

domanda quale unica via d'accesso adeguata alla corrispondente problematica.

L'esigenza di concepire il se-Stesso «soltanto» come un modo di essere di questo ente può far credere che si perda così il «nocciolo» autentico dell'Esserci. Ma questi timori nascono dal pregiudizio sbagliato che l'ente in questione abbia in fondo il modo di essere di una semplice-presenza, anche quando ci si astiene dall'interpretare grossolanamente l'Esserci come cosa corporea sussistente. Sennonché, 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 orientarsi 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 problema del Chi dev'essere stata in qualche modo già preparata.

La «descrizione» del mondo-ambiente immediato, ad esempio del mondo dell'operare 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 utilizzatori possibili, rispetto ai quali essa 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. Ad esempio, il campo su cui «là fuori» 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 nel suo essere-in-sé a un conoscente che sta per fare una gita; ma anche come «battello sconosciuto» indica 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 sono utilizzabili per gli altri; mondo, questo, che è anche fin da principio il mio. La nostra analisi si è limitata finora a ciò che si incontra nel mondo come mezzo utilizzabile o quale natura semplicemente-presente, cioè all'ente con carattere difforme dall'Esserci. Questa limitazione era necessaria non solo al fine della semplicità espositiva, ma soprattutto perché il modo di essere dell'Esserci che si incontra nel mondo è diverso dall'utilizzabile e dalla semplice-presenza. Il mondo dell'Esserci rilascia dunque un ente che non solo è, in generale, diverso dai mezzi e dalle cose, ma che, conformemente al suo modo di essere (*in quanto Esserci*), è anch'esso «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 stesso che lo rilascia: *anch'esso ci è con*. Se mai si volesse 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* prende così di nuovo le mosse dall'Esserci sempre *proprio*. Ma, in tal caso, non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'«io», per cercare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri? Per ovviare a questo fraintendimento va tenuto presente il senso in cui qui si parla di «altri». «Gli altri», in questo caso, non significa 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 essere-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 preveggen-*zialmente*, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-mondo *con il carattere di «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 si incontrano cogliendoli in base a una distinzione preliminare di sé, come soggetto innanzi tutto semplicemente-presente, dai restanti soggetti, essi pure semplicemente-presenti; non quindi guardando a se stesso quale fondamento

149, 152-154,
157-161,
303 315 316 317

modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità è la conferma di quest'ultimo. D'altra parte, la solitudine effettiva non viene meno per l'«avvicinarsi» di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'Esserci può restare solo. Il con-essere e l'effettività dell'essere-assieme non si fondano quindi nella compresenza 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 il commercio ambientale con l'utilizzabile intramondano, definito in precedenza come prendersi cura, devono 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 carattere 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. L'ente nei cui confronti l'Esserci si comporta come con-essere non ha però il modo di essere 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 dell'abbigliamento nonché la cura del corpo ammalato sono forme dell'*aver cura*. Intendiamo questa espressione come termine per indicare un esistenziale allo stesso modo in cui impiegamo il termine 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 è motivata 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 quelli della deficienza e dell'indifferenza, che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano ancora una volta il carattere della non-sorpresa e della ovvietà proprio del con-Esserci quotidiano e intramondano così come 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. Può sembrare che si tratti di una differenza di poco conto all'interno di un medesimo modo di essere; 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.

Quanto ai modi positivi dell'*aver cura* ci sono due possibilità estreme. L'*aver cura* può in certo modo sollevare l'altro dalla «cura» sostituendosi a lui nel prendersi cura, *intromettendosi* al suo posto. Questo *aver cura* assume, per conto dell'altro, ciò di cui ci si deve prendere cura. L'altro risulta allora espulso dal suo posto, retrocesso, per ricevere a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendeva cura, risultandone del tutto sgravato. In questa forma di *aver cura* l'altro può essere trasformato in dipendente e in dominato, anche se il predominio è tacito e dissimulato per chi lo subisce. Questo *aver cura*, che solleva l'altro dalla «cura», condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.

Opposta a questa è la possibilità di *aver cura* la quale, anziché intromettersi al posto degli altri, li *presuppone* nel loro poter essere esistente, 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 dell'altro e non *qualcosa* di cui egli si prenda cura, aiuta l'altro a divenire trasparente *nella* propria cura e libero *per* essa.

L'*aver cura* si rivela così come una costituzione d'essere dell'Esserci che, nelle sue diverse possibilità, è intrecciata 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

si aiuta l'altro a maturare e a essere capace di prendersi cura di sé. Non importa di vivere la sua vita

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 sono impiegati nello stesso affare non si nutre sovente che di diffidenza. Al contrario, l'impegnarsi in comune per la medesima causa è determinato dall'Esserci che è toccato rispettivamente nel proprio. Solo questo legame autentico rende possibile la determinazione giusta della cosa in questione e rimette l'altro alla propria libertà.

