

sione 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 diventano in effetti comprensibili nelle loro modificazioni e derivazioni in riferimento al tempo, ne viene allora che è l'essere stesso, e non semplicemente l'ente in quanto essente «nel tempo», che è stato reso visibile nel suo carattere «temporale». In tal caso, però, «temporale» non può più significare soltanto «essente nel tempo». Anche il «non temporale» e l'«ultra-temporale» sono «temporali» rispetto al proprio essere. E ciò, di nuovo, non soltanto nella forma di una privazione rispetto ad alcunché di «temporale» perché essente «nel tempo», ma in un senso *positivo*, certamente ancora da chiarire. Poiché l'espressione «temporale» [*zeitlich*], nel linguaggio prefilosofico e filosofico, è usata nel significato suddetto, e poiché, nelle ricerche che seguono, l'espressione è assunta in un diverso significato, chiameremo la determinatezza originaria del senso dell'essere, dei suoi caratteri e modi in base al tempo, *determinatezza temporale* [*temporal*] del tempo. Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della *temporalità* [*Temporalität*] dell'essere. Soltanto nell'esposizione della problematica della temporalità [*Temporalität*] verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere.

Poiché l'essere non è coglibile 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 cirolerà come un risultato slegato, come una semplice informazione su un «punto di vista» che magari si discosta dal modo con cui la cosa è stata trattata finora. Se la risposta sia «nuova» o no, è questione di nessuna importanza, superficiale com'è. La sua positività sta nel fatto che essa è sufficientemente *antica* per insegnarci a capire le possibilità che gli «antichi» hanno preparato per noi. Il senso più proprio della risposta sta nell'indicazione che essa ci dà secon-

do 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 se in base a essa si capirà che il modo di essere specifico dell'ontologia del passato, la storia dei suoi problemi, dei suoi successi e dei suoi scacchi sono 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 (l'accadere della storia del mondo). La storicità sta a significare la costituzione d'essere dell'«accadere» dell'Esserci come tale, sul fondamento del quale soltanto diviene possibile qualcosa come la «storia del mondo» e l'appartenenza storica alla storia del mondo. 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, agisce ancora su di esso. L'Esserci «è» il proprio passato nella maniera del *proprio* essere, essere che, detto alla buona, «accade» venendo ogni volta dal proprio avvenire. È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo di essere, e quindi anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzi tutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola. Il passato dell'Esserci, che sta

sempre a significare il 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, nei fondamento del suo essere, è determinato dalla storicità. Se la storicità gli rimane nascosta, e fin che gli rimane tale, anche la possibilità della ricerca storiografica e dello scoprimento della storia gli rimane preclusa. L'assenza della storiografia non è una prova *contro* la storicità dell'Esserci; al contrario, costituendo un modo difettivo di questa costituzione d'essere, ne è una prova. Un periodo storico può essere non storiografico soltanto perché è «storico».

Ma se, d'altra parte, l'Esserci ha afferrato la possibilità che si trova in esso non solo di rendersi trasparente la propria esistenza, ma di indagare il senso dell'esistenzialità stessa, cioè di indagare preliminarmente il senso dell'essere in generale, e se in questa ricerca ha aperto gli occhi sulla storicità essenziale dell'Esserci, non potrà non risultare chiaro che: il problema dell'essere, quale fu indicato nella sua necessità ontico-ontologica, ha anch'esso il carattere della storicità. L'elaborazione del problema dell'essere, in virtù del senso d'essere più proprio del 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 attuazione che lo caratterizza, cioè per il fatto di essere l'esplicazione preliminare dell'Esserci nella sua temporalità e nella sua storicità, è da se stesso condotto a comprendersi storiograficamente.

