfr. la « deduzione » dei trascendenti condotta nell'opuscolo De natura generis, che, in parte almeno, è più rigorosa di quella qui citata e leggermente diversa.

CAPITOLO SECONDO

1 Kritik der reinen Vemunft (Critica della ragion pura)[2,] p. 180 sg.

2 Fisica, A 10, 217, b 29-14, 224, a 17.

3 Kant, Kr.d.r.V[2], p. 121.

4 Cfr. De int., capp. 1-6. Inoltre Afct., Z, 4, e Eth, Nic., Z.

5 A partire dalla settima edizione, in luogo di « conoscenza » (Erkenntnis) si legge « ignoranza » (Unkenntnis). (N.d.T.)

6 Se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nell'aprimènto delle « cose stesse », l'autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl che negli anni di assistentato a Friburgo gli rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante una guida efficace e personale e il più libero accesso alle ricerche non ancora pubblicate.

PARTE PRIMA

SEZIONE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

[1] A partire dalla settima edizione, in luogo di « aver-da-essere » (Zu-sein) si legge « essere » (Sein). (N.d.T.)

[2] Confessiones, lib, 10, cap. 16.

[3] Le ricerche di Husserl intorno alla « personalità » non sono ancora pubblicate. L'orientamento generale della problematica è già chiaro nello scritto Philosophie als strenge Wissenschaft» «Logos», I, 1910, p. 319. La ricerca si sviluppa ulteriormente nella parte II (inedita) delle Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Husserliana» IV) la cui parte I (ehr. questo « Jahrbuch », 1, 1913) espone la problematica della « coscienza pura » come campo di indagine della costituzione di ogni realtà. La parte II contiene le analisi di costituzione e tratta, in tre sezioni: 1) La costituzione della natura materiale. 2) La costituzione della natura animale. 3) La costituzione del mondo spirituale (orientamento personalistico in opposizione a quello naturalistico). Husserl inizia la sua trattazione con queste parole: «Dilthey comprese certamente quali fossero i problemi principali e le direttrici del lavoro da compiere, ma non si è ancora spinto fino alle formulazioni problematiche determinanti e alle soluzioni metodologicamente esatte ». Dopo queste prime indagini, Husserl ha ulteriormente approfondito questi problemi e ne ha comunicato le parti essenziali nelle sue lezioni di Friburgo.

[4] Cfr. questo « Jahrbuch », vol. I, 2 (1913) e vol. II (1916); cfr. particolarmente p. 242 sgg.

[5] Ibidem, II, p. 243.

[6] Husserl, « Logos », ibidem.

[7] Op. cit., p. 246.

[8] Genesi, I, 26.

[9] Calvino, Institutio, I, 15, § 8.

[10] Zuinglio, Von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften, I, 56).

[11] Aprimento dell'*a priori* non significa però costruzione « aprioristica ». Da Husserl abbiamo non solo imparato di nuovo il senso della « empiria » filosofica genuina, ma abbiamo anche imparato a maneggiare gli strumenti relativi. L'« aprioriSmo » è il metodo di ogni filosofìa scientifica che comprenda se stessa. Siccome esso non ha il carattere della costruzione, l'indagine a priori richiede una preparazione adeguata del terreno fenomenico. L'orizzonte immediato da prepararsi in vista dell'analitica dell'Esserci è costituito dalla quotidianità media.

[12] E. Cassirer recentemente ha fatto oggetto di indagine filosofica l'Esserci mitico (cfr. Philosophie der symbolischen Formen, parte II « Das mythische Denken », 1925). Questa ricerca mette a disposizione dell'indagine etnologica direttrici di sviluppo più ampie e profìcue. Per quanto ha attinenza alla problematica filosofica, resta da vedere se i fondamenti dell'interpretazione sono sufficientemente approfonditi e se, in particolar modo,

l'architettonica della *Critica della ragion pura* di Kant e il suo contenuto sistematico sono in grado di fornire le direttive per un compito del genere, o se invece non sia necessario un principio nuovo e più originario. Cassirer stesso ne intravede la possibilità, come dimostra la nota a p. 16 e sg. in cui egli rinvia all'orizzonte fenomenologico aperto da Husserl. In un colloquio che ebbi con Cassirer presso la sezione amburghese della « Kants Gesellschaft », nel dicembre 1923, in occasione di una conferenza dal titolo *Compiti e vie deli indagine fenomenologica*, fummo d'accordo nell'esigenza di un'analitica esistenziale quale era stata accennata nella conferenza.

CAPITOLO SECONDO

[1] A partire dalla settima edizione, in luogo di « dimostrazione » *(Ausweisung)* si ha « esibizione » *(Aufweisung). (N.d.T.)*

[2] Cfr. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, vol. VII, p. 247.

[3] Cfr. § 29.

CAPITOLO TERZO

[1] L'autore si permette di render noto che, sin dal corso semestrale invernale del 1919-1920, ha ripetutamente esposto, nelle sue lezioni accademiche, l'analisi del mondo ambiente e, in generale, l'« ermeneutica dell'effettività » dell'Esserci.

[2] A partire dalla settima edizione, in luogo di « utilizzabilità » *(Zuhandenheit)* si ha « semplice-presenza » *(Vorhandenheit). (N.d.T.)*

[3] Cfr. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, parte I, vol. I, di questo « Jahrbuch », § 10 sgg. Già precedentemente, in *Logische Untersuchungen*, vol. I, cap. 11. Per l'analisi del segno e del significato cfr. *ibidem*, vol. II, Ricerca I.

[4] *Principia*, I, n. 53, p. 25 *(Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII).

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, n. 64, p. 31.

[8] *Ibidem*, n. 65, p. 32.

[9] *Ibidem*, II, n. 4, p. 42.

[19] *Ibidem.*

Ibidem, n. 51, p. 24.

[13] *Ibidem*, n. 51, p. 24.

[13] *Ibidem*, n. 51, p. 24.

[14] *Ibidem*, n. 51, p. 24.

[15] Per questo, cfr. *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*, Lugduni, 1580, tomus III, tractatus V: *De nominum analogia*, pp. 211-219.

[6] Descartes, *Principia*, I, n. 51, p. 24.

[17] *Ibidem*, n. 52, p. 25.

[18] *Ibidem*, n. 63, p. 31.

[9] *Ibidem*, II, n. 3, p. 41.

[20] *Ibidem*, II, n. 3, p. 41.

[21] *Ibidem*, n. 4, p. 42.

[22] E. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* (1786).

Ed. Acc. di Berlino, Vili, pp. 131-147.

[23] Per questo cfr. O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. In questo « Jahrbuch », VI (1923), p. 385 sgg.

CAPITOLO QUARTO

[1] Cfr. le analisi fenomenologiche di M. Scheier, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, aggiunta p. 118 sgg. Cfr. anche la seconda edizione sotto il titolo: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, p. 244 sgg.

[2] Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829). Ges. Schriften (Ed. Acc. di Berlino), vol. VI, sez. I, pp. 304-30.

CAPITOLO QUINTO

[1] Cfr. § 12, p. 91 sgg.

[2] Cfr. § 13, p. 101 sgg.

[3] Cfr. § 18, p. 137 sgg.

[4] Cfr. Aristotele, Met. A, 2, 982b, 22 sgg.

[5] Cfr. Pensò es, ibidem. Et de là vient qu’au lieu qu'en parlane des choses humaines ont die qu ii faut les connaitre avant que de les aimer, ce qui a passé en pro ver be, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaitre, et qu’on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; per questo cfr. Agostino, Opera (Migne, P.L. tomo VIII), Contra Faustum, lib. 32, cap. 18: «Non intratur in veritatem nisi per charitatem ».

[6] Cfr. Aristotele, Ret. B5, 1382a, 20 - 1383b, II.

[7] Cfr. § 18, p. 137 sgg.

[8] Cfr. § 4, p. 31 sgg.

[9] A partire dalla settima edizione in luogo di « più concreta » (konkreteren) si legge «concreta» (konkreten). (N.d.T.)

[10] A partire dalla settima edizione in luogo di « eliminazione delle restrizioni » (Entschränkung) si ha « restrizione » (Einschränkung). (N.d.T.)

[11] Cfr. § 13, p. 101 sgg.

[12] A partire dalla settima edizione, è soppresso « dell’asserzione ». (N.d.T.)

[13] A partire dalla settima edizione, in luogo di « una semplice » '(reine) si ha « una » (eine). (N.d. T.)

[14] Per la dottrina del significato cfr. E. Husserl, Log. Unters., vol. II, Ric. 1 e 4-6. Successivamente una più radicale impostazione della problematica si trova in Ideen, 1, § 123 sgg., P· 255 sgg.

[15] Met. A,1, 980 a, 21.

[16] *Confessiones*, lib. X, cap. 35.

[17] Cfr. § 9, p. 76 sgg.

CAPITOLO SESTO

[1] Cfr. § 12, p. 91 sgg.

[2] Cfr. § 12, p. 91 sgg.

[3] Cfr. § 27, p. 200 sgg.

[4] Non è a caso che i fenomeni dell'angoscia e della paura, rimasti generalmente indistinti, furono presi in esame dalla teologia cristiana; e non solo onticamente, ma, sia pure in limiti assai ristretti, anche ontologicamente. Ciò avvenne ogni-qualvolta il problema antropologico dell'essere dell'uomo ri-spetto a Dio venne in primo piano e l'impostazione proble-matica fu guidata da fenomeni come la fede, il peccato, l'amo-re e il pentimento. Cfr. la dottrina di Agostino del timor *ca-stus et servilis*, ripetutamente discussa nei suoi scritti esegetici e nelle lettere. Intorno alla paura in generale cfr. De diversis quaestionibus octoginta tribus; qu. 33 : de metu; qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere; qu. 35: quid aman-dum sit. (Migne, P.L., VII, p. 23 sgg.). Lutero ha trattato il pro-blema della paura, oltreché nel quadro tradizionale dell'inter-pretazione di *poenitentia* e di *contritio*, nel suo commentario alla Genesi. Qui la trattazione è concettuale al minimo, edifica-toria al massimo e, in questi limiti, efficacissima. Cfr. Enarra-tiones in genesin, cap. III (W.W. ed. comm.) Exegetica opera la-tina, tomo I, pp. 177 sgg. S. Kierkegaard fece i maggiori pro-gressi nell'analisi del problema dell'angoscia, ma sempre nel quadro teologico di un'esposizione « psicologica » del proble-ma del peccato originale. Cfr. Der Begriff der Angst, 1844, Ges. Werke (ed. Diederichs); vol. 5.

[5] L'autore ha trovato il presente documento preontologico dell'interpretazione ontologico-esistenziale dell'Esserci in quan-to Cura, nello scritto di K. Burdach, Faust und die Sorge. « Deut-sche Vierteljahrsschrift fur Literaturwissenschaft u. Geistesge-schichte, I » (1923), pp. 1 sgg. Burdach fa notare che Goethe trasse da Herder questa favola della Cura (a cui la tradizione assegna il n. '220 delle favole di Igino) che rielaborò nella parte II del suo Faust. Cfr. particolarmente pp. 40 sgg. Il testo è ricavato da F. Bucheler, Rheinisches Museum, vol. 41 (1886), p. 5; la traduzione è di Burdach, ibidem, p. 41 sgg.

[6] Cfr. la poesia di Herder : Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

[7] Ibidem, p. 49. Già nella Stoa μίρμνα era un termine chia-ramente definito; esso ritorna nel N.T. nella Vulgata, come *sollicitudo*. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'au-tore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'an-tropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica.

[8] Cfr. p. 346 sgg.

[9] Cfr. K. d. r. V^2, p. 274 sgg.; e inoltre le aggiunte chiari-ficative della prefazione alla seconda ed. p. XXXIX, nota, come pure *Von den Paralogismen der reinen Vemunft*, *ibidem*, p. 399 sgg., partic. p. 412.