L'essere-assieme quotidiano si mantiene 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 in cui al prendersi cura, in quanto scoperta dell'utilizzabile, appartiene la visione ambientale preveggen- te, 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 *manca- nza di riguardo* e alla *negligenza* che guida l'indifferenza.

Il mondo non rilascia soltanto l'utilizzabile quale ente che si incontra nel mondo, ma anche l'Esserci, gli altri nel loro con-Esserci. L'Esserci rilasciato nell'ambientalità mondana è però, conformemente 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 familiarità precomprensiva 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 per il suo essere più proprio. Di conseguenza, per essenza 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 dall'analisi ora condotta 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 essenziale significato esistenziale. Anche quando il rispettivo 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 sono già aperti nel loro Esserci. Questa apertura degli altri, già preliminarmente costituita 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, in cui l'Esserci si trova già sempre per essenza, fa sì che l'utilizzabile ambientale sia incontrato in modo tale che, unitamente a 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 sciolti, giustapposti ad altre cose: essi si manifestano nella loro particolare maniera di essere nel mondo 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 si procura nel prendersi cura guidato dalla visione ambientale preveggen- te. 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 quando poi la conoscenza reciproca si perde nelle modalità della dissimulazione, della reticenza e della simulazione, l'essere-assieme richiede particolari procedimenti per avvicinarsi agli altri e «penetrare» in essi.

Così come il rivelarsi o il chiudersi si fondano nel rispettivo modo di essere dell'essere-assieme e *sono* nient'altro che questo, anche l'esplicita apertura dell'altro nell'aver cura scaturisce

ne. Questa comprensione è rivelarsi in un modo che come superficiale, guida il fare una vera conoscenza esplicita dell'altro, che può anche portare a rivedere

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» rappresenta fenomenicamente 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 «*empatia*» deve, per così dire, gettare un ponte ontologico tra il proprio soggetto, dato innanzi tutto da solo, 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 anch'esso 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 ciascun 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 doppiante del se-Stesso.

È però facile vedere che questa osservazione, apparentemente fondata, è priva di consistenza. Il presupposto su cui riposa l'argomentazione secondo cui 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 rapporto 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 vuole certo negare che la conoscenza reciproca, basata sul con-essere, dipende sovente dalla misura in cui ognuno ha compreso rispettivamente il proprio Esserci; ma ciò significa soltanto in quale misura 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'«*empatia*» non genera originariamente il con-essere; es-

sa è resa possibile da quest'ultimo ed è motivata dai modi difettivi del con-essere che generalmente predominano.

Che l'«*empatia*» 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 mostrare 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 mostrato 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 in base a una reciprocità e 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 della precedente analisi del con-essere consiste nell'aver stabilito che il «carattere di soggetto» del proprio e dell'altrui Esserci è da determinarsi essenzialmente, ossia a partire da certe maniere di essere. In ciò di cui ci prendiamo cura nel mondo-ambiente incontriamo gli altri così come essi sono, ed essi *sono* ciò che vanno facendo.

Il prendersi cura di ciò che si è raggiunto con, per o contro gli altri è costantemente dominato dalla preoccupazione di distinguersi dagli altri; essa può assumere perfino 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 preoccupato di questa commisurazione agli altri. In termini esistenziali, esso ha il carattere della *contrapposizione commisurante*. Quanto più questo modo di essere passa inosservato all'Esserci quotidiano stesso, tanto più tenacemente e originariamente opera in esso.

Questa contrapposizione commisurante, che appartiene al con-essere, implica che l'Esserci, in quanto Esserci-assieme quotidiano, stia nella *soggezione* agli altri. Non è se stesso, gli altri lo hanno sgravato del suo essere. L'arbitrio degli altri dispone delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Gli altri non sono però *determinati* altri. Al contrario, essi sono interscambiabili. Decisivo è solo il dominio inavvertito degli altri che l'Esserci, in quanto con-essere, assume sin dall'inizio. 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 mostrato in precedenza come nel mondo-ambiente immediato sia già sempre disponibile e procurato 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 autentica 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 de-

terminato ma tutti (anche se non 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 procura la *medietà*. La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta 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 che si fa innanzi. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito 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 conosciamo come «pubblicità». Essa regola innanzi tutto ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci, e ha sempre ragione. E ciò, non sul fondamento di un rapporto eminente e primario all'essere delle «cose», non perché essa disponga di un'esplicita e appropriata trasparenza dell'Esserci, ma per effetto del non approfondimento «delle cose» e dell'insensibilità a ogni discriminazione di livello e di purezza. La pubblicità oscura tutto e spaccia 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. Il Si può per così dire permettersi che «si» faccia sempre appello a 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 sempre accetto a ogni singolo Esserci, mantiene e approfondisce il suo ostinato dominio.