Ma l'interpretazione preparatoria delle strutture fondamentali dell'Esserci, rispetto al suo modo di essere più prossimo e

Bisogna cogliere i motivi che hanno reso possibile
determinare l'essenzialità per poter preferire le dottrine
che quelle concezioni si per trovare la esse nuovi spunti

La storiografia è necessaria affinché l'ente non
si faccia determinare dal suo passato, ma si rapporti alle
scienze esso infatti

medio, in cui 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 [*reluzent*] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. Il che vale, non da ultimo, per quella comprensione e per il relativo svolgimento, che è più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.

La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo 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 parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa crea la convinzione dell'inutilità anche solo di comprendere la necessità di un tale risalire alle fonti. La tradizione sradica così ampiamente la storicità dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la multiformità di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare possibili nelle 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 risalire 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 l'ontologia così sorta cade schiava di una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel). Nel Medioevo l'ontologia greca, così sradicata, diviene un corpo fisso di dottrine. Comunque, la sua sistematica è tutt'altro che la riunione di frammenti tramandati in un unico edificio. Nei limiti dell'accettazio-

diversi dai propri strumenti logici

ne 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 Suárez alla «metafisica» e alla filosofia trascendentale moderna, determinando anche i fondamenti e i fini della «logica» di Hegel. Nel corso di questa storia, particolari domini 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 le corrispondenti formalizzazioni e limitazioni 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, bisogna che una tradizione sclerotizzata 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 *seguendo il filo conduttore 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* di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi *limiti*), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca. L'atto 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 stazioni decisive e fondamentali di questa storia.

In conformità alla tendenza positiva della distruzione, bisogna innanzi tutto chiedersi se ed entro quali limiti, nel corso della storia dell'ontologia in generale, l'interpretazione dell'essere è stata tematicamente connessa al fenomeno del tempo, e se la problematica della temporalità [*Temporalität*], qui indispensabile, è stata e poteva essere elaborata in modo fondamentale. Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità, o che si lasciò indurre a ciò dalla spinta dei fenomeni stessi, fu Kant. Solo se si è prima fissata la problematica della temporalità [*Temporalität*], si può riuscire poi a gettare luce sulla oscura dottrina dello *schematismo*. Ma per questa via si potrà anche far vedere *perché* questo territorio dovette restare precluso a Kant nelle sue dimensioni genuine e nella sua funzione ontologica centrale. Kant stesso si rese conto di inoltrarsi in un territorio sconosciuto: «Questo schematismo del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana e il cui vero uso potremo ben difficilmente strappare alla natura, per porlo scoperto dinanzi ai nostri occhi». ¹ Ciò dinanzi a cui qui Kant, in certo modo, indietreggiò, deve esser posto in chiaro tematicamente e fondamentalmente, se almeno l'espressione «essere» deve avere un senso dimostrabile. In ultima analisi, sono proprio i fenomeni che nelle seguenti ricerche vengono esibiti sotto il titolo di «temporalità» quei *più segreti* giudizi della «ragione comune» la cui analitica è definita da Kant «il compito dei filosofi».

Nel corso della distruzione, che segue il filo conduttore della problematica della temporalità [*Temporalität*], la presente trattazione tenta di fornire un'interpretazione dello schematismo e,

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*², p. 180 sgg.

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

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

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

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

Che Cartesio «dipenda» dalla scolastica medioevale e ne usi la terminologia, è cosa nota a ogni conoscitore del Medioevo. Ma questa «scoperta» non dice filosoficamente nulla finché non ci si rende conto dell'influenza fondamentale esercitata sull'età successiva dall'ontologia medioevale quanto alla determinazione, o alla non determinazione, della *res cogitans*. Questa influenza non può essere valutata fintanto che non sono stati posti in chiaro, alla luce del problema dell'essere, il senso e i limiti dell'ontologia antica. In altri termini, la distruzione si trova innanzi al compito dell'interpretazione delle basi dell'ontologia antica alla luce della problematica della temporalità [*Temporalität*]. Ma allora si fa chiaro che l'interpretazione antica dell'essere dell'ente trae il suo orientamento dal «mondo» e dalla «natura» nel senso più ampio e che, di fatto, essa ricava dal «tempo» la sua comprensione dell'essere. Ne è prova indiretta, benché certo *soltanto* indiretta, la determinazione del senso dell'essere come $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ o $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, 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 determinato, sia nella «definizione» ordinaria sia in quella filosofica, come $\zeta\omega\omicron\nu$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ $\epsilon\chi\omicron\nu$, come quel vivente il cui essere è costituito in linea essenziale dalla possibilità di discorrere. Il $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (cfr. § 7, B) costituisce il filo conduttore per raggiungere le strutture d'essere dell'ente che si incontra nell'interpellare e nel discutere. È a causa di ciò che l'ontologia antica, quale è elaborata da Platone, diviene «dialettica». Con la progressiva elaborazione del filo conduttore ontologico stesso, cioè con l'«erme-