[10] Ibidem, Prefazione, nota.

[11] Ibidem, p. 275.

[12] Ibidem, p. 275.

[13] Ibidem, p. 275.

P

[14] Ibidem, Prefazione, nota.

[15] Cfr. W. Dilthey, Beiträge zur Losung der Frage vom Ur· Sprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890), opera omnia, V, I, p. 90 sgg. Dilthey, al- l'inizio del saggio, dice: « Poiché ci deve essere per l'uomo una verità universalmente valida, il pensiero deve, secondo il me- todo elaborato per primo da Cartesio, costruirsi una via che lo conduca dai fatti della coscienza verso la realtà esterna ». (Ibidem, p. 90).

[16] Recentemente N. Hartmann, seguendo Scheier, pone alla base della sua dottrina della conoscenza, ontologicamente orien- tata, la tesi del conoscere come « relazione d'essere ». Cfr. Grund· züge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2ª ed. integrale, 1925. Scheier e Hartmann, nonostante la diversità della loro impostа- zione fenomenologica, concordano nel non rendersi conto che l'« ontologia » assunta nel suo fondamentale orientamento tra- dizionale, fallisce dinanzi all'Esserci, e che la « relazione d'es- sere » (cfr. p. 72 sgg.) implicita nel conoscere, esige una revisione fondamentale e non un semplice miglioramento critico dell'ontologia tradizionale. Per non essersi reso conto della gravità delle conseguenze che un'assunzione ontologicamente oscura della relazione d'essere portava con sé, Hartmann fu sospinto verso un « realismo critico » che è, in sostanza, del tutto estraneo al piano della problematica che egli espone. Per la concezione dell'ontologia in Hartmann cfr. : Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?, nella Festschrift Paul Natorp, p. 124 sgg.

[17] Cfr. soprattutto il § 16, p. 121 sgg. : « La conformità al mondo, propria del mondo-ambiente quale si annuncia nel- l'ente intramondano »; § 18, p. 137 sgg. : « Appagatività e si- gnificatività. La mondità del mondo »; § 29, p. 212 sgg.: « L'Es- serci come situazione emotiva ». A proposito dell'essere-in-sé dell'ente intramondano, cfr. p. 119 sgg.

[18] Cfr. Beiträge, ibidem, p. 134.

[19] Cfr. Die Formen des Wissens und die Bildung, conferenza del 1925, note 24 e 25. Nota aggiunta in sede di correzione del- le bozze : Scheier ha ora pubblicato, nella raccolta di scritti re- centemente apparsa. Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, la sua ricerca da telnpo annunziata intorno a Erkenntnis und Arbeit (p. 233 sgg.). La sezione VI di questo scritto (p. 455) contiene un'ampia esposizione della « teoria volontaristica del- l'Esserci », in cui si trovano elogi e critiche a Dilthey.

[0] Diels, framm., 5.

[21] Met. A. -

[22] Ibidem, 984 a, 18 sgg.

[23] Ibid., 986 b» 31.

[24] Ibid., 984 b, 10.

[25] Ibid., 983 b, 2; cfr. 988 a, 20.

[26] Ibid., a 1, 993 b 17.

[27] Ibid., 993 b 20.

[28] T 1, 1003 a 21.

[29] De int., I, 16 a 6.

[30] Cfr. Quaest. disp. de ventate, qu. 1, art. 1.

[31] Kritik, d. r. V^, p, 82.

[32] Ibid., p. 83.

[33] Ibid., p. 350.

[34] Sull'idea di giustificazione come « identificazione » cfr. Husserl, Log. Unters.[2], vol. II, parte II, Ricerca VI. Su « Evidenza e verità», ibidem, §§ 36-39, pp. 115 sgg. Le esposizioni abituali della dottrina fenomenologica della verità non vanno oltre ciò che è detto nei Prolegomeni critici (vol. I) e accentuano la continuità con la dottrina della proposizione in Bolzano. Per contro, le interpretazioni fenomenologiche positive, che sono recisamente diverse dalla teoria di Bolzano, sono lasciate da parte. L'unico autore che, fuori dal campo fenomenologico, accolse positivamente le suddette ricerche, fu E. Lask, la cui Logik der Philosophie (1911) è tanto influenzata dalla VI Ricerca (« Sulle intuizioni sensibili e intellettuali », pp. 128 sgg.) quanto la sua Lehre vom Urteil (1912) lo è dalla sezione già citata su « Evidenza e verità ».

[35] Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Eraclito, framm. 1.

[36] Cfr. pp. 60 sgg.

[37] Cfr. pp. 212 sgg.

[38] Cfr. pp. 260 sgg.

[39] K. Reinhardt (cfr. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916), ha per primo compreso e risolto l'annoso problema della connessione fra le due parti del poema didascalico parmenideo, benché egli non dimostri esplicitamente il fondamento ontologico della connessione fra &λη3&ια e δόξα e la sua necessità.

[40] Cfr. § 33, p. 241 sgg.: «L’asserzione come modo derivato dell’interpretazione ».

[41] Cfr. § 34, p. 251 sgg.

[42] Cfr. Et. Nic. Z; e Met. θ, io.

SEZIONE SECONDA

[1] Cfr. § 9, pp. 76 sgg.

[2] Cfr.. § 6, pp. 43 sgg.; § 21, pp. 154 sgg; § 43, p. 309 sgg.

[3] Cfr. § 32, pp. 233 sgg.

[4] Cfr. § 9, pp. 76 sgg.

[5] Cfr. § 41, pp. 296 sgg.

[6] Nel diciannovesimo secolo S. Kierkegaard ha esplicitamente afferrato e acutamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistentivo. La problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista [a partire dalla settima edizione, in luogo di « vista » (*gesehene*) si ha « *storicizzata* » (*geschehene*). N.d.T.] attraverso di lui. Perciò, dal punto di vista filosofico, c’è molto più da imparare dai suoi scritti di « edificazione » che dai teoretici, escluso quello sul concetto di angoscia.

CAPITOLO PRIMO

[1] Cfr· § 9. PP· 76 Sgg.

[2] Cfr. § 10, pp. 81 sgg.

[3] La distinzione fra tutto e somma. δλον e πάν, *totum e compositum*, è nota fin dai tempi di Platone e di Aristotele. Ciò non vuol dire però che sia stata riconosciuta e compresa la siste-

malica della modificazione categoriale implicita in questa distinzione. Per l'avvio di una ricerca particolareggiata intorno alle strutture in questione cfr. E. Husserl, Logische Untersuchungen, vol. II, Ric. 3: « Zur Lehre von den Ganzen und Teilen ».

[4] Der Ackermann aus Bòhmen, cur. A. Bernt e K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, cur. K. Burdach, vol. Ili, parte II), 1917, cap. 20, p. 46.

[5] Cfr. l'ampia esposizione di E. Korschelt, Lebcnsdauer, Al· tern und Tod, 3ª ed., 1924. In modo particolare cfr. la ricca bibliografìa a pp. 414 sgg.

[6] La teologia cristiana, da Paolo alla *Meditatio futurae vitae* di Calvino, ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della « vita ». W. Dilthey, le cui tendenze filosofiche autentiche miravano a un'ontologia della « vita », non poteva disconoscere la connessione della vita con la morte. « Il rapporto che caratterizza nel modo più profondo e più generale il senso del nostro essere è quello della vita con la morte, perché la limitazione della nostra esistenza attraverso la morte è sempre decisiva per la nostra comprensione e la nostra valutazione della vita » (Das Erlebnis und die Dichtung, 5ª ed., p. 230). Anche Simmel ha incluso esplicitamente il fenomeno della morte nella sua definizione della « vita », benché, certamente, senza una netta distinzione della problematica ontico-biologica da quella ontologico-esistenziale. Cfr. Lebensanschauting. Vier metaphysische Kapitel, 1918, pp. 99-153. Per la presente ricerca è particolarmente da vedersi : K. Jaspers, Psychologic der Weltan· schauungen. 3ª ed., 1925, pp. 229 sgg. e soprattutto pp. 259-270. Jaspers concepisce la morte alla luce del fenomeno da lui posto in luce della « situazione-limite », il cui significato oltrepassa fondamentalmente ogni tipologia delle « posizioni soggettive » e dei « sistemi del mondo ». Le posizioni di W. Dilthey sono state riprese da Rudolph Unger nella sua opera Herder, Novalis und Kleist. Studien uber die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik (1922). Unger ritorna su questo argomento nella conferenza: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey (« Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse », I, 1, 1924). Unger vede con chiarezza il significato dell'indagine fenomenologica in vista di una fondazione più radicale del « problema della vita », ibid., PP· 17 sg£·

[7] Cfr. § 41, p. 296.

[8] Cfr. § 40, pp. 286 sgg.

[9] Cfr. § 27, pp. 200 sgg.

[10] Cfr. § 16, pp. 121 sgg.

[11] Cfr. § 38, pp. 273 sgg.

[12] L. N. Tolstoj, nel suo racconto La morte di Ivan Ilijc, ha descritto il fenomeno di sconvolgimento e di disfatta di questo « si muore ».

[13] Per questa possibilità metodologica cfr. ciò che fu detto nell'analisi dell'angoscia (§ 40, p. 287).

[14] Cfr. § 44, pp. 326 sgg. Partic. pp. 331 sgg.

[15] Cfr. § 44 b, pp. 334.

[16] Si è trattato dell'inautenticità dell'Esserci al § 9, pp. 76

sgg., al § 27, pp. 200 sgg., e, particolarmente, al § 38, pp. 273 sgg.

17 A partire dalla settima edizione, in luogo di « ha » (hat) si ha « è » (ist). [N.d.T.]

18 Cfr. § 31, pp. 224 sgg.

19 Cfr. § 62, pp. 459 sgg.

20 cfr. § 29, pp. 214 sgg.

21 Cfr. § 40, pp. 286 sgg.

CAPITOLO SECONDO

1 Cfr. § 25, pp. 183 sgg.

2 Cfr. § 27, pp. 200 e partic. p. 201.

3 Queste considerazioni e quelle che seguono furono comunicate sotto forma di tesi in occasione di una conferenza pubblica a Marburgo (luglio 1924) che trattava del concetto di tempo.

4 Cfr. S 28 sgg., pp. 207 sgg.

5 Cfr. § 34, p. 251.

6 Oltre alle interpretazioni della coscienza di Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche sono da tener presenti: M. Kähler, Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil, 1878, e l’articolo del medesimo autore in Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche. Inoltre: A. Ritschi, Ueber das Gewissen, 1876, ristampato in Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, 1896, pp. 177 sgg. E infine la recente monografia di H. G. Stoker, Das Gewissen, (Schriften zur Philosophie und Soziologie, a cura di Max Scheier, vol. II, 1925). Questa ricerca, largamente impostata, pone in luce una ricca molteplicità di fenomeni della coscienza, caratterizza criticamente i diversi modi possibili di considerare il fenomeno e offre un'ampia bibliografia, però incompleta per quanto concerne la storia del concetto di coscienza. La monografia di Stoker si differenzia dall'interpretazione esistenziale già nell'impostazione, e quindi nei risultati, nonostante le molteplici concordanze. Stoker non valuta sufficientemente, sin dall'inizio, le condizioni ermeneutiche per una « descrizione » della « coscienza sussistente oggettivamente ed effettivamente » (p. 3). Con ciò va di pari passo l’oblio dei confini fra fenomenologia e teologia, con danno di ambedue. Per quanto riguarda .i fondamenti antropologici della ricerca, mutuati dal personalismo di Scheier, cfr. quest’opera, § 10, pp. 81 sgg. La monografìa di Stoker rappresenta comunque un considerevole progresso rispetto alle interpretazioni della coscienza precedenti, ma più per la trattazione complessiva dei fenomeni della coscienza e delle loro ramificazioni che per l’analisi delle radici ontologiche del fenomeno.