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 già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'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. Essendo in questi modi di essere, l'Esserci non ha ancora trovato, o ha perduto, il se-Stesso del proprio Esserci e quello degli altri. Il Si è nel modo della instabilità e della inautenticità. Questi modi di essere non importano però una diminuzione dell'effettività dell'Esserci, allo stesso modo che il Si, 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.

Certo è che il Si non è affatto una semplice-presenza, proprio come non lo è l'Esserci stesso. Quanto più il Si si atteggia in modo appariscente, tanto più si fa inafferrabile e dissimulato, ma tanto meno diviene un nulla. A una «visione» ontico-ontologica scevra di prevenzioni esso si rivela 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», so-speso al di sopra dei singoli. Una concezione del genere è possibile solo se l'essere del «soggetto» è inteso in modo difforme dall'Esserci e il «soggetto» è ridotto a esemplare semplicemente-presente di fatto di un genere astratto. Da questo punto di vi-

sta, non sussiste altra possibilità di comprensione ontologica che quella di interpretare in termini di 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 di fronte a questo fenomeno non può stupire, se si tiene presente che essa ha il suo fondamento in una ontologia del semplicemente-presente; per di più ancora grezza. 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 diverse possibilità. La forza e l'esplicitezza del suo dominio possono mutare col mutare della situazione storica.

Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-stesso*, che noi distinguiamo dal *se-Stesso autentico*, cioè posseduto in modo proprio. 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 sia familiare a se stesso come Si-stesso, significa al tempo stesso 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 rilascia l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è familiare 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 «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, questa scoperta del «mondo» e questa apertura dell'Esserci si realizzano sempre sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si occlude contro se stesso.

L'essere-per-la-fine non è il risultato di una deliberazione improvvisa e saltuaria, ma fa parte in modo essenziale dell'essergettato dell'Esserci, quale si rivela, in un modo o nell'altro, nella situazione emotiva (tonalità affettiva). L'effettivo «sapere» o «non sapere» che rispettivamente si afferma nell'Esserci circa il suo più proprio essere-per-la-fine non è che l'espressione della possibilità esistente di mantenersi in questo essere in diversi modi. La constatazione che 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 fintanto che esiste, 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 già sempre immedesimato con il «mondo» di cui si prende cura. In questo deiettivo esser-preso... 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 del concetto esistenziale della morte. *Il morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella Cura.*^a

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 dovesse fornire la possibilità esistenziale di un essere un tutto esistente da parte dell'Esserci, ciò sarebbe 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 tuttavia 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, nella sua quotidianità.

^a Ma la Cura è essenzialmente (*west*) in base alla verità dell'Essere (*Seyn*).

§ 51 L'essere-per-la-morte e la quotidianità dell'Esserci

La delucidazione dell'essere-per-la-morte medio e quotidiano trae 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 eminente. Ma il se-Stesso della quotidianità è il Si,⁹ quale si costituisce negli stati interpretativi pubblici. Esso si esprime nella chiacchiera. È quindi la chiacchiera che rivela in quale modo l'essere quotidiano interpreta il suo essere-per-la-morte. Il fondamento dell'interpretazione è sempre costituito da una comprensione, che è costantemente permeata da una situazione emotiva, cioè da una tonalità affettiva. Nasce così il problema: in quale modo la comprensione emotiva propria della chiacchiera del Si mantiene aperto l'essere-per-la-morte? In quale modo il Si, comprendendo, si rapporta alla possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata e insuperabile? Quale situazione emotiva dischiude 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 rimane entro l'ambito di ciò che si incontra ogni giorno e che è caratterizzato dalla non-sorpresa.¹⁰ Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a tale proposito, in modo esplicito o per lo più discreto e «sfuggente», 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 intesa come qualcosa di indeterminato, che, certo, 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 per così dire il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: «si muore», perché in tal modo ognuno degli altri e noi stessi

⁹ Cfr. § 27, p. 157 sgg.

¹⁰ Cfr. § 16, p. 95 sgg.

compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell'esistenza in generale*. La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'Esserci e niente che esso stesso 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 «raffigurarsi» il reale possibile e quindi obliare la possibilità. L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile* questa 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 ha¹⁷ 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 resa visibile attraverso l'elaborazione della struttura concreta dell'anticipazione della morte. Come si effettua la delimitazione fenomenica di questa struttura? Evidentemente 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 primariamente il significato di contemplazione di un senso; esso è invece il comprendersi 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 suo poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci. In essa si fa chiaro all'Esserci che esso, nella sua possibilità eminente, è sottratto al Si;

¹⁷ A partire dalla settima edizione in luogo di «ha» (*hat*) si ha «è» (*ist*). (N.d.T.)