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

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

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

² Phys., Δ 10, 217 b 29 - 14, 224 a 17.

è rimasto quello greco, nonostante tutte le differenze che la nuova ricerca porta con sé.

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

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 spinge costantemente se stessa dinanzi alla possibilità di dischiudere un orizzonte ancora più universale e originario, da cui potrebbe venire la risposta al problema: che significa «essere»? Di questa possibilità si può discutere seriamente e con risultati positivi solo se si sia prima proceduto a ridestare il problema dell'essere e a raggiungere un campo controllabile di discussione.

§ 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 suo 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 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. Non si tratta affatto di assolvere i compiti di una disciplina preconstituita; al contrario, si tratta semmai 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

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*², p. 121.

preensione (la visione ambientale preveggen- te del prendersi cura è il comprendere come comprensione assennata), si sottrae all'intuizione pura il suo primato, che noeticamente corrisponde al tradizionale primato ontologico della semplice-presenza. «Intuizione» e «pensiero»^a sono due lontani derivati della comprensione. Anche la «visione delle essenze» fenomenologica si fonda nella comprensione esistenziale. A proposito di quest'ultimo modo di vedere 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) è insita l'apertura dell'essere in generale.^b Il progettarsi in possibilità presuppone già la comprensione dell'essere. Nel progetto, l'essere è compreso^c ma non è elaborato in concetti ontologici. L'ente che ha il modo di essere essenziale della progettazione dell'essere-nel-mondo per sé con sé la comprensione dell'essere come costitutiva del suo essere. Ciò che precedentemente⁸ abbiamo postulato 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. Nei limiti del presente lavoro non si potrà chiarire in modo soddisfacente il senso esistenziale di questa comprensione dell'essere se non dopo che si sia raggiunta l'interpretazione temporale [temporal] 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 rende l'essere dell'Es-

⁸ Cfr. § 4, p. 24 sgg.

^a Questo inteso come «intelletto» (Verstand), διάνοια. Ma Verstehehen (comprensione) non va inteso in base a Verstand (intelletto).

^b Come vi è «insita»? E che cosa significa qui Essere (Seyn)?

^c Non vuol dire però che l'essere «sia» in grazia del progetto.

serci enigmatico? Infatti. Ma è proprio questa enigmaticità totale dell'Esserci ciò che dobbiamo far emergere, non foss'altro che per fallire genuinamente nella sua «soluzione» e poter così riproporre, di nuovo, il problema dell'essere dell'essere-nel-mondo gettato e progettante.

Se vogliamo innanzi tutto cogliere fenomenicamente il modo di essere quotidiano della comprensione quale si costituisce nella situazione emotiva e il modo di essere dell'intera apertura del Ci, si rende necessaria un'elaborazione concreta⁹ di questi esistenziali.

*il verbo
de comprensione si attua concretamente come
interpretazione, de quale articolo ciò che è compreso
è esplicitamente
il significato*

§ 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 anch'esso 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 è la presa di conoscenza del compreso, ma la elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. Conformemente all'indirizzo di queste analisi preparatorie dell'Esserci quotidiano, studieremo il fenomeno dell'interpretazione in base alla comprensione del mondo, vale a dire della comprensione inautentica, considerata però nella sua modalità genuina.

Muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo, l'esser-preso l'utilizzabile prendendosene cura comprende quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggen- te scopra, significa che essa interpreta il «mondo» già compreso. L'utilizzabile

⁹ A partire dalla settima edizione si legge «concreta» [konkret] in luogo di «più concreta» [konkreteren]. (N.d.T.)

accede *esplicitamente* alla visione comprendente. Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale è esplicitato nel suo «per» e diventa oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione. Ciò che nella visione ambientale preveggen- te 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 preveggen- te chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggen- te 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 già sempre accessibile alla comprensione in modo tale che in esso possa esser esplicitamente evidenziato il suo «in quanto». L'«in quanto» forma la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione. Il commercio con l'utilizzabile del mondo-ambiente, che interpreta secondo la visione ambientale preveggen- te e che «vede» l'utilizzabile *in quanto* tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una *asserzione* che lo determini ciò che esso interpreta secondo la visione ambientale preveggen- te. Ogni semplice visione antepredicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante. Ma proprio la mancanza dell'«in quanto» non sta a testimoniare che ci troviamo innanzi alla pura e semplice percezione di qualcosa? No, perché il vedere di questa visione è già sempre comprendente-interpretante. Esso cela in 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 semplicemente si incontra. L'articolazione del compreso, quale ha luogo nell'approccio che interpreta l'ente seguendo il filo conduttore dell'«in quanto qualcosa», *precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso. Nell'asserzione tematica l'«in quanto» non fa la sua prima comparsa, ma trova soltanto 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 nel-

l'aver-a-che-fare-con... porta con sé in modo così originario la struttura dell'interpretazione, che un cogliere per così dire *privo di «in quanto»* richiede una certa conversione. L'aver-ormai-solo-davanti-a-sé qualcosa sussiste in quel puro sguardo fisso che è caratteristico del *non-comprendere-più*. Il cogliere privo di «in quanto» è una privazione del vedere *semplicemente* comprensivo; 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 della comprensione.

Ma affermare che ogni percezione di un mezzo utilizzabile è comprendente-interpretante e che, nella visione ambientale preveggen- te, essa lascia che si incontri qualcosa in quanto qualcosa, non vuol dire allora che innanzi tutto si esperisce qualcosa come semplicemente-presente e poi lo si coglie *in quanto* porta, *in quanto* casa? Ciò equivarrebbe a una incomprensione della funzione specifica di apertura propria dell'interpretazione. Questa non riveste per così dire la nudità della semplice-presenza con un «significato», e non la tappezza con un valore; con l'utilizzabile intramondano che si incontra 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 mediante un'interpretazione tematica. Anche quando sia stata oggetto di un'interpretazione di questo genere, essa ricade sempre nella comprensione implicita. In siffatta modalità essa costituisce il fondamento essenziale dell'interpretazione quotidiana ambientalmente preveggen- te. 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 ancora velato, 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 «scorcia» il pre-disponibile in una determinata interpretabilità. Il compreso, mantenuto nella predisponibilità e preso di mira «nella pre-visione», è elaborato concettualmente mediante l'interpretazione. L'interpretazione può attingere la concet-

L'interpretazione presuppone dunque una comprensione generale del contesto in cui è colto il compreso. La comprensione della totalità, l'assunzione di una certa prospettiva a partire da cui interpretare, un'concettualità in cui realizzare

(c'è la comprensione che è propria del prendere cura de mezzo)

La struttura dell'«in quanto» che ha luogo nell'interpretazione è vitale a partire da una particolare prospettiva: per es. il martello in quanto attrezzo che serve per martellare (e non in quanto sfera ambile)

tualità appropriata all'ente da interpretare da questo ente stesso, o può costringerla in concetti a cui questo contraddice in virtù del modo di essere suo 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 mediante la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella particolare forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa volentieri 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 predisponibilità, 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 abbiamo connotato come un esistenziale fondamentale dell'Esserci? In che rapporto sta con la struttura dell'«in quanto» propria dell'interpretato come tale? Chiaramente 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 queste domande, 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 all'originarietà di una spiegazione ontologica.