7 Cfr. § 40, p. 286.

8 Cfr. M. Scheier, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, parte II. In questo « Jahrbuch », voi. II (1916), p. 192.

9 A partire dalla settima edizione, questo « non » (nicht) manca. (N.d.T.)

10 Cfr. § 34, p. 251.

11 Cfr. § 44, pp. 326 sgg.

[12] Ibid., p. 326.
[13] Cfr. § 18, pp. 137 sgg.
[14] Cfr. § 44 b, p. 334.
[15] Cfr. §§ 23 e 24, pp. 168 sgg.
[16] K. Jaspers fu il primo che si propose e attuò esplicitamente il compito di una dottrina della visione del mondo nel senso di questa problematica. Cfr. la sua Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed., 1925. « Che cosa sia l'uomo » è da lui discusso e determinato essenzialmente a partire da ciò che l'uomo può essere (cfr. la Prefazione alla 1ª ed.). Da qui prende luce il significato ontologico-esistenziale fondamentale delle « situazioni-limite ». Si fallisce completamente nella comprensione della tendenza della Psychologie der Weltanschauungen se la si considera un semplice « repertorio di visioni del mondo ».

CAPITOLO TERZO

[1] Cfr. § 53. pp. 392 sgg.
[2] L'esser-colpevole originario, proprio della costituzione dell'Esserci, è del tutto diverso dallo status corruptionis come lo intende la teologia. La teologia può trovare nell'esser-colpevole, esistenzialmente determinato, una condizione ontologica della sua possibilità effettiva. La colpa, com'è concepita in questa idea di status, è una colpevolezza effettiva di tutt'altro genere. Essa ha una sua propria attestazione che rimane preclusa assolutamente a ogni esperienza filosofica. L'analisi esistenziale dell'esser-colpevole non dimostra nulla né in favore né contro la possibilità del peccato. A rigor di termini non si può neppur dire che l'ontologia dell'Esserci lasci aperta questa possibilità in base a se stessa, giacché, in quanto ricerca filosofica, non « sa » fondamentalmente nulla del peccato.
[3] Cfr. § 45, pp. 351 sgg.
[4] Cfr. § 42, p. 304.
[5] Cfr. § 44, p. 326.
[6] Cfr. § 43. pp. 309 sgg.
[7] Cfr. p. 44 e p. 169.
[8] Cfr. § 32, pp. 233 sgg.
[9] Cfr. § 440, pp. 334 sgg.
[10] Cfr. § 41, pp. 296 sgg.
[11] Cfr. § 45, pp. 351 sgg.
[12] Cfr. § 25, pp. 183 sgg.
[13] Cfr. § 43C. p. 324.
[14] Cfr. § 41, p. 296.
[15] Cfr. K. d. r. V^2, p. 399. Particolarmente la stesura della prima edizione, pp. 348 sgg.
[16] L'analisi critico-fenomenologica completa dell'appercezione trascendentale e del suo significato ontologico è contenuta nella prima sezione della seconda parte di quest'opera. [A partire dalla settima edizione questa nota è sostituita dalla seguente: « Per l'analisi dell'appercezione trascendentale cfr. ora M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, seconda edizione immutata, 1951, sezione III.]
[17] Kr. d, r. V^2, p. 404.
[18] Ibidem, p. 354.
[19] Che Kant, in ultima analisi, abbia inteso l'Ipseità della

persona (nell'orizzonte inadeguato dell’ontologia della semplice-presenza intramondana) come « sostanziale » risulta chiaramente dal materiale preso in esame da H. Heimsoeth nel suo saggio *Persònlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophic* (estratto da Immanuel Kant, Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, 1924). La tendenza del saggio va al di là di un semplice ragguaglio storico e mira al problema « categoriale » della personalità. Heimsoeth dice : « Si continua ancora a badare troppo poco alla stretta interconnessione fra ragion pura e ragion pratica quale Kant realizzò e progettò. Non si osserva sufficientemente come anche qui le categorie (in opposizione al loro uso naturalistico nei Principi) conservino un’esplicita validità e, in virtù del primato della ragion pratica, trovino una nuova applicazione, liberata dal razionalismo naturalistico. (La sostanza, ad esempio, nella 'Persona' e nell'immortalità, la causalità in quanto 'causalità da libertà' l’azione reciproca nella 'comunità degli esseri razionali' e così via). Esse rendono possibile una nuova via d’accesso all’incondizionato come mezzi di fissazione intellettuale, senza tuttavia pretendere di dare una conoscenza razionale dell’oggetto », pp. 31 sgg. Ma il problema ontologico autentico qui è saltato di pari passo. Non si può trascurare la questione se queste « categorie » possano conservare la validità originaria, non avendo che da essere diversamente impiegate, o se sconvolgono sin dalle fondamenta la problematica ontologica dell'Esserci. Anche fondendo assieme ragion pura e ragion pratica, il problema ontologico esistenziale del se-Stesso resta non solo non risolto ma addirittura non posto. Su quale terreno ontologico può realizzarsi infatti l’« interconnessione » di ragion pratica e ragion teoretica? Il modo di essere della persona è determinato dal comportamento teoretico o dal pratico? O da nessuno dei due? E da che allora? I paralogismi, nonostante il loro significato fondamentale, non rivelano forse la mancanza di base della problematica del se-Stesso dalla res cogitans di Cartesio fino al concetto hegeliano di spirito? Anche senza pensare « razionalisticamente » e « naturalisticamente », si può restare in una ancor più infausta balia dell’ontologia del « sostanziale », più infausta perché apparentemente dotata di evidenza immediata. Per un completamento fondamentale del Saggio in oggetto cfr. : Heimsoeth, Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien, vol. XXIX (1924)» pp. 121 sgg. Per la critica del concetto di Io in Kant cfr. anche: Max Scheier, Der Formalismus... parte II, in questo « Jahrbuch », vol. II, 1916, pp. 246 sgg., intorno alla « persona » e all'« Io » dell’appercezione trascendentale.

[20] Cfr. la critica fenomenologica alla kantiana « Confutazione dell’idealismo», § 43a, pp. 311 sgg.

[21] Cfr. §§ 12 e 13, pp. 91 sgg.

[22] Cfr. § 32, pp. 233 sgg.

[23] A partire dalla settima edizione, in luogo di «ogni ontico essere-per l’ente » (allem ontischen Sein zu Seiendem) si ha : « di ogni essere dell'ente » (allem Sein von Seiendem). (N.d.T.)

[24] Cfr. § 34, pp. 251 sgg. »

[25] Cfr. § 9, p. 76.

[26] Cfr. §§ 25 sgg., pp. 183 sgg.

CAPITOLO QUARTO

[1] Cfr. Sez. I, pp. 85-350.

[2] Cfr. § 31, pp. 224 sgg.

[3] S. Kierkegaard ha visto nel modo più penetrante il fenomeno esistentivo dell'attimo; il che però non significa- che gli sia corrispondentemente riuscita anche l'interpretazione esistenziale. Egli non esce dall'ambito del concetto volgare del tempo e determina l'attimo sulla scorta dell'istante e dell'eternità. Quando K. parla di « temporalità », intende 1'« essere-nel-tempo » da parte dell'uomo. Il tempo come intratemporalità conosce soltanto l'istante e mai l'attimo. Quando questo sia esistentivamente esperito, è per ciò stesso presupposta una temporalità originaria, anche se non si rende esistenzialmente esplicita. Per quanto concerne 1'« attimo » cfr. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 3ª ed., 1925, pp. 108 sgg., e inoltre il « Referat Kierkegaards » (ibid., pp. 419-32).

[4] Cfr. § 29» pp. 212 sgg.

[5] Cfr. § 30, pp. 220 sgg.

[6] Cfr. Ret. B5, 1382a, 21.

[7] Cfr. § 40, pp. 286 sgg.

[8] Cfr. § 38, pp. 273 sgg.

[9] Cfr. §§ 35 sgg., pp. 261 sgg.

[10] Cfr. § 36, pp. 266 sgg.

[11] Cfr. § 34, pp. 251 sgg.

[12] Cfr. fra l'altro J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax, vol. 1 (1920), p. 15; partic. pp. 149-210. Inoltre G. Herbig, Aktionsart und Zeitstufe. « Indogermanische Forschung », voi. VI (1896), p. 167 sgg.

[13] Cfr. sez. Ili, cap. II, di quest'opera. [A partire dalla settima edizione, questa nota è soppressa]. (N.d.T.)

[14] Cfr. S 28, p. 207.

[15] Cfr. § 15, pp. 112 sgg.

[16] Cfr. § 12, pp. 91 sgg.

[17] Cfr. § 18, pp. 137 sgg.

[18] Cfr. § 16, pp. 121 sgg.

[19] Cfr. § 44, pp. 326 sgg.

[20] cfr. § 7, pp. 52 sgg.

[21] Kant, Kr. d. r. V^2, p. 33.

[22] Cfr. § 32, p. 233.

[23] La tesi che il conoscere tende all'« intuizione » ha questo senso temporale: ogni conoscere è una presentazione. Se ogni scienza e se anche il conoscere filosofico miri alla presentazione, resta qui ancora indeciso. Husserl usa l'espressione « presentazione » per caratterizzare là percezione sensibile. Cfr. Log. Untersuchungen, 1ª ed. (1901), vol. II, pp. 588 e 620. L'analisi intenzionale della percezione e dell'intuizione in generale dovette suggerire questa caratterizzazione « temporale » del fenomeno. Che e come l'intenzionalità della « coscienza » si fondi nella temporalità estatica dell'Esserci sarà mostrato dalla sezione che segue.

[24] Cfr. § 18, pp. 137 sgg.

[25] Cfr. §§ 22 e 23, pp. 164 sgg.

[26] Cfr. § 9, pp. 76 sgg.

CAPITOLO QUINTO

[1] Cfr. § 64, pp. 475 Sgg.
[2] Cfr. § 63, pp. 467 sgg.
[3] Cfr. § 80, pp. 612 sgg.
[4] Cfr. § 60, pp. 444 sgg.
[5] Cfr. § 62, p. 459.
[6] Cfr. p. 426.
[7] Cfr. § 26, pp. 187 sgg
[8] Per il concetto di « generazione » cfr. W. Dilthey, Ucber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), Opera omnia, v. pp. 36-41.
[9] Per quanto riguarda il problema della delimitazione ontologica della « trasformazione naturale » rispetto al movimento della storia, cfr. le con siderazioni, per lungo tempo non sufficientemente apprezzate, contenute in F. Gotti, Die Grenzen der Geschichte (1904).
[10] Cfr. § 6, pp. 43 sgg.
[11] Per la costituzione della comprensione storiografica cfr. E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, in Festschrift für Joh. Volkelt, 1918, PP· 357 sgg·
[12] cfr. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897, Halle a.d.S., 1923.
[13] Briefwechsel, p. 185.
[14] Possiamo rinunciarvi tanto più facilmente in quanto dobbiamo a G. Misch un’esposizione del pensiero di Dilthey concreta e attenta alle tendenze centrali; nessuna discussione dell’opera di Dilthey potrà fare a meno di essa. Cfr. W. Dilthey, Opera omnia, voi. V (1924), Prefazione, pp. VII-CXVII.
[15] Cfr. §§ 5 e 6, pp. 36 sgg.