¹⁸ Cfr. § 31, p. 176 sgg.

cioè che, anticipandosi, si può già sempre sottrarre a esso. Solo 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» solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo *reclama in quanto singolo*. 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 apre all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-preso ciò di cui ci si prende cura e ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del poter-essere più proprio. 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 costringe l'ente anticipante nella 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 esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso. L'anticipazione non elude però 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 sclerotizzazione su posizioni esistenziali di volta in volta 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» (Nietz-

sche). 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 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 come con-essere del poter-essere degli altri. Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile dischiude nel contempo le possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistenziale 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-certo* si determina in base alla verità (apertura) a essa 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 verità, 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 della verità concernente la semplice-presenza, la quale si presenta nel suo esser-scoperta nel modo più puro quanto più si lascia che l'ente si presenti da se stesso semplicemente osservandolo. Bisogna che l'Esserci si sia perso in rapporti fattuali (il che può essere un compito e una possibilità propri 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 abbia un grado inferiore di certezza rispetto all'evidenza apodittica, ma semplicemente che l'esser-certo non rientra, in generale, nell'ordine graduale dell'evidenza delle semplici-presenze.

Il tener-per-vero riguardante la morte, morte che è sempre e soltanto propria, attesta un tipo di certezza diversa e più originaria di ogni certezza concernente l'ente che si incontra nel mondo od oggetti formali; si tratta infatti della certezza circa l'essere-nel-mondo. In quanto tale essa non richiede un com-

portamento particolare dell'Esserci, ma l'Esserci nell'autenticità totale della propria esistenza.¹⁹ Nell'anticipazione, l'Esserci può accertarsi del suo essere più proprio nella 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 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, posso essere autenticamente solo anticipando.

La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, *indeterminata*. In qual modo l'anticipazione dischiude questo carattere della possibilità eminente dell'Esserci? In qual modo la comprensione anticipatrice si proietta in un poter-essere certo, costantemente possibile e tale che il «quando» in cui l'assoluta 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 indeterminatezza della certezza. Com'è esistenzialmente possibile l'apertura genuina di questa costante 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 tenere aperta la costante e assoluta minaccia incombente sul se-Stesso ed emergente 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 dischiude in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola assolutamente 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.

¹⁹ Cfr. § 62, p. 363 sgg.

²⁰ Cfr. § 29, p. 167 sgg.

²¹ Cfr. § 40, p. 225 sgg.

proprio e dal discorso come silenzio. Questa apertura eminente, autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione*.

La decisione è una modalità eminente di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura è stata già interpretata esistenzialmente come la *verità originaria*.¹¹ Quest'ultima non è primariamente 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 indicato 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 rispettiva 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. L'esser-scoperto dell'utilizzabile e della semplice-presenza si fonda nell'apertura del mondo,¹³ perché il rilascio della rispettiva totalità di appagatività dell'utilizzabile richiede una precomprensione della significatività. Comprendendo la significatività, l'Esserci prendente-cura si rimanda, attraverso la visione ambientale preveggenze, all'utilizzabile che incontra. La comprensione della significatività, in quanto apertura del rispettivo mondo, si fonda, di nuovo, nella comprensione dell'in-vista-di al quale risale ogni scoprimento della totalità di appagatività. L'in-vista-di trovar ricovero, di sostentarsi e di scampare sono altrettante immediate e costanti possibilità dell'Esserci, nelle quali questo ente, a cui ne va del suo essere, si è già sempre progettato. Gettato nel suo «Ci», l'Esserci è già sempre assegnato di fatto a un determinato (cioè al suo) «mondo». Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si in conseguenza della *perdizione* che si prende

¹¹ Cfr. § 44, p. 258 sgg.

¹² Cfr. § 44, pp. 267-268.

¹³ Cfr. § 18, p. 107 sgg.

cura. La perdizione può essere investita dal richiamo dell'Esserci rispettivamente proprio e il richiamo può esser compreso nel modo della decisione. Ma questa apertura *autentica* modifica allora cooriginariamente l'esser-scoperto del «mondo» in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il «mondo» utilizzabile non muta quanto al suo «contenuto» e la cerchia degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono ora determinati in base al più proprio poter-esser-se-Stesso dell'Esserci.

La decisione, in quanto *autentico esser-se-Stesso*, 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 nel rispettivo esser-preso 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 suo mondo. La decisione per se stesso 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 nell'aver cura preveniente-liberante. L'Esserci che ha deciso può divenire la «coscienza» degli altri. Soltanto 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 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 decide 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 ricettiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive*. Alla decisione appartiene necessariamente l'*indeterminatezza* che caratterizza ogni poter-essere dell'Esserci effettivamente-gettato. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. Ma l'*indeterminatezza esistenziale* della decisione che