Nel progetto della comprensione l'ente è aperto nella sua possibilità. Il carattere di possibilità corrisponde, di volta in volta, al modo di essere dell'ente compreso. L'ente intramondano è

progettato nel mondo, cioè in quella totalità di significatività ai cui rapporti di rimando il prendersi cura, in quanto essere-nel-mondo, si è già anticipatamente legato. Quando con l'essere dell'Esserci l'ente intramondano è scoperto, cioè compreso, diciamo che ha un *sensu*. A rigor di termini, però, 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. Chiamiamo senso ciò che è 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 comprensione 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 «regno intermedio». Solo l'Esserci «ha» senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo è «riempibile» attraverso l'ente in essa scoperto. *Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso [sinnvoll] o sfornito di senso [sinnlos].* Ciò significa che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione.

Se si tiene ferma questa interpretazione fondamentalmente ontologico-esistenziale 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; esprime 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, 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 domandare dell'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; giacché il «fondamento» è accessibile solo come senso, quand'anche esso fosse l'abisso del senza senso.

Anche la comprensione, in quanto apertura del Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è insieme compresa l'esistenza, e viceversa. Ogni interpretazione si muove inoltre nella pre-struttura 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 interpretazione 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 dalla comune conoscenza degli uomini e del mondo? 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 nel comprendere è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia deve accontentarsi 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 dalla posizione dell'osservatore, come si presume lo sia la conoscenza 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 si tratta di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che a sua volta è soltanto una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua essenziale incomprendibilità. La soddisfazione delle condizioni fondamentali del-

la possibilità dell'interpretare richiede piuttosto che non si discosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua attuazione. L'importante non sta nell'uscir fuori dal 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* esistenziale propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vizioso e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, 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, è il poter-essere dell'Esserci stesso, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono fondamentalmente l'idea di rigore delle scienze esatte. La matematica non è più rigorosa della storiografia, ma semplicemente più ristretta quanto all'ambito dei fondamenti esistenziali per essa rilevanti.

Il «circolo» del comprendere appartiene alla struttura del senso, e tale fenomeno è radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso,^a ha una struttura circolare di carattere ontologico. Ma considerando che il «circolo» è un'immagine che ontologicamente appartiene al modo d'essere della semplice-presenza (sussistenza), bisognerà guardarsi in generale dal caratterizzare ontologicamente con questo fenomeno un ente come l'Esserci.

§ 33 *L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione*

Ogni interpretazione si fonda nella comprensione. Il senso è ciò che nell'interpretazione viene articolato come tale e che già

^a Questo «suo essere stesso», però, è in sé determinato dalla comprensione dell'essere, cioè dallo stare-dentro nella radura della presenza, ma né la radura come tale né la presenza come tale sono tema di un rappresentare.

gativa, vera o falsa, è cooriginariamente σύνθεσις 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 fenomeno che, all'interno della struttura del λόγος, è tale da permettere e richiedere che ogni asserzione sia caratterizzata come σύνθεσις 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, al tempo stesso separa ciò che congiunge. Ma se il fenomeno dell'«in quanto» resta coperto e, soprattutto, se resta tale nella sua derivazione esistenziale dall'«in quanto» ermeneutico, l'impostazione fenomenologica data da Aristotele all'analisi del λόγος decade a un'estrinseca «teoria del giudizio», secondo cui il giudicare è unione e separazione di rappresentazioni e concetti.

Unire e separare si lasciano allora formalizzare ulteriormente in una «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 rispettivo livello raggiunto dalla problematica ontologica fondamentale.