CAPITOLO SESTO

[1] Cfr. § 33, pp. 241 sgg.
[2] Cfr. § 15, pp. 112 sgg.
[3] Cfr. § 18. pp. 137 sgg., e § 69 c, pp. 544 sgg.
[4] Non è qui il caso di addentrarci nella discussione del problema della misurazione del tempo nella teoria della relatività. La chiarificazione dei fondamenti ontologici di questa misurazione presuppone già la delucidazione del tempo-mondano e dell'intratemporalità a partire dalla temporalità dell'Esserci, e presuppone inoltre la delucidazione della costituzione esistenziale-temporale della scoperta della natura e del senso temporale della misurazione in generale. Un'assiomatica della tecnica di misura della fisica poggia su queste indagini e non sarà mai in grado di dipanare da sola il problema del tempo come tale.
[5] Per un primo tentativo di interpretazione del tempo cronologico e della « numerazione storica » cfr. la tesi di abilitazione dell’autore a Friburgo (1915) Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, pubblicata in « Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik ». vol. 161 (1916), pp. 173 sgg. I rapporti fra la numerazione storica, il tempo-mondano astronomicamente calcolato, la temporalità e la storicità dell’Esserci richiedono una

più ampia discussione. Cfr. anche G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit, edita dalla « Kantsgesellschaft », n. 12, 1916- Le due opere fondamentali intorno alla formazione della cronologia storiografica sono: Josephus Justus Scaliger, De emendazione temporum, 1583, e Dionysius Petavius S. J., Opus de doctrina temporum, 1627. Intorno al calcolo del tempo nell'antichità cfr. G. Bilfinger, Die antiken Stundenangaben, 1888; Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter, 1888. H. Diels, Antike Technik, 2ª ed.» 1920, pp. 155-83«: « Die antike Uhr ». Sulla cronologia moderna cfr. F. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897.

[6] Cfr. § 44, pp. 326 sgg.

[7] Cfr. Fis. A, 11, 219 b, 1 sg.

[8] Cfr. § 6, p. 43.

[9] Cfr. § 21, pp. 154 sgg.

[10] Cfr. Timeo, 37 d.

[11] Cfr. § 41, pp. 296 sgg.

[12] Cfr. § 51, pp. 381 sgg.

[13] Che il concetto tradizionale di eternità nel senso di « ora stante » (nunc stans) tragga origine dalla comprensione ordinaria del tempo e sia definito a partire da un orientamento nell'idea della semplice-presenza « costante », non richiede ulteriori discussioni. Qualora fosse possibile « costruire » filosoficamente l'eternità di *Dio*, essa non potrebbe esser concepita che come temporalità originaria e « infinita ». Resta indeciso se la *via negations et eminentiae* possa offrire una via d'uscita possibile.

[14] Fis. A, 14, 223 a, 25; cfr. ibid., 11, 218b, 29-2198, I, 219a 4-6.

[15] *Confessiones*, lib. XI, cap. 26.

[16] Entro quali limiti tuttavia si annunci in Kant una comprensione del tempo più radicale che in Hegel, sarà mostrato nella prima sezione del secondo volume di quest'opera.

[17] Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, a cura di G. Lasson, 1917, p. 133.

[18] Ibidem.

[19] Cfr. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, cur. Bolland, Leiden, 1906, pp. 254 sgg. Questa edizione porta anche le « Aggiunte » delle lezioni.

[20] Ibid., § 257, aggiunta.

[21] Ibid., § 254.

[22] ibid., § «54, aggiunta.

[23] Ibid., 257.

[24] Ibid., 258.

[25] Cfr. Hegel, Wissenschaft der Logik, lib. I, sez. I, cap. I, pp. 66 sgg. (a cura di G. Lasson).

[26] Cfr. Enzyklopädie, § 258, aggiunta.

[27] Ibid., § 259.

[28] Ibid., § 259, aggiunta.

[29] Ibid., § 258, aggiunta.

[30] Il primato conferito all'« ora » livellato spiega perché anche la determinazione hegeliana del tempo non si discosti dalla linea della comprensione volgare del tempo e quindi anche dal concetto tradizionale del tempo. Infatti è possibile far vedere che il concetto del tempo in Hegel è ricavato direttamente

dalla Fisica di Aristotele. Nella Jenenser Logik (cfr. ediz. Lasson, 1923)» che fu progettata al momento della abilitazione di Hegel, l'analisi del tempo della *Enzyklopàdie* è già schizzata nei suoi tratti fondamentali. La sezione riguardante il tempo (pp. 202 sgg.) si rivela, anche all'analisi più superficiale, una parafrasi della trattazione aristotelica del tempo. Già nella Jenenser Logik Hegel svolge la sua concezione del tempo nell'ambito della filosofia della natura (p. 186), la cui prima parte porta il titolo di « Sistema solare » (p. 195). Hegel discute il concetto del tempo nel contesto in cui definisce i concetti di etere e di movimento. L'analisi dello spazio, qui, è ancora subordinata. Benché la dialettica si sia già imposta, non ha ancora assunto la forma rigida e schematica successiva e permette ancora una comprensione autonoma dei fenomeni. Lungo la via che da Kant conduce al sistema costruito da Hegel si assiste ancora una volta alla irruzione decisiva dell'ontologia e della logica aristoteliche. Il fatto è risaputo da tempo. Ma finora sono rimasti oscuri la via. il modo e i limiti di questa influenza. Una interpretazione filosofica concreta che raffronti la Jenenser Logik con la Fisica e la Metafisica di Aristotele potrebbe portare nuova luce. In questa sede bastino pochi cenni generali. Aristotele vede l'essenza del tempo nel νυν, Hegel nell'« ora ». Aristotele concepisce il νυν come σρος, Hegel assume l'« ora » come « limite ». Aristotele intende il νυν come στιγμή, Hegel interpreta l'« ora » come « punto ». Aristotele definisce il νυν come τέδε τι, Hegel qualifica Γ« ora » come « questo assoluto ». Aristotele, fedele alla tradizione, pone in rapporto χρόνος e σφαίρα, Hegel sottolinea la « circolarità » del tempo. Hegel non condivide certamente la tendenza principale dell'analisi aristotelica del tempo, indirizzata a stabilire la connessione fondativa (άχολουΰκΐν) fra νυν, όρος, στιγατ, τόοε τι Con la tesi hegeliana che lo spazio « è » tempo concorda anche, quanto al risultato e nonostante tutte le differenze in fatto di fondazione, la concezione del tempo in Bergson. Bergson sostiene semplicemente il rovescio : il tempo (temps) è spazio. Anche la concezione del tempo di Bergson è visibilmente derivata dalla teoria aristotelica. Non è soltanto una concomitanza letteraria ed estrinseca quella per cui, contemporaneamente all'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, in cui è esposto il problema del temps e della durée, apparve uno scritto di Bergson intitolato *Quid Aristoteles de loco senserit*. Muovendo dalla definizione aristotelica del tempo come &ριΰρός' χτνΐΐσιως, Bergson premette all'analisi del tempo quella del numero. Il tempo, in quanto spazio (cfr. Essai, p. 69) è una successione quantitativa. Di contro a questo concetto del tempo, la durata è intesa come successione qualitativa. Non è questa la sede per un'analisi approfondita del concetto di tempo in Bergson o in altre dottrine contemporanee. In linea di massima, ciò che le analisi odierne del tempo hanno stabilito di essenziale al di là di Aristotele e di Kant concerne piuttosto il modo di conoscere il tempo e la « consapevolezza del tempo ». Su questo argomento si ritornerà nella parte II, sezioni I e II. Il riferimento a una connessione diretta fra il concetto del tempo in Hegel e l'analisi aristotelica del tempo non intende imputare a Hegel una « dipendenza », ma semplicemente richiamare l'attenzione sulla portata ontologica fondamentale* di questa filiazione rispetto alla logica hegeliana.

Su Aristotele e Hegel cfr. il saggio di Nicolai Hartmann apparso con questo titolo in « Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus», vol. g, pp. 1-36 (19x3).

[31] Cfr. Hegel, Wissenschaft der Logik, vol. II, parte II, p. eso (a cura di G. Lasson).

[32] Ibid.

[33] Cfr. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, cur. Lasson, 1917» P· 130«

[34] Ibid., p. 13a.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Cfr. Phänomenologie des Geistes, W. W., II, p. 604·

[38] Cfr. Die Vernunft in der Geschichte, p.134·

[39] Cfr. Enzyklopädie, § 158.

[40] Cfr. Phänomenologie des Geistes, dt., p. 605.

[41] Cfr. g 7, p. 55.

GLOSSARIO

a-che: (*Wozu*). Esprime la finalità intrinseca del rimando utilizzante (v.).

ad-venire: (*Zu-kunft*). È il futuro in senso esistenziale, cioè l'avvento (*Kunft*) a cui l'Esserci perviene (*zu-kommt*) in se stesso autoprogettandosi.

annunciarsi: (*Sich-melden*).

anticipazione: (*Vorlaufen*), decisione anticipatrice (*Vorlaufende Entschlossenheit*),

apertura: (*Erschlossenheit*). È la forma originaria della verità come disvelamento dell'Esserci a se stesso. Cfr. Scoprire, Decisione, Ci.

appagatività, lasciar appagare: (*Bewandtnis*, *bewenden-lassen*). - Siamo ai limiti dell'intraducibile. Bewandtnis significa in tedesco lo stato in cui una cosa si trova rispetto a ciò nei cui confronti questa cosa è la cosa che è. In primo luogo, dunque, affermare che l'utilizzabile è caratterizzato dalla *Bewandtnis* significa dire che l'utilizzabile intramondano ha il suo essere vero e proprio in un « rimando » a qualcos'altro presso cui questo essere è l'essere che è, si « appaga ». *Bevenden lassen*, a sua volta, significa comunemente « lasciare che le cose stiano come sono », « non andar più avanti », « appagarsi ». *Bewenden-lassen*, ontologicamente, significa, prima di tutto, lasciare che l'utilizzabile si riveli cosi com'è nel proprio essere di utilizzabile; ma significa anche realizzare se stesso in questa operazione, appagarsi presso... nel senso di accontentarsi di essere ciò che si è risolvendo il proprio essere nelle relazioni mondane, cioè nella inautenticità (v.).

apparenza: (*Erscheinung*).

articolare: (*Glie dem*, *Artikulieren*). V. Interpretazione.

asserzione: (*Aussage*).

attimo: (*Augenblick*). È il presente autentico contrapposto all'istante (v.) come presente inautentico. L'attimo è il colpo d'occhio (*Augen-Blick*) autentico sulla situazione esistenziale.

autenticità, inautenticità: (*Eigentlichkeit*, *Uneigentilchkeit*). Sono le due possibilità fondamentali dell'esistenza. Queste espressioni - avverte esplicitamente Heidegger - vanno prese nel loro rigoroso significato etimologico: ciò che è proprio (*eigen*-) e ciò che non è proprio di un'esistenza sempre-mia (v.). La morte, che è la possibilità più propria di ognuno,

fonda resistenza in quanto essere-per-la-morte. L'Esserci inautentico è il Si (v.).

avanti a sé: (*Sich -vorweg*).

aver cura: (*Fürsorge*). È la forma che prende la Cura (v.) nei rapporti con gli Altri. Si contrappone al Prendersi cura (v.).

« c'è »: (« *Es gibt* »). L'ente è (*ist*), Tessere « c'è » (« *es gibt* »). È assente in Essere e tempo la successiva interpretazione heideggeriana del gibt di «*es gibt*» come « dare » (*geben*).

ci: (*Da*). Il Ci dell'Esser-Ci è il *Da* del *Da-sein*. Il Ci dell'Esserci esprime due caratteri cooriginari di quest'ente: la sua individuazione «nel» mondo e la sua illuminazione estatica; il suo « in » e il suo « ex ».

ciò-rispetto-a-cui: (*Woraufhin*).

ciò-verso-cui: (*Woraufzu*).

commercio: (*Umgang*). È il modo immediato e generale di essere-nel-mondo in rapporto con gli enti intramondani di cui ci si prende cura. Vi risuona il significato etimologico di « andar in giro » guardando con circospezione per utilizzare. Non ha quindi il significato di « commercium » nel senso di semplice relazione di scambio fra semplici-presenze. L'espressione è connessa a *Umwelt* (mondo-ambiente) e a *Umsicht* (visione ambientale preveggente) (v.).

comportamento: (*Verhaltung*). V. Rapporto.

comprensione: (*Verstehen*).

comprensione comune: (*Verständigkeit*).

con-esserci: (*Mitdasein*). È il modo di essere degli Altri, contrapposto al modo di essere delle cose. Esso si fonda nella struttura originaria del con-essere (v.).

con-essere (*Mitsein*). L'essere dell'Esserci è un in-essere (v.) nel mondo, e l'in-essere è un con-essere. Il con-essere fonda il con-Esserci (v.) degli Altri. Nelle espressioni in-essere, con-essere, con-Esserci, « in » e « con » sono anteposti per esprimere il carattere originario ed essenziale della relazione che stanno a indicare. Poiché l'in-essere nel mondo è Cura (v.), la relazione agli Altri prende la forma dell'aver-cura (v.) degli Altri, mentre la relazione alle cose d'uso prende la forma del prendersi-cura (v.).

coscienza: (*Gewissen*, *Bewusstsein*). L'uso tecnico heideggeriano è quello di *Gewissen*, cioè di coscienza morale-esistenziale. L'uso di *Bewusstsein*, nel senso

di coscienza teorica, è estraneo alla problematica heideggeriana e compare solo in sede storica.

cura: (*Sorge*). È l'essere dell'Esserci, e costituisce l'unità di esistenzialità, effettività e deiezione (v.). Sono sue modificazioni il prendersi cura e l'aver cura (v.).

decisione: (*Entschlossenheit*). La *Entschlossenheit* è « decisione » nei due significati che risuonano nel termine italiano: deliberazione e risolutezza. Non deve sfuggire la parentela fra *Entschlossenheit* ed *Erschlossenheit* (Apertura, v.): *schliessen* è chiudere, chiusura, e la decisione è il modo autentico dell'apertura dell'Esserci alla propria verità in quanto toglie (*ent*-) la chiusura, apre.

deiezione: (*Verfallen*). È il rapporto quotidiano fra l'Esserci e il mondo.

demondificazione: (*Entweltlichung*).

de-presentazione: (*Entgegenwàrtigung*). È la forma che assume il presente autentico, in quanto attimo (v.), rispetto alla presentazione (v.) come presente inautentico.

destino: (*Geschick, Schicksal*). In *Essere e tempo*, *Schicksal* e *Geschick* sono distinti come « destino individuale » e « destino comune » mentre nel linguaggio comune sono sinonimi. Ambedue i termini sono imparentati a *geschehen* (storicizzarsi) e a *Geschichte* (storia) (v.). Nelle opere posteriori al 1929 il termine *Geschick* assume un significato particolare ed estremamente complesso.

dis-allontanamento: (*Ent-fernung*). La spazialità dell'Esserci ha due componenti: il disallontanamento e l'orientamento secondo direzioni. *Entfemung* nel tedesco corrente significa allontanamento, lontananza. Ma Heidegger prende l'espressione in senso attivo e transitivo e, giocando sull'etimo (*ent*-: toglier via; *Fernung*: distanza), dà al termine il significato di un'operazione per la quale la lontananza delle cose d'uso consegue dai limiti che incontra il comportamento dell'Esserci che tende ad avvicinarsele.

effettivamente: (*Faktisch*). V. Effettività.

effettività: (*Faktizitat*). È la fatticità (*Tatsachlichkeit*) particolare dell'Esserci in quanto in-essere (come esistenziale) rispetto alla fatticità degli enti difformi dall'Esserci in quanto esser-dentro (come categoriale), L'effettività ha le sue radici nell'esser-gettato (v.).

ente: (*Seiendes*). Traduce il greco óv e nasconde l'« enigma dell'essere », la « differenza ontologica ». Il termine óv è participio nel senso che partecipa del significato verbale e nominale, significando contemporaneamente « essere un ente » e « un ente che è », « essente » (*seiend*) ed « ente » (*Seiende*). Ho reso *Seidendes* e *das Seiende* con « ente » e « l'ente », e *seiend* con « essente ».

esistensivo: (*Existenziell*). Concerne l'autocomprensione che ogni esistente ha di sé. Cfr. Esistenziale.

esistenza: (*Existenz*). È l'essere dell'Esserci, a cui l'Esserci si rapporta sempre nella comprensione dell'essere che è propria di esso. Non va quindi confusa con la existentia che la tradizione contrappone alla essentia e che in Heidegger corrisponde piuttosto alla semplice-presenza (v.).

esistenziale: (*Existenziat*). Contrapposto a esistentivo (v.), è il carattere di ciò che caratterizza l'esistenza nel suo essere e nella comprensione di questo essere. Contrapposto a categoriale (v.), è tutto ciò che riguarda 1'esistenza in generale.

esperienza vissuta: (*Erlebnis*).

essente: (v. « Ente »).

esser colpevole: (*Schuldigsein*). *Schuld* e relativi derivati raccolgono in sé vari significati; su questa equivocità riposa tutto il discorso heideggeriano intorno alla nozione di *Schuldigsein*, che significa essere in debito, esser colpevole, esser responsabile.

esserci: (*Dasein*). £ il termine scelto da Heidegger per designare la realtà umana. L'essere dell'Esserci è 1'esistenza.

essere-nel-mondo: (*In-der-Welt-sein*). È il carattere ontologico-esistenziale fondamentale dell'Esserci, in quanto in-essere (nel mondo). V. Intramondanità.

esser-gettato: (*Geworfenheit*). Il termine è legato a «progetto» (*Entwurf*) (v.) perché il progetto è un progetto che è stato gettato, e a *Wurf* (getto). L'esser-gettato esprime l'effettività (v.), il « che c'è » (v.) dell'Esserci, aperto dalla situazione emotiva (v.).

esser già: (*Sckon sein*).

esser presso: (*Sein bei*).

esser-stato: (*Gewesenheit*). Designa il « passato » dell'Esserci, il quale, essendo un « io sono », cioè un esistente, è sempre anche un esser-stato. L'« esser- » dell'esser-stato sta a significare che si tratta di un ca-

rattere ontologico-esistenziale.

fatticità: (*Tatsächlichkeit*). V. Effettività.

fenomeno: (*Phänomen*),

fondamento: (*Fundament*, *Grund*). Per la distinzione dei due termini tedeschi v. Interpretazione.

innanzitutto e per lo più: (*Zunächst und zumeist*). Non è un'espressione qualsiasi ma esprime esistenzialmente la quotidianità dell'Esserci. « Innanzitutto » non è una determinazione semplicemente temporale, ma tempo-esistenziale, legata alla quotidianità (v.) e all'esser-gettato (v.); è il modo in cui l'Esserci si rivela, nella quotidianità immediata. « Per lo più » è il modo in cui l'Esserci si rivela normalmente ad ognuno.

interpretazione: (*Auslegung*, *Interpretation*). Nella traduzione precedente ho reso *Auslegung*, *auslegen* (e derivati) con interpretazione e interpretare, e *Interpretation*, *interpretieren* (e derivati) con « interpretazione » e « interpretare ». Lo stesso ha fatto il traduttore inglese, non senza osservare, però, che le due espressioni sono sovente sinonime. Il traduttore francese rende, a volte, *auslegen* con *expliciter*. Ora ritengo preferibile rendere ambedue le espressioni con interpretazione, dando fra parentesi il termine tedesco nei casi in cui la mancata distinzione potrebbe suscitare equivoco. In linea di massima *Interpretation* è termine più neutrale e « mentale » di *Auslegung*, che sta a significare l'esplicitazione della comprensione in senso esistenziale. Lo stesso dicasi per *gründen* e *fundieren*, *gliedern* e *artikulieren*.

intramondano, intra mondanità: (*Innerweltlich*, *Innerweltlichkeit*). È il modo di essere dentro il mondo da parte degli utilizzabili e delle semplici-presenze, cioè degli enti difformi dell'Esserci. Si con frappone a essere-nel-mondo.

intratemporalità: (*Innerzeitigkeit*). È la determinazione temporale dell'ente intramondano (v.).

in-vista-di: (*Worum-willen*). È l'a-che (v.) primario, nel senso di concernente l'Esserci e non gli utilizzabili.

ipseità: (*Selbstheit*). È l'essenza del *Selbst*, del se-Stesso che, nella modalità esistenziale della non autenticità (v.), diviene Si-stesso (v.).

istante, ora: (*Jetzt*). È il presente inautentico proprio, del prendersi cura utilizzante. V. Attimo.

medietà: (*Durchschnittlichkeit*). L'analitica esistenziale

non deve studiare l'Esserci in una forma differenziata del suo esistere, ma nell'indifferenza della quotidianità (v.): questa indifferenza quotidiana è la medietà.

mezzo: (*Zeug*). È l’ente che s’incontra nel prendersi cura ambientale. Il suo essere è l’utilizzabilità (v.) e la sua struttura il « qualcosa... per... », il rimando (v.).

mondità: (*Weltlichkeit*). È la dimensione esistenziale del mondo, non una categoria (v.).

mondo ambiente: (*Umwelt*). È il mondo che circonda l’Esserci quotidiano, che si muove in esso, guidato dalla visione ambientale preveggente (*Umsicht*) (v.).

ne va di (*Es gehet um*).

non esser nascosto: (*Unverborgenheit*). È il significato autentico della verità e come tale traduce esattamente il termine greco ά-ληϑεια. V. Scoprire.

parvenza: (*Schein*).

possibilità: (*Moglichkeit*). È il carattere ontologico positivo più originario ed estremo dell’Esserci. Così intesa la possibilità è un esistenziale, anzi è l'esistenzialità stessa, e si contrappone alla possibilità lògica, alla contingenza ontica e alla virtualità (biologica). L’Esserci è « reale » di una « realtà » che sta più in alto della semplice-realtà (v.) : questa « realtà » è la possibilità. In virtù di essa l’Esserci è un poter-essere (v.), un progetto (v.), la cui dimensione temporale fondamentale è l’avvenire (v.). La morte è la possibilità dell’Esserci più propria ed autentica, ma essa è una impossibilità: la «possibilità di una impossibilità » è dunque la possibilità dell’Esserci più propria ed autentica. V. Autenticità.

poter essere: (*Seinkonnen*). È un carattere fondamentale dell’Esserci, che deriva ad esso dal suo esser possibilità e non « realtà ». La nozione è strettamente legata a quella di comprensione (*verstehen*) che in tedesco ha anche il significato di potere, e quindi di saper-potere. Quindi *Seinkònnen* significa, nello stesso tempo, saper poter essere e poter saper essere.

prendersi cura: (*Besorgen*). L’essere dell’Esserci è Cura (*Sorge*); nei confronti degli Altri la Cura è un aver cura (*Fùrsorge*) (v.) e nei confronti delle « cose » d’uso è un prendersi cura (*Besorgen*).

presentazione: (*Gegenwdrtigung*). È il presente inautentico. La rappresentazione (*Vergegenwdrtigung*) non è che un modo della presentazione. Il presente

autentico è una *Entegegenwdrtigung* (de-presentazione, disattualizzazione).

presenzialità: (*Anwesenheit*). È quel carattere fondamentale dell'essere dell'ente che i Greci indicarono coi termini ουσία, παρουσία; *an-wesen* significa esser presente nella verità, cioè nel non-nascondimento: implica dunque un riferimento essenziale a un'estasi temporale (il « presente ») e alla verità come non-esser-nascosto (v.). Si fonda nella presenzialità dell'essere anche la semplice-presenza (v.) dell'ente quale oggetto della tematizzazione.