Quanto profondamente questa problematica influisca sull'interpretazione del λόγος e, inversamente, con un singolare 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 ovvia, e in secondo luogo che essa conserva la sua funzione interpretativa determinante. Ma se i caratteri 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 in fondo nulla a che fare con quelli di legame e di collegamento. L'«è» e la sua interpretazione, sia che l'«è» venga espresso esplicitamente,

sia che si faccia ricorso per indicarlo alla desinenza verbale, cadono nel contesto dei problemi 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. I parte, III sezione) incontrerà nuovamente questo peculiare 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. A sua volta questo senso dell'essere non è distinto da 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 tra i due.^a

§ 34 L'Esserci e il discorso. Il linguaggio

Gli esistenziali fondamentali che costituiscono l'essere del Ci, l'apertura dell'essere-nel-mondo, sono la situazione emotiva e la comprensione. La comprensione cela in 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 una certa interpretabilità. L'asserzione è risultata essere evidentemente 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 messo a tema *soltanto ora*, sta a indicare che questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci. *Il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso*. Nella nostra analisi della situazione

^a Husserl

emotiva, 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, in quanto tale, la totalità dei significati. Questa può essere scomposta in significati. I significati, in quanto costituiscono l'articolato dell'articolabile, sono sempre forniti di senso. Se il discorso, articolazione della comprensibilità del Ci, è un esistenziale originario dell'apertura, e se questa 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 in cui il discorso ha 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 in senso 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».^a

Il discorso, in quanto costituzione esistenziale dell'apertura dell'Esserci, è costitutivo dell'esistenza dell'Esserci. Fanno parte del linguaggio discorrente come sue possibilità il *sentire* e il *tacere*. Solo in questi fenomeni si fa completamente chiara la funzione costitutiva del discorso rispetto all'esistenzialità dell'esistenza. Ma innanzi tutto è opportuno esaminare la struttura del discorso come tale.

Il discorso è l'articolazione «significante» della comprensibilità

^a Per il linguaggio la gettatezza è essenziale.

dell'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, dell'abbozzamento, dell'intercessione; anche quando «rende testimonianza» e «tiene discorsi». Il discorso è sempre un discorso su... Il *sopra-che-cosa* del discorso non ha necessariamente, e per lo più non ha affatto, 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 con-constituisce l'apertura dell'essere-nel-mondo, e la sua struttura è preformata da questa costituzione fondamentale dell'Esserci. Ciò sopra 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 augurare, in ogni domandare, in ogni esprimersi costituisce il *detto* come tale. In esso il discorso si fa comunicante.

Come fu indicato già nel corso dell'analisi dell'asserzione,¹¹ il fenomeno della *comunicazione* deve essere inteso in un senso ontologico largo. Una «comunicazione» che asserisce qualcosa, ad esempio un «avviso», è un caso particolare della comunicazione intesa in senso esistenziale fondamentale. In quest'ultima 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 mai un trasferimento di esperienze vissute, per esempio di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente manifesto 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..., che comunica 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-mon-

¹¹ A partire dalla settima edizione è soppresso «dell'asserzione». (N.d.T.)

do, comprendendo, è già «fuori». Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori,^a cioè il rispettivo modo della situazione emotiva (della tonalità emotiva) che, come abbiamo mostrato, investe in pieno l'apertura dell'in-essere. L'indice linguistico della manifestazione 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 la manifestazione. Questi momenti non sono proprietà empiriche del linguaggio che si possano raccogliere alla rinfusa, ma caratteri esistenziali radicati nella costituzione dell'essere dell'Esserci e tali da rendere ontologicamente possibile qualcosa come il discorso. Può succedere che nella effettiva formulazione linguistica di un determinato 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 sempre consistere nella totalità di queste strutture.