quotidianità: (*Alltaglichkeit*). È uno dei modi possibili di essere dell'Esserci e precisamente quello in cui l'Esserci è « innanzitutto e per lo più » (v.). La quotidianità dà luogo a strutture essenziali: anche in essa « ne va » (v.) per l'Esserci del suo essere, ma nel modo della fuga di fronte ad esso e dell'oblio di sé. L'espressione non comporta alcun significato sminuitivo né ontologico né etico; perciò sembra inopportuno renderla con « banalità quotidiana ». Nella quotidianità l'Esserci non è Se-Stesso, ma un Si-stesso (v.) che vive nell'anonimo della medietà (v.) è dell'inautenticità (v.), le quali hanno la loro radice nella deiezione (v.) e nell'esser-gettato (v.).

rapporto: (*Verhaltung*). Il termine *Verhaltung* significa ordinariamente « comportamento » e così è tradotto a volte; ma Heidegger lo connette a *Verhaltnis* (rapporto, relazione) per introdurre la sua tesi fondamentale che ogni comportamento umano è sempre un rapporto all'essere.

reale: (*sachhaltig*). Talvolta ho reso *sachhaltig* con « reale » anziché con « materiale »; si tratta dei casi in cui il riferimento alla problematica e alla terminologia medioevale è esplicito.

rimando: (*Verweisung*). È la struttura dell'essere dell'utilizzabile in quanto « mezzo... per... »

ripetizione: (*Wiederholung*). È l'esser-stato autentico, il tramandamento esplicito delle possibilità dell'esistenza passata. L'esser-stato inautentico è invece l'oblio. In Heidegger il termine è inteso come *Wieder-holung*, ri-presa, ri-scelta, deliberata ed autentica delle possibilità che sono state. La nozione è di origine kierkegaardiana.

scoprire, stato di scoprimento: (*Entdecken*, *Entdecktheit*). La verità come non-esser-nascosto dell'ente ha

una forma originaria che consiste nell'apertura (v.) dell’esistenza a se stessa, e una forma derivata che concerne l’ente intramondano scoperto, cioè messo in stato di scoprimento ad opera dell’Esserci.

semplice apparenza (*Blosse Erscheinung*).

semplice-presenza: (*Vorhandenheit*). È una categoria fondamentale, cioè un modo di essere degli enti che l’Esserci incontra nel mondo. Innanzitutto e per lo più (v.) l’Esserci incontra l’ente intramondano prendendosi cura (v.) di esso; in tal caso questo ente si rivela sotto l’aspetto categoriale dell’utilizzabilità (v.). Quando l’Esserci assume invece l’atteggiamento conoscitivo, va oltre l'utilizzabilità immediata e tende ad esibire nell’ente intramondano la semplice-presenza. Nell’ontologia antica essa ha il suo equivalente nella *existentia* contrapposta alla essentia.

sempre mio (esser): (*Jemeinigkeit*). È quel carattere dell’essere dell’Esserci per cui esso è sempre di qualcuno in proprio. Il carattere dell’esser sempre mio si fa particolarmente chiaro a proposito della morte.

senso (*Sinn*).

si (Man): È il Si, impersonale e anonimo, del « si dice », « si parla », ecc. È il « tutti e nessuno » in cui l’esistenza si disperde nella sua quotidianità (v.) ed inautenticità (v.). Si contrappone come Si-stesso al se-Stesso autentico.

significato: (*Bedeutung*).

situazione emotiva: (*Befindlichkeit*). Esprime lo stato in cui uno si trova, si sente (da *finden*: trovare). Nella situazione emotiva l’Esserci « si trova » in cospetto di se stesso in quanto è un esser-gettato (v.). Paura e angoscia sono le situazioni emotive fondamentali, corrispondenti all’inautenticità e all’autenticità (v.) dell’esistenza.

spaesamento: (*Unheimlichkeit*). L’Esserci inautentico si trova a casa propria (*Zuhause*) nella tranquilla intimità dei suoi rapporti quotidiani. L’Esserci autentico, anticipando la morte, cade nello spaesamento più radicale rispetto al mondo quotidiano.

stabilità, stabilità autonoma, instabilità: (*Standigkeit, Selbstandigkeitt Unselbstdndigkeit*). Il *Selbst*, l’Esserci, ha una *Standigkeit* (costanza, permanenza, consistenza) a cui Heidegger attribuisce due significati polemici diversi ma confluenti: a) la *Standigkeit* dell’Esserci non è il modo di essere di un « sogget-

to» o di una «sostanza»; b) la *Standigkeit* dell'Esserci esprime la capacità dell'Esserci di mantenersi in un certo stato, a partire da se stesso (*Selbst*-) in quanto decisione risoluta (v.). Alla *Standigkeit* nel significato a) si contrappone la *Beharrlichkeit*, la permanenza della semplice presenza (v.). Alla *Standigkeit* nel significato b) si contrappone la *Unselbstdndigkeit*, la stabilità raggiunta a partire non da se stesso (*Unselbst*-) ma dalla dispersione nel mondo del Si (v.): questa stabilità è, in ultima analisi, una instabilità. Riassumendo: la stabilità (*Standigkeit*) dell'Esserci non è il perdurare della semplice-presenza di un soggetto o di una sostanza, ma la stabilità autonoma (*Selbstdndigkeit*) che lo sottrae all'instabilità (*Un-selbstandigkeit*) derivante dal fondare la propria « stabilità » nella mobilità dispersiva del Si.

storia (*Geschichte*). Ho reso *Historie* con storiografìa. Per *Geschichte* cfr. Destino.

storicizzazione: (*Geschehen*). Nel linguaggio ordinario significa accadere, succedere, esser fatto. Ho introdotto questo forzamento per dar conto della connessione che Heidegger stabilisce fra *Geschehen*, *Geschichte* (storia) e *Geschick* (destino) (v.).

storiografia: (*Histoire*). Come *historic rerum gestarum* contrapposta alla storia (*Geschichte*) come *res gestae*. Cfr. Destino.

tempo mondano: (*Weltzeit*).

temporalità: (*Zeitlichkeit*, *Temporalitat*). La *Zeitlichkeit* è la temporalità dell'Esserci. Quando temporalità corrisponde a *Temporalitat* (che è la temporalità dell'essere) segue sempre fra parentesi il termine tedesco.

utilizzabilità: (*Zuhandenheit*). È il modo di essere « del mezzo (v.).

visione ambientale preveggente: (*Umsicht*). In virtù della sua apertura (v.), l'Esserci è caratterizzato esistenzialmente dal vedere, dalla visione (*Sicht*). Tutti i comportamenti e i rapportameli dell'Esserci comportano una forma particolare di visione: cosi il rapporto all'essere è anche visione dell'essere, il rapporto agli Altri è un riguardo (*Rucksicht*) nei loro confronti e il rapporto al mondo degli utilizzabili di cui ci si prende cura (v. Prendersi cura) è una visione che ispeziona l'ambiente con cura attenta e preoccupazione costante: è la visione ambientale preveggente (*Umsicht*).

INDICE DEI NOMI

Abbagilano N., xxii
Adler-Vonessen, H. xxxvi
Agostino, sant', xxvii, 66, 178, 216, 526 n. 5, 527 n. 4
Ahlers, R., xxxvi
Alderman, H.G., xxxiv
Alphéus, K., xxxiii
Allemann, B., xxvi, xxxi
Allen, E.L., xxv
Alvarez Bolado, A., xxvii
Andersen, W., xxii
André, H., xxni
Angelino, C., xxxiv
Antoni, C., xix, xxxvii
Apel, K.O., xxxii
Arendt, H., xxxvi
Aristotele, 17-18, 26, 30, 45, 51, 53, 59, 60, 124, 177, 201, 202, 263, 265, 270, 277, 410, 480, 503, 510, 512, 523 η. 1, 523 n. 3, 526 n. 4, 526 n. 6, 529 n. 3, 537 n. 30, 538 n. 30
Assaad-Mikhail, F., xxxiii, xxxiv
Astrada, C., xxiv, xxxi
Avicenna, 265

Babolin, A., xx
Baer, von, K.E., 82
Bakker, R., xxxm
Ballard, E.G., xxxviii
Balthasar, H.V., xxiii
Banchetti, S., xxix
Banfi, A., xxii
Bartky, S.L., xxxiv
Battaglia, F., xxiii, xxxi, xxxiv
Beaufret, J., xxix, xxxiii, xxxv, xxxvii, xxxix
Becker, O., 526 n. 23
Beerling, R.F., xxi
Behl, L., xxxi
Bellezza, V.A., xx
Bergson, H., 35, 45, 70, 400, 537 n. 30
Bernt, A., 530 n. 4
Bianco, F., xx
Biemel, W., xxiii, xxxiii, xxxvii
Bilfinger, G., 536 n. 5
Birault, H., xxvii
Birazlt, H., xxiv
Biswangler, L., xxvii
Blackham, J.H., xxiv
Bixio, A., xxxviii
Bobbio, N., xxii, xxiii
Bollnow, O., xxiii
Bonaventura, san, xxi
Borgmann, A., xxxi
Braido, F., xxiv
Brechtken, J., xxxvii
Brentano, F., 265
Brocker, W., xxiii, xxvi
Brown, J., xxx
Brown, R.H., xx
Bruzina, R., xxxvii
Buber, M., xxiv
Buchcler, F., 527 n. 5
Bucher, A.J., xxxvii
Buddeberg, E., xxiv, xxv, xxviii
Burdach, K., 248, 527 n. 5, 530 n. 4

Caba, P., xxiv
Cadin, F., xxx
Calogero, G., xxiii
Calvino, G., 524 n. 9, 530 n. 6
Campo, M., xxii
Cantoni, R., xxvii
Caputo, J.D., xxxv, xxxvii, xxxix
Carabellese, P., xxii
Caracciolo, A., xx, xxix, xxx
Caracciolo Perotti, M., xx
Carlini, A., xix, xxii
Carmona, F., xxiv
Cartesio vedi Descartes R.
Casas, G., xxvi
Cassirer, E., xix, xxxvi, 524 n. 12
Cenal Lorente, R., xxiii
Chapelle, A., xxx
Chiodi, P., xix, xx, xxiv, xxv, XXVI, XXVIII, xxx
Coates, J., xxv
Cohn, P., xxxix
Collins, J., xxiv
Colombi, G., xxx
Colombo, A., xxxi
Contri, S., xxviii
Coreth, E., xxvi
Corts Grau, I., xxxv

Corvez, M., xxv, xxvi, xxviii, xxx
Costa, F., xxxviii
Cotten, J.P., xxxix
Cousineau, R.H., xxxvii
Coutourier, F., xxxvi
Cranaki, M., xxvi
Cristaldi, M., xxxii

D'Amore, B., xxviii
Danner, H., xxxv
Dantlo, R., xxxiii
Da Ponte., M., xxviii
De Anquin, N., xxiv
De Bartolomeis, F., xxii
De Boer, W., xxvii
Dealy, J.N., xxxi, xxxv
De Cecchi Duso, G., xxxiv
Declève, H., xxxiv
De Feo, N., xxx, xxxi
Del Campo, A., xxiv
Delfagauw, B„ xxiii, xxvi
Della Volpe, G., xxii
Del Negro, W., xxv
De Macedo, S., xxv
De Man, P., xxviii
De Manzano, L.M., xxiv
Dempf, A., xxi
Demske, J., xxx, xxxv
Derisi, O.N., xxxiii
De Ruggero, G., xxii
Descartes, R., iii, 40, 42, 43, 60, 69, 92, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129-32, 261, 525 n. 16, 528 n. 15, 533 n. 19
De Vitiis, P., xxxviii
De Waelhens, A., xxn, xxv, xxvi, xxix, xxxv
Diels, H., 528 n. 20, 529 n. 35, 536 n. 5
Diemer, A., xxiii
Dilthey, W„ 69, 259, 260, 453, 475-82, 524 n. 3, 528 n, 15, n. 19, 530 n. 6, 535 n. 8, n. 14
Di Napoli, G., xxix
Doherty, J.E., xxxvi
Dondeyne, A., xxviii
Doyle, J.P., xxxvi
Doz, A., xxviii
Driscoll, G., xxxii
Dufrenne, M., xxii, xxvi

Echauri, R., xxxv
Eraclito, xvii, xix, 270, 529 n. 35

Fabro, C., xxii, xxv, xxx.
Fagone, V., xxviii, xxix
Fay, T.A., xxxix
Faust, 479
Favino, F., xix, xxviii, xxix
Fédier, F., xxxi
Feick, H., xx
Fell, J.P., xxxvi
Fellermeier, J., xxxvi
Ferrari, O., xxxiii
Ferreira da Silva Filho, V., xxiv
Filippini, E., xxx
Finazzo, G-, xxxi
Fink, E., xvii
Fischer, A., xxi
Flue, von, B., xxxvii
Folwart, H., xxi
Fondane, B., xxi
Forni, E., xxx
Foucault, L., vi
Franchini, R., xxvii
Frege, G., xvi
Frings, M., xxxiii
Fuentes Rogo, xxii
Furstenau, P., xxviii

Galamini, L., xxv
Galimberti, xix
Garulli, F., xxxi, xxxiii
Gelven, M., xxxiv, xxxviii
Gethmann, A., xxxix
Gethmann, C.F., xxxix
Giacobbe, 479
Giroux, L., xxxvi
Giulietti, G. xxxvn
Goethe, W„ 479, 527 n. 5
Goff, R., xxxvii
Goldmann, L., xxxvm
Gonzalo Casas, M., xxiv
Gotti, F., 535 n. 9
Grasselli, G., xx
Grassi, E., xviii, xxi
Gray, J.G., xxiv, xxv, xxviii
Greisch, J., xxxviii
Grene, M., xxm, xxviii
Grimm, J., 525 n. 2
Grisebach, E., xx
Grunder, K., xxx
Gurwith, G., xxi
Guzzo, A., xxii
Guzzoni, A., xix, xxix
Guzzoni, G., xxxiii

Haeffner, G., xxxix
Hall, R.L., xxxii

Hamrick, W.S., xxxv
Hanselmann, J., xxv, xxvi
Hartmann, K., xxxix
Hartmann, N., 528 n. 16, 538 n. 30
Hegel, G.W.F., xix, 17, 18, 40, 485, 510, 511-18, 529 n. 6, 531 n. 6, 536 n. 16, n. 17, n. 19, n. 25, n. 30, 537 n. 30, 538 n. 30, n. 31, n. 33
Heidegger, M., iv-ix, x-xv, xvi, xix, 532 n. 16
Heimsoeth, H., 533 n. 19
Heinemann, F.H., xxi, xxv
Heisenberg, W., xxviii
Herbig, G., 534 n. 12
Herder, J.G., 527 n. 5, n. 6
Hermann, R., xxx
Herrmann, von, F.-W., xxxi, xxxvii, xxxix
Hirsch, W., xxxix
Hoberg, C., xxi
Hògen, M., xxix
Hohmann, F., xxi
Hollenbach, J.M., xxvii
Hommes, J., xxix
Howey, R.L., xxxviii
Hrachovec, H., xxxv
Hubscher, A., xxx
Huch, K.J., xxxi
Huhnerfeld, P., xxx
Humboldt, von, W., 154, 210
Husserl, E., viii, xvi, 59, 70, 523 n. 6, 524 n. 3, n. 6, n. 11, 525 n. 12, 526 n. 14, 529 n. 34, 530 n. 3, 534 n. 23
Hyppolite, J., xxvii

Igino, 527 n. 5
Ijsseling, S., xxxii, xxxiii
Isacco, Israele, 265

Jaeger, H., xxxvi
Jaspers, K., xx, 530 n. 6, 532 n. 16, 534 n. 3
Jeannière, A., xxvii
Jolivet, R., xxiii
Junger, E., xviii

Kant, E., iii, xx, 19, 27, 42, 43, 50, 51, 124, 132, 143, 184, 253-55, 265, 266, 384-86, 523 n. 3, 525 n. 12, n. 22, 531 n. 6, 532 n. 19, 534 n. 21, 536 n. 16, 537 n. 30
Kanthack, K., xxix, xxxiii
Kahler, M., 531 n. 6
Kates, C.A., xxxiv
Kelkel, A.L., xxxviii
Kelogstrup, xxiii
Kerenyi, K., xxvii
Kersten, F., xxxviii
Kierkegaard, S., vm, ix, xi, xix, 527 n. 4, 529 n. 6, 534 n. 3
Kisiel, T., xxxiv, xxxvi
Klein, T., xxxviii
Klenk, G.F., xxiv, xxvi
Koehler, H., xxxviii
Kockelmans, J.J. xxxi, xxxvi
Korschelt, E., 530 n. 5
Kosik, vi
Koza, I., xxxii
Kraft, J., xxi, xxviii
Kreeft, P., xxxvi
Krong, W., xxvi
Kruger, G., xxiii
Kuhn, H., xxiv, xxv

Lacan, J., xxxiii
Lacorte, C., xx
Lacroix, J., xxiii
Laffoucrière, O., xxxiii
Landgrebe, L., xxv
Landolt, E., xix, xx, xxxii
Langan, Th., xxix, xxx, xxxiii
Lask, E., 529 n. 34
Lehmann, K., xxi
Levinas, E., xxm, xxxi
Leyvraz, J.P., xxxii
Lichtigfeld, A., xxxii
Llambias de Azevedo, J., xxiii, xxix
Lohmann, J., xxiii
Lombardi, F., xxi
Lotz, J.B., xxiv, xxxviii
Lotze, R.H., 130, 197
Lovitt, W., xxxvn
Lowith, K., xx, xxvi, xxix, xxxi, xxxv
Liibbe, H., xx
Lugarini, L., xxix, xxxv
Lukàcs, G., xxiii
Lutero, M., 26, 527 n. 4

Macdowell, J.A.A., xxxiv
Macquarrie, J., xxvii
Macomber, W.B., xxxii
Magnus, B., xxxiv
Manno, A.G., xxxii, xxxv
Manno, M., xxxi

Manzano, de, L.M., xxiv
Marek, S., xxi
Marcuse, H., vi
Martin, U.R., xx
Martins, D., xxvi
Marx, W., xxx, xxxiv
Masi, G., xx, xxviii, xxx
Massolo, A., xxii
Masson, R., xxxviii
Maurer, R., xxxiv
Mazzantini, C., xxi, xxxiii
McCorrmick, P., xxxiv
McGinley, J·, xxxvii
Mende, G., xxvi
Metz, J.B., xxvi
Metzger, A., xxi
Meyerhoff, H., xxiv
Michajlov, A.A., xxxvi
Migne, J., 527 n. 4
Misch, G., xxi, 535 n. 14
Moller, J., xxv, xxxii
Montero Moliner, F., xxv, xxvi, xxviii
Moretti Costanzi, T., xxiii, xxiv
Moretto, G., xxxvii
Morpurgo Tagliabue, G., xxiv, xxix
Morra, G., xxvi
Morrison, J.C., xxxiv
Morscher, E., xxxvii
Muller, R., xxiii
Muller-Lauter, W., xxix
Munson, Th., xxix
Murray, M., xxxviii
Muth, F., xxi

Natorp, P., 528 n. 16
Newton, I., 278
Nieto Arteta, L., xxv
Nietzsche, F., xix, 321, 473, 531 n. 6
Noller, G., xxxi, xxxii

Oberti, E., xxvii
Oeing-Hanhoff, L., xxix
Olasagasti, M., xxxii
O'Mahony, B.E., xxxiv
Omero, xxvn, 478
O'Meara, T.F., xxxiii
Oshima, S., xxxviii
Ortega y Gasset, J., xxv
Ott, H., xxix
Ottonello, P.P., xxxv

Paci, E., xix, xx, xxii, xxvi
Padellare, R., xxx
Palmier, J.-M., xxxii
Paolo, san, 530 n. 6
Pareyson, L., xx, xxii
Parmenide, 30, 44, 215, 263, 274
Pascal, B., 178, 523 n. 4
Passweg, J., xxii
Pastore, A., xxi
Paumen, J., xxiii, xxx
Pegoraro, O.» xxxviii
Pelegri, J., xx
Pellegrino, A., xxxii
Penzo, G., xxxi, xxxii, xxxv
Pereboom, D., xx
Petau, D., 536 n. 5
Petavius, D., vedi Petau
Pfeiffer, J., xxv
Pires, C., xxxv
Platone, V., 13 n., 17, 26, 51, 59, 201, 478, 480, 523 n. 5, 529 n. 3
Platzeck, E., xxiii
Plebe, A., xxx
Poggeler, O., xxix, xxxiii, xxxiv, xxxvi
Piange, K., xxxvi
Presas, M.A., xxxvi
Prezioso, F.A., xxxvii
Prini, P., xxv
Priscella Le Cocq, R., xxxvi
Przywara, E., xxi, xxx

Quattrocchi, L., xxxi
Quiles, Ismail, xxii

Ralfs, G., xxviii
Ranke, von, L., 478
Redanò, U., xxvii
Reding, M., xxiii
Regina, U., xxxv
Reina, M.E., xix
Reiner, H., xxi
Reinhardt, K., xxv, xxx, 529 n. 39
Reiter, H., xxi
Renaut, A., xxxviii
Resweber, J.P., xxxvi
Ricci Garretti, L., xxxi
Richardson, W., xxxi
Rickert, H., xvi, 451
Ricoeur, P., xxii
Rintelen, von, J., xxiv
Ritschl, A., 531 n. 6
Riverso, E., xxxi
Romano, B., xxxiv

Rosales, A., xxxiv, xxxix
Rosemayr, R., xxx
Rosen, S., xxxiii
Rosenthal, K., xxxii
Rosenzweig, F., xxix
Rossi, P., xxix
Rossingh, K.H., xxviii
Rothacker, E., xxxvii
Ruggeri, S., xxii
Riihl, F., 536 n. 5
Russell, B., xvi
Ryle, G., xxxv

Sachsse, H., xxxviii
Sacristan Lugón, M., xxix
Sadzik, J., xxxi
Sallis, J. xxxv
Santoro, F., xxxiv
Sartre, J.P., vi
Sass, H.M., xx
Sasso, J., xxxiii
Saturno, 248
Scaliger, J.J., vedi Scaligero
Scaligero, G.G., 536 n. 5
Scaravelli, L., xxi
Schàffler, R., xxvii
Scheier, M., viii, 70, 71, 178, 260, 526 η. 1, 528 n. 16, n. 19, 531 n. 6, n. 8, 533 n. 19
Schérer, R., xxxviii
Schilling, K., xxviii
Schmitt, R., xxxiii
Schneider, H.W., xxxvii
Schneeberger, G., xx
Schofer, E., xxxi
Schopenhauer, A., 531 n. 6
Schott, E., xxi
Schottlander, R., xxv
Schrag, C.O., xxxii
Schulz, W., xxvii
Schwan, A., xxxix
Schweppenhauser, H., xxviii
Scott, C.E., xxxviii
Sefler, G.F., xxxvii
Seneca, 248
Sepich, J.A., xxvii
Severino, E., xxiv
Seyppel, J.H., xxvi, xxviii
Sherover, C.M., xxxv
Sichirollo, L., xxxii
Siewerth, G., xxix
Simmel, G., 451, 530 n. 6, 536 n. 5
Sinn, D., xxxi
Sitter, B., xxxv
Smith, F.J., xxxiv
Smith, J.H., xxxiv
Smith, P.C., xxxiii, xxxix
Soleri, G., xxvii
Sontag, F., xxxii
Spranger, E., 535 n. 11
Stack, G.J., xxxiii
Stassen, M., xxxviii
Stefanini, L., xx, xxii, xxv
Stein, E., xxxn, xxxviii
Stoker, H., 531 n. 6
Strolz, W., xxxix
Suarez, F., 40