I tentativi di cogliere l'«essenza del linguaggio» si sono sempre orientati verso l'uno o l'altro di questi momenti, concependo il linguaggio in base all'idea o di «espressione» o di «forma simbolica» o di comunicazione in quanto asserzione o di «partecipazione» delle esperienze vissute o di «forma» della vita. Una definizione esauriente del linguaggio non potrebbe d'altronde essere raggiunta nemmeno riunendo sincretisticamente tutte queste determinazioni parziali. Decisiva rimane l'elaborazione preliminare della totalità ontologico-esistenziale della struttura del discorso sul fondamento dell'analitica esistenziale.

La connessione del discorso con la comprensione e la comprensibilità si fa chiara in base a una possibilità esistenziale del discorso, il sentire. Non è a caso che, se non abbiamo sentito

^a il Ci; l'esposizione come posto aperto.

«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 è l'apririmento esistenziale dell'Esserci in quanto con-essere all'altro. Il sentire costituisce addirittura 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 è, rispetto al con-Esserci e a se stesso, nella soggezione dello «star a sentire» [*hörig*], e in tale soggezione appartiene loro [*zugehörig*]. Lo starsi a sentire reciproco, in cui si forma 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.

Sul fondamento di questo poter-sentire esistenzialmente primario 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 di 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 atteggiamento assai artificioso e complicato per «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 un brulichio di «sensazioni» cui va prima data forma per poi impiegarle come un trampolino e raggiungere, alla fine, il «mondo». In quanto essenzialmente comprendente, l'Esserci è già, innanzi tutto, *presso* ciò che comprende.

Anche quando stiamo esplicitamente 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 non chiaro o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzi tutto parole *incomprensibili* e non una molteplicità di dati sonori.

Nell'ascolto «naturale» del contenuto di un discorso possiamo certamente concentrare nel contempo l'attenzione sul modo in cui il discorso è pronunciato, sulla «dizione»; ma anche questo è possibile solo in virtù di una con-comprensione preliminare di ciò che il discorso dice; solo così 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 ha luogo innanzi tutto direttamente in base alla comprensione dell'argomento quale è già «partecipato» nel con-essere.

Solo se è data la possibilità esistenziale di discorrere e di sentire, uno può ascoltare. Chi «non riesce a sentire» e «deve intuire» è forse ben in grado, proprio per questo, di ascoltare. Il mere sentire qui e là è un modo privativo del sentire che comprende. Discorrere e sentire si fondano nella comprensione. Questa non scaturisce né dai molti discorsi né dall'affannarsi a sentire qui e là. Solo chi ha già capito può ascoltare.

Su questo stesso fondamento esistenziale riposa anche un'altra essenziale possibilità 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 garantisce affatto l'ampiezza della comprensione delle cose. Al contrario, un fiume di parole oscura l'argomento da comprendere, dando a esso la chiarezza apparente che non comprende e banalizza. Tacere non significa però esser muto. Al contrario, il muto tende a «parlare». Un muto non solo non dimostra come tale di saper tacere, ma gli manca perfino ogni possibilità di dimostrarlo. Anche chi è taciturno per natura non dimostra, più del muto, di tacere e di saper tacere. Chi non dice mai nulla non ha nemmeno la possibilità di tacere al momento opportuno. Solo nel discorso genuino è possibile il tacere autentico. Per poter tacere l'Esserci deve aver qualcosa da dire,^a deve cioè disporre di 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 hanno origine il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente.

Tacere è un modo per comunicare una certa comprensione, o per dimostrare di aver capito. Tacere è anche un modo per sfuggire al conformismo, per non dire quello che dicono tutti, per inaugurare un linguaggio diverso.

^a e che cos'è il da-dire? (l'Essere [Seyn]).

Poiché il discorso è costitutivo dell'essere del Ci, cioè della situazione emotiva e della comprensione, e poiché Esserci significa essere-nel-mondo, l'Esserci, 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 l'essenza dell'uomo, tanto nell'interpretazione prefilosofica quanto nella filosofica, come ζῷον λόγον ἔχον?^a La successiva interpretazione di questa definizione dell'uomo come *animal rationale* non è certamente «falsa»; essa però nasconde 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 tuttavia il λόγος si presentò alla riflessione filosofica prevalentemente come asserzione, la teorizzazione delle strutture fondamentali, delle forme e degli elementi del discorso ebbe luogo seguendo il filo conduttore di *tale logos*. La grammatica cercò il suo fondamento nella «logica» di questo logos. Ma a sua volta quest'ultima 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. Se invece si assume il fenomeno nella sua originarietà fondamentale e nella sua portata esistenziale, diviene necessario reimpostare la linguistica su fondamenti ontologicamente più originari. Il compito di una *liberazione* della grammatica dalla logica richiede, in via *preliminare*, una comprensione *positiva* della struttura che fonda a priori il discorso in generale in quanto esistenziale; non può quindi esser compiuta a posteriori mediante un miglioramento e un completamento del patrimonio tradizionale. Tenendo conto di ciò, bisogna invece interrogarsi circa le forme fondamentali di una possibile articolazione del

^a L'uomo come «colui che raccoglie», raccolta in vista dell'Essere (Seyn) – permanendo essenzialmente nell'apertura dell'ente (ma quest'ultimo sullo sfondo).

quello impercettibile del "ci" - l'essenziale di Comprensione, linguaggio, entità e discorso possono realtà parzialmente inaut. Innanzi tutto, ex lo + l'lo fenomeno

comprensibile in significati, senza limitarsi all'esame dell'ente intramondano risultante alla considerazione teoretica ed espresso in proposizioni. La teoria del significato non è il frutto spontaneo della comparazione complessiva di linguaggi i più numerosi e remoti possibili. Altrettanto insufficiente è ad esempio l'assunzione dell'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.¹²

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. Quale dev'essere l'essere del linguaggio perché si possa parlare di un linguaggio «morto»? Che cosa significa, ontologicamente, che un linguaggio si sviluppa e decade? C'è una linguistica: e tuttavia l'essere dell'ente che essa ha per tema continua a restare oscuro; perfino l'orizzonte di questa scienza è buio. È forse a caso che i significati sono innanzi tutto e per lo più «mondani», prefigurati dalla significatività del mondo e addirittura spesso 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 doveva esclusivamente mostrare il «luogo» ontologico di questo fenomeno nella costituzione dell'essere dell'Esserci, onde potere, prima di tutto, preparare l'analisi successiva, la quale, facendosi guidare da un modo di essere fondamentale del discorso e in connessione con altri fenomeni, tenta di rendere visibile in termini ontologicamente più originari la quotidianità dell'Esserci.

¹² Per la dottrina del significato cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, Ricerca 1 e 4-6. Successivamente, una più radicale impostazione della problematica si trova in *Ideen*, 1, § 123 sgg., p. 255 sgg.

B - *L'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci*

Durante l'esame delle strutture esistenziali dell'apertura dell'essere-nel-mondo, l'interpretazione, in certo modo, ha perso d'occhio la quotidianità dell'Esserci. L'analisi deve ora ritornare a essa come all'orizzonte fenomenico in cui si muove l'impostazione tematica. I problemi che adesso sorgono sono i seguenti: quali sono i caratteri esistenziali dell'apertura dell'essere-nel-mondo mentre si mantiene, in quanto quotidiano, nel modo di essere del Si? Quest'ultimo è forse tale da richiedere una situazione emotiva specifica, una comprensione, un discorso e un'interpretazione particolari? La risposta a tali domande si fa tanto più urgente 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 a essere-nel-mondo, non è forse gettato innanzi tutto nella pubblicità del Si? E che significa la pubblicità se non l'apertura specifica del Si?

Se la comprensione deve essere intesa in primo luogo come il poter-essere dell'Esserci, l'analisi della comprensione e dell'interpretazione proprie del Si dovrà stabilire quali sono le possibilità del suo essere che l'Esserci ha aperto e possiede in quanto Si. Queste possibilità stesse riveleranno però una 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, in base a 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. A tale 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».