Tafforeau, J.-P., xxxiv
Taureck, B., xxxvi
Tauxe, H.C., xxxvi
Todisco, O., xxxv
Tolstoj, L.N., 530 n. 12
Tommaso d'Aquino, san, 30, 265, 523 n. 2
Tucidide, 59
Tugendhat, E., xxxi
Tyssen, J., xxiii

Unger, R., 530 n. 6

Vadakethala, F.J., xxxv
Vail, L.M., xxxvi
Valentini, F., xxv
Van Der Meulen, J., xxvi
Vande Wiele, J., xxxii
Vanni Rovighi, S., xx, xxii
Van Peursen, C.A., xxiv
Vasquez, E., xxxii
Vattimo, G., xxxi, xxxvi
Vedaldi, A., xx
Verra, V., xxxviii
Vick, G.R., xxxvi
Vietta, E., xxiv
Villani, A., xxix
Virasoro, R., xxiii, xxviii
Vitiello, V., xxxviii
Vogt, A., xxi
Vollrath, E., xxxiii
Von Rintelen, J., xxiv
Vuillemìn, J., xxvii
Vycinas, V., xxx

Wach, J., xxi
Wackernagel, 534 n. 12
Wahl, J., xxii, xxiv, xxvi, xxvii, xxviii, xxix, xxx, xxxv
Watson, J.R., xxxvi

Whitehead, N., xvi
Williams, J.R., xxxvi
Windelband, W., 477
Wiplinger, F., xxx
Wisser, R., xxxiv
White, D.A., xxxix
Wolff, C., 47
Wyschogrod, M.» xxvii, xxxiv

Yannaras, C., xxxv
Yassa, S., xxi
Yorck, von Wartenburg P., 453, 475-82

Zanardo, A., xxxiii
Zuidema, S.U., xxvii
Zwingli, H., 524 n. 10

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA..... I

NOTA BIOGRAFICA.....XVI

NOTA BIBLIOGRAFICA.....XVIII

LA PRESENTE EDIZIONE.....XL

NOTA PRELIMINARE.....13

INTRODUZIONE

ESPOSIZIONE DEL PROBLEMA
DEL SENSO DELL'ESSERE

CAPITOLO PRIMO

Necessità, struttura e primato del problema dell'essere 17

1 Necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere.....17

2 La struttura formale del problema dell'essere 20

3 Il primato ontologico del problema dell'essere 24

4 Il primato ontico del problema dell'essere 28

CAPITOLO SECONDO

Il duplice compito nell'elaborazione del problema dell'essere, il metodo della ricerca e il suo piano.....32

5 L'analitica ontologica dell'Esserci come estensione dell'orizzonte per l'interpretazione del senso dell'essere in generale..... 32

6 Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia 37

7 Il metodo fenomenologico della ricerca..... 46

a - Il concetto di fenomeno.....47

b - Il concetto di logos.....51

c - Il concetto preliminare di fenomenologia 54

8 Schema dell'opera..... 60

PARTE PRIMA

L’INTERPRETAZIONE DELL’ESSERCI IN RIFERIMENTO ALLA TEMPORALITÀ E L’ESPLICAZIONE DEL TEMPO COME ORIZZONTE TRASCENDENTALE DEL PROBLEMA DELL’ESSERE

SEZIONE PRIMA

L’analisi fondamentale delI’Esserci nel suo momento preparatorio 63

CAPITOLO PRIMO

Esposizione del compito dell’analisi dell’Esserci nel suo momento preparatorio..... 64

9 Il tema dell’analitica delI’Esserci..... 64

10 Delimitazione dell’analitica esistenziale rispetto all’antropologia, alla psicologia e alla biologia 68

11 L’analitica esistenziale e l’interpretazione delI’Esserci primitivo. Difficoltà del raggiungimento di un » concetto naturale del mondo «..... 73

CAPITOLO SECONDO

L’essere-nel-mondo in generale come costituzione fondamentale delI’Esserci..... 76

12 Linee fondamentali dell’essere-nel-mondo a partire dall’in-essere come tale..... 76

13 Esemplificazione dell’in-essere attraverso un modo in esso fondato. La conoscenza del mondo..... 84

CAPITOLO TERZO

La mondità del mondo..... 88

14 L’idea della mondità del mondo in generale 88

a - Analisi della mondità ambientale e della mondità in generale..... 92

15 L’essere dell’ente che si incontra nel mondo-ambiente 92

16 La conformità al mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell’ente intramondano 99

17 Rimando a segno..... 104

18 Appagatività e significatività; la mondità del mondo 112

b - Contrapposizione dell’analisi della mondità all'interpretazione del mondo in Cartesio..... 119

19 La determinazione del » mondo « come res extensa 120

20 I fondamenti della determinazione ontologica del » mondo «..... 122

21 Discussione ermeneutica dell’ontologia cartesiana del » mondo«..... 125

c - L’ambientalità del mondo-ambiente e la spazialità dell’Esserci..... 133

22 La spazialità dell’utilizzabile intramondano 133
23 La spazialità dell’essere-nel-mondo..... 137
24 La spazialità dell’Esserci e lo spazio..... 144

CAPITOLO QUARTO

L'essere-nel-mondo come con-essere ed esser-se-stesso. Il » Si «..... 148
25 Impostazione del problema esistenziale del Chi dell’Esserci..... 149
26 II con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano 152
27 L’esser se-stesso quotidiano e il Si..... 162

CAPITOLO QUINTO

L’in-essere come tale..... 168
28 Il compito di un’analisi tematica dell'in-essere 168
a - La costituzione esistenziale del Ci..... 172
29 L’esser-Ci come situazione emotiva..... 172
30 La paura come modo della situazione emotiva..... 179
31 L’esser-Ci come comprensione..... 182
32 Comprensione e interpretazione..... 188
33 L’asserzione come modo derivato dell’interpretazione..... 195
34 L’Esserci e il discorso. Il linguaggio..... 203
b - L’essere quotidiano del Ci e la deiezione dell’Esserci..... 210
35 La chiacchiera..... 211
36 La curiosità..... 215
37 L’equivoco..... 218
38 Deiezione ed esser-gettato..... 221

CAPITOLO SESTO

La Cura come essere dell’Esserci..... 227
39 Il problema della totalità originaria delle strutture dell’Esserci..... 227
40 La situazione emotiva fondamentale dell’angoscia come apertura caratteristica dell’Esserci..... 231
41 L’essere dell’Esserci in quanto Cura..... 239
42 Riconferma dell’interpretazione esistenziale dell’Esserci in quanto Cura in base all’autointerpretazione preontologica dell’Esserci..... 246
43 Esserci, mondità e realtà..... 249
a - La realtà come problema dell’essere del » mondo esterno » e della sua dimostrabilità..... 251
b - La realtà come problema ontologico..... 259
c - Realtà e Cura..... 261
44 Esserci, apertura e verità..... 263
a - Il concetto tradizionale di verità e i suoi fondamenti ontologici..... 265

b - Il fenomeno originario della verità e la provenienza del concetto tradizionale di verità 270
c - Il modo di essere della verità e la presupposizione della verità.....278

SEZIONE SECONDA

Esserci e temporalità.....283
45 I risultati della fase preparatoria dell'analisi fondamentale dell'Esserci e il compito di un'interpretazione esistenziale originaria di questo ente..... 283

CAPITOLO PRIMO

La possibilità di essere-un-tutto da parte dell'Esserci e l'essere-per-la-morte.....289
46 L'impossibilità apparente della comprensione e della determinazione ontologica del poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci..... 289
47 L'esperibilità della morte degli altri e la possibilità di cogliere un Esserci totale..... 291
48 Mancanza, fine e totalità..... 295
49 Delimitazione dell'analisi esistenziale della morte rispetto ad altre interpretazioni possibili del fenomeno 301
50 Schizzo della struttura ontologico-esistenziale della morte 304
51 L'essere-per-la-morte e la quotidianità dell'Esserci . 308
52 L'essere-per-la-fine quotidiano e il concetto esistenziale integrale della morte.....311
53 Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico 316

CAPITOLO SECONDO

L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere autentico e la decisione..... 325
54 Il problema dell'attestazione di una possibilità esistentiva autentica..... 325
55 I fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza..... 328
56 Il carattere di chiamata della coscienza.....330
57 La coscienza come chiamata della Cura.....332
58 Comprensione del richiamo e colpa.....339
59 L'interpretazione esistenziale della coscienza e l'interpretazione ordinaria della coscienza..... 350
60 La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza.....358

CAPITOLO TERZO

Il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e la temporalità come senso ontologico della Cura 365

61 Schizzo del passaggio metodologico dalla determinazione del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci alla ostensione fenomenica della temporalità 365
62 Il poter-essere-un-tutto esìstentivo autentico da parte dell'Esserci come decisione anticipatrice..... 369
63 II raggiungimento della situazione ermeneutica richiesta dall'interpretazione del senso dell'essere della Cura e il carattere metodologico dell'analitica esistenziale in generale..... 375
64 Cura e Ipseità..... 382
65 La temporalità come senso ontologico della Cura 388
66 La temporalità dell'Esserci e il compito che ne deriva di una ripetizione originaria dell'analitica esistenziale 398

CAPITOLO QUARTO

Temporalità e quotidianità.....401
67 I clontenuto fondamentale della costituzione esistenziale dell'Esserci e lo schizzo della sua interpretazione temporale..... 401
68 La temporalità dell'apertura in generale.....403
a - La temporalità della comprensione.....403
b - La temporalità della situazione emotiva 407
c - La temporalità della deiezione.....415
d - La temporalità del discorso..... 419
69 La temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza nel mondo.....420
a - La temporalità del prendersi cura preveggente ambientalmente 422
b - Il senso temporale della modificazione del prendersi cura preveggente ambientalmente in scoperta teoretica della semplice-presenza intramondana 428
c - Il problema temporale della trascendenza del mondo.....437
70 La temporalità della spazialità propria dell'Esserci 440
71 Il senso temporale della quotidianità dell'Esserci 444

CAPITOLO QUINTO

Temporalità e storicità..... 447
72 Esposizione ontologico-esistenziale del problema della storia..... 447
73 La comprensione ordinaria della storia e lo storicizzarsi dell'Esserci..... 453
74 La costituzione fondamentale della storicità 458
75 La storicità dell'Esserci e la storia universale 464
76 L'origine esistenziale della storiografia a partire dalla storicità dell'Esserci.....469

77 La connessione della presente esposizione del problema della storicità con le indagini di W. Dilthey e le idee del conte Yorck..... 475

CAPITOLO SESTO

Temporalità e in tra temporalità come origine del concetto ordinario del tempo..... 483

78 L'incompletezza della presente analisi temporale dell'Esserci.....483
79 La temporalità dell'Esserci e il prendersi cura del tempo 486
80 Il tempo di cui ci si prende cura e l'intratemporalità 492
81 L'intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo.....502
82 Chiarimento della connessione ontologico-esistenziale fra temporalità, Esserci e tempo-mondano, contro l'interpretazione hegeliana della relazione fra tempo e spirito 511
a - Il concetto del tempo in Hegel.....511
b - L'interpretazione hegeliana della connessione fra tempo e spirito.....515
83 L'analitica esistenziale-temporale dell'Esserci e il problema ontologico-fondamentale del senso dell'essere in generale..... 518

note.....521

glossario.....539

INDICE DEI NOMI.....553

■6*

Finito di stampare
nel mese di marzo 1995
per conto della Longanesi & C.
dalla Grafica Sipiel di Milano
Printed in Italy

:
: