

SER E TEMPO

COLEÇÃO MULTILINGÜES
DE FILOSOFIA UNICAMP

Martin Heidegger

Edição em alemão e português
Tradução e organização
Fausto Castilho

Heideggeriana I

EDITOR A
UNICAMP

 EDITORA
VOZES

A Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp compreende duas séries de textos: na Série A se publicam os textos das obras fundamentais da História da Filosofia, no idioma em que foram compostos, acompanhados de sua tradução em vernáculo, feita no país. Na Série B se encontram textos complementares das obras da primeira série ou que suplementem exigências de seu estudo acadêmico.

Série A

- Aristotélica**
- Bergsoniana**
- Berkeleyana**
- Cartesiana**
- Hegeliana**
- Heideggeriana**
- Hobbesiana**
- Husserliana**
- Kantiana**
- Platônica**

SER E TEMPO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor
JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade
ALVARO PENTEADO CRÓSTA



Conselho Editorial

Presidente
EDUARDO GUIMARÃES

ESDRAS RODRIGUES SILVA – GUITA GRIN DEBERT
JOÃO LUIZ DE CARVALHO PINTO E SILVA – LUIZ CARLOS DIAS
LUIZ FRANCISCO DIAS – MARCO AURÉLIO CREMASCO
RICARDO LUIZ COLTRO ANTUNES – SEDI HIRANO



Diretor Editorial
FREI ANTÔNIO MOSER

Editores

ALINE DOS SANTOS CARNEIRO – JOSÉ MARIA DA SILVA
LÍDIO PERETTI – MARILAC LORAINA OLENIKI

Secretário Executivo
JOÃO BATISTA KREUCH

Comissão Editorial da Coleção Multilíngues de Filosofia

FAUSTO CASTILHO (coord.)
BENTO PRADO (†) – EDUARDO GUIMARÃES
FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA – OSWALDO GIACÓIA JÚNIOR

Assistente

ALEXANDRE GUIMARÃES TADEU DE SOUZA

Martin Heidegger

SER E TEMPO

Edição em alemão e português

Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas

Fausto Castilho

SBD-FFLCH-USP



172 8
446522
2014

27830871

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

H362S

Heidegger, Martin, 1889-1976.

Ser e tempo / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

(Multilíngues de Filosofia Unicamp)

Texto em português e alemão.

1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Filosofia – Século XX. 4. Fenomenologia. 5. Ontologia. I. Castilho, Fausto, 1929- II. Título.

CDD	100
	193
	190
	142.7
	III

ISBN 978-85-268-0963-5 (Editora da Unicamp)

ISBN 978-85-326-4340-7 (Editora Vozes)

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia	100
2. Filosofia alemã	193
3. Filosofia – Século XX	190
4. Fenomenologia	142.7
5. Ontologia	III

Título original: *Sein und Zeit*

© 19th edition 2006 by Max Niemeyer Verlag, an Imprint of
Walter de Gruyter GmbH & Co. KG Tübingen.

Todos os direitos reservados.

Copyright © da tradução by Fausto Castilho

Copyright © 2012 by Editora da Unicamp

1ª reimpressão, 2014

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.

Foi feito o depósito legal.

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
CEP 25689-900 – Petrópolis – RJ – Brasil
Tel. (24) 2233-9000

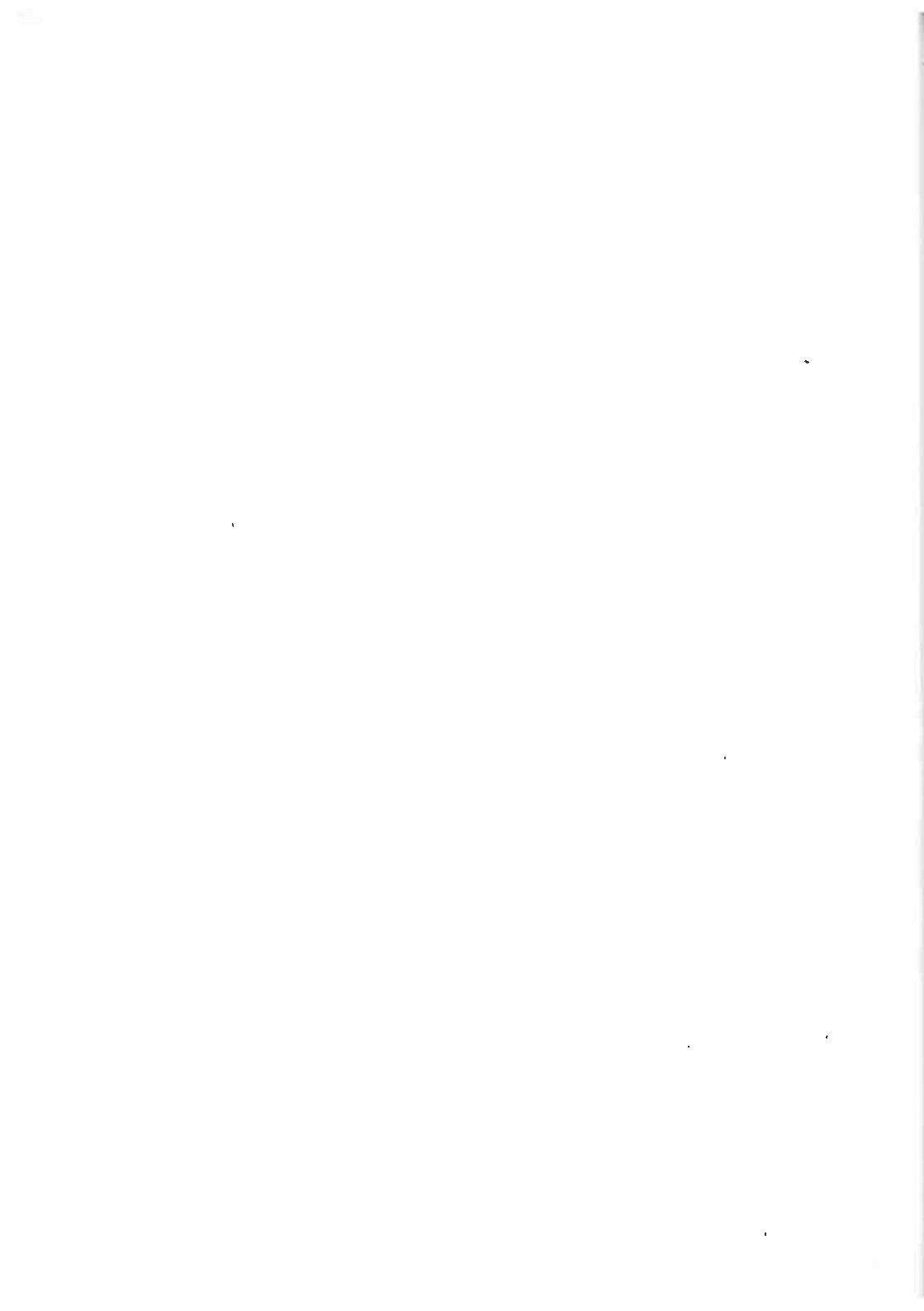
DEDALUS - Acervo - FFLCH



2 0 9 0 0 1 7 7 4 9 0

A standard linear barcode is positioned horizontally. Above the barcode, the numbers 2, 0, 9, 0, 0, 1, 7, 7, 4, 9, 0 are printed vertically, corresponding to the bars of the barcode.

Para Carmen



SUMÁRIO

Nota prévia.....	9
<i>Ser e tempo</i>	
Nota prévia à sétima edição (1953).....	17
Sumário da obra.....	19
Introdução	33
Primeira seção.....	137
Segunda seção.....	639
Anexos	
Apêndice I – Índice onomástico.....	1183
Apêndice II – Glossário.....	1185
Apêndice III – Termos e expressões em grego.....	1187
Apêndice IV – Termos e expressões em latim.....	1191
Apêndice V – Texto em francês.....	1199



NOTA PRÉVIA

Os primeiros apontamentos do que um dia viria a compor a tradução de *Ser e tempo* remontam ao ano de 1949, em Paris, quando eu acabara de ingressar no curso de graduação em filosofia da Sorbonne, cujo corpo docente era integrado por Pierre-Maxime Schuhl, Victor Goldschmidt, Maurice de Gandillac, Gueroult, Alquié, Gouhier, Leroy, Gaston Bachelard, Suzanne Bachelard, Hyppolite, Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty, Gurvitch, Souriau, Bayer, Dufrenne e Jean Piaget.

Estudando alemão na companhia de alguns colegas, porfiava em me inteirar ao mesmo tempo dos usos não raro inusitados que Martin Heidegger fazia do seu idioma. Minha labuta dependia, então, de um exemplar de *Ser e tempo*, que ainda hoje guardo comigo, da famigerada edição de 1941. Devo esse volume a Joseph Vrin, meu vizinho na Praça da Sorbonne, que o obtivera de um seu confrade na própria Paris.

Desse exemplar foi eliminada a dedicatória a Husserl que figura nas edições de antes e de depois do interregno nazista. Deve-se reconhecer, todavia, que nele se conservam as menções e as citações de trechos de suas obras (cf. pp. 38, 47, 50, 51, 363), em especial a nota nº 2 da p. 38, que reza: “Se a investigação que se segue dá alguns passos à frente para a abertura das ‘coisas elas mesmas’, o autor o deve principalmente a E. Husserl, o qual, durante seus anos de estudante em Friburgo, mediante insistente direção pessoal e a mais livre cessão de investigações inéditas, familiarizou o autor com os mais diversos domínios da nesciência fenomenológica”

De 1949 a 1952, os esforços por me apropriar da linguagem empregada na obra foram bastante solitários, já que o livro ainda não tinha sido vertido em nenhum dos idiomas da Europa Ocidental. A partir de 1951, no entanto, e logo em 1962, 1964, 1969, 1972, 1985, 1986, sucederam-se traduções em espanhol, inglês, francês, italiano e português.

A essas traduções vieram juntar-se os importantes índices de Hildegard Feick, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 1961; de Theodore Kiesel, "Lexicon", in *Being and Time*, traduzido por J. Stambaugh, 1972; de Rainer A. Abast/ Heinrich P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, vol. 1, 1980.

Embora aquelas anotações iniciais remetessem ao ano de 1949, isso de modo algum significou que eu tenha também começado a traduzir o livro de forma contínua e passo a passo do primeiro até o último capítulo.

Longe disso. O normal foi que, movido de algum interesse circunstancial, por ocasião, digamos, de um seminário, eu traduzia um trecho do livro que inevitavelmente era posto de lado.

Entre essas traduções parciais de trechos isolados do livro se interpunham intervalos de anos e por vezes de decênios. Só voltava à releitura de algo traduzido quando o propiciava ou reclamava uma dada tarefa acadêmica. Dessas traduções se beneficiavam não apenas o tradutor, mas igualmente por certo os participantes de um seminário em que o fragmento era estudado.

Já no final dos anos 1980 a soma dos trechos traduzidos compunha a tradução de praticamente a totalidade da obra. Durante o decênio de 1990 reli o conjunto das traduções, uniformizei a terminologia, sobretudo suas peculiaridades, e fiz a tradução do que ainda não traduzira. Daí resultou em 2000-2001 uma primeira versão completa de *Ser e tempo* em português.

Embora essa versão fosse publicável, não me animava a fazê-lo. Sempre entendi que *Sein und Zeit* não pode ser "propriamente" traduzido e, se o for, sua leitura deve-se fazer em edição bilíngue: por mais rigorosa que seja, a tradução limita-se a fazer meras sugestões de uma leitura entre diversas outras relativamente a um original extremamente polissêmico, ao qual o leitor deve ter pronto acesso o tempo todo. Traduz-se para levar à leitura do original.

Ora, é notório que até o presente momento não há pelo menos no Ocidente nenhuma edição bilíngue de *Ser e tempo*. As negociações para obter a autorização de uma edição bilíngue no Brasil foram demoradas e concluídas de modo exitoso pela competência de José Emílio Maiorino, do setor de Contratos da Editora da Unicamp

NOTA PRÉVIA

Esta publicação só foi levada a bom termo por ter se beneficiado de amplo apoio e constante colaboração de um conjunto enorme de pessoas no Brasil e no exterior. É impossível enumerá-las.

Expresso desde logo e, em primeiro lugar, minha mais sincera gratidão a Paulo Franchetti, o qual, na direção da Editora da Unicamp, empenhou-se funcional e pessoalmente, ao longo de muitos anos, na publicação do presente volume.

Sou para sempre profunda e imensamente grato a Alexandre Guimarães Tadeu de Soares e a Marcos Sênedo, que, na fase da revisão das provas, não apenas submeteram a versão completa a um minucioso escrutínio, relendo o texto de ponta a ponta, como também fizeram sugestões que hoje integram o texto da tradução.

Quero agradecer sinceramente a Ricardo Lima pelos esforços que desenvolveu na coordenação pronta, justa e eficiente dos trabalhos relativos à presente edição.

Finalmente, o meu especial agradecimento ao dedicado, minucioso e rigoroso trabalho de revisão efetuado por Juliana Bôa, Lúcia Helena Lahoz Morelli, Grazia Maria Quagliara, Caroline Barros de Lima e Rayssa Ávila do Valle, da equipe de revisoras da editora.

Fausto Castilho

Nota do tradutor:

Esta tradução foi feita a partir do Tomo 2 da Edição Conjunta editada por Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main, 1977), que utilizou o texto original inalterado, com as anotações apostas pelo autor à margem de seu exemplar de

MARTIN HEIDEGGER

SER E TEMPO

SEIN UND ZEIT

EDMUND HUSSERL

in Verehrung und Freundschaft zugeeignet

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926

Dedicado a
EDMUND HUSSERL

em preito de veneração e de amizade

Todtnauberg, Floresta Negra badense,
para o dia 8 de abril de 1926.

VORBEMERKUNG
ZUR SIEBENTEN AUFLAGE 1953

Die Abhandlung »Sein und Zeit« erschien zuerst Frühjahr 1927 in dem von *E. Husserl* herausgegebenen Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck.

Der vorliegende, als siebente Auflage erscheinende Neudruck¹ ist im Text unverändert, jedoch hinsichtlich der Zitate und der Interpunktions neu durchgesehen. Die Seitenzahlen des Neudruckes stimmen bis auf geringe Abweichungen mit denen der früheren Auflagen überein.

Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung »Erste Hälfte« ist gestrichen. Die zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.

Zur Erläuterung dieser Frage sei auf die gleichzeitig mit diesem Neudruck im gleichen Verlag erscheinende »Einführung in die Metaphysik« verwiesen. Sie bringt den Text einer im Sommersemester 1935 gehaltenen Vorlesung.

¹ der Einzelausgabe im Verlag Max Niemeyer, Tübingen

NOTA PRÉVIA À SÉTIMA EDIÇÃO, 1953

O tratado *Ser e tempo* veio à lume na primavera de 1927, de início no *Anuário para fenomenologia e pesquisa fenomenológica*, v. VIII, editado por E. Husserl e simultaneamente em volume à parte.

A presente reimpressão, que aparece como sétima edição, mantém o texto inalterado, o qual foi, porém, de novo revisto nas citações e na pontuação. A numeração das páginas desta reimpressão, salvo variantes de somenos, concorda com a das edições anteriores.

Eliminou-se a indicação “Primeira Parte”, que até agora figurou naquelas edições. Decorrido um quarto de século, a Segunda Parte já não poderia juntar-se à Primeira sem que esta fosse novamente exposta. Seu caminho permanece ainda hoje um caminho também necessário, se é que a pergunta pelo ser deve motivar nosso *Dasein*.

Para a elucidação dessa pergunta convém reportar-se à *Introdução à metafísica*, que, simultânea à presente reimpressão, oferece pela mesma editora o texto de um curso ministrado no semestre de verão de 1935.

INHALT

EINLEITUNG

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Erstes Kapitel

Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein	32
§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein	38
§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage	50
§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage	56

Zweites Kapitel

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage

Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

§ 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt	68
§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie	80
§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung	98
A. Der Begriff des Phänomens	102
B. Der Begriff des Logos	112
C. Der Vorbegriff der Phänomenologie	118
§ 8. Der Aufriß der Abhandlung	130

ERSTER TEIL

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

ERSTER ABSCHNITT

Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Erstes Kapitel

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins	138
§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie	148

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A exposição da pergunta pelo sentido de ser

Primeiro capítulo

Necessidade, estrutura e precedência da questão-do-ser

§ 1. A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser	33
§ 2. A estrutura formal da pergunta pelo ser	39
§ 3. A precedência ontológica da questão-do-ser	51
§ 4. A precedência ôntica da questão-do-ser	57

Segundo capítulo

A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser

O método da investigação e seu plano

§ 5. A analítica ontológica do <i>Dasein</i> põe-em-liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral	69
§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia	81
§ 7. O método fenomenológico da investigação	99
A. O conceito do fenômeno	103
B. O conceito do logos	113
C. O conceito prévio da fenomenologia	119
§ 8. O plano do tratado	131

PRIMEIRA PARTE

A interpretação do Dasein referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser

PRIMEIRA SEÇÃO

A análise-fundamental preparatória do Dasein

Primeiro capítulo

A exposição da tarefa de uma análise preparatória do Dasein

§ 9. O tema da analítica do <i>Dasein</i>	139
§ 10. A delimitação da analítica do <i>Dasein</i> em relação à antropologia, à psicologia e à biologia	149

SEIN UND ZEIT

§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes«	162
--	-----

Zweites Kapitel

Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

§ 12. Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem	168
§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen	186

Drittes Kapitel

Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt	196
A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt	206
§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden	206
§ 16. Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt	220
§ 17. Verweisung und Zeichen	230
§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt	248
B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes	264
§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa	266
§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt«	272
§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt«	280
C. Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins	296
§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhgenden	298
§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins	306
§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum	320

Viertes Kapitel

Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«

§ 25. Der Ansatz der existenziellen Frage nach dem Wer des Daseins	332
§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein	340
§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man	362

§ 11. A analítica existenciária e a interpretação do <i>Dasein</i> primitivo. As dificuldades na obtenção de um “conceito natural do mundo”	163
---	-----

Segundo capítulo

O ser-em-o-mundo em geral como constituição-fundamental do Dasein

§ 12. O prévio-delinamento do ser-no-mundo a partir da orientação sobre o ser-em como tal.....	169
§ 13. A exemplificação do ser-em em um <i>modus</i> fundado. O conhecimento-de-mundo.....	187

Terceiro capítulo

A mundidão do mundo

§ 14. A ideia da mundidão do mundo em geral.....	197
A. A análise da mundidão do mundo-ambiente e da mundidão em geral.....	207
§ 15. O ser do ente que-vem-de-encontro no mundo-ambiente.....	207
§ 16. A conformidade-a-mundo do mundo-ambiente que se anuncia no ente do-interior-do-mundo.....	221
§ 17. Remissão e sinal.....	231
§ 18. Conjuntação e significatividade; a mundidão do mundo	249
B. O contraste entre a análise da mundidão e a interpretação do mundo em Descartes.....	265
§ 19. A determinação do “mundo” como <i>res extensa</i>	267
§ 20. Os fundamentos da determinação ontológica do “mundo”.....	273
§ 21. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do “mundo”	281
C. O ambiental do mundo-ambiente e a espacialidade do <i>Dasein</i>	297
§ 22. A espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo	299
§ 23. A espacialidade do ser-no-mundo	307
§ 24. A espacialidade do <i>Dasein</i> e o espaço.....	321

Quarto capítulo

O ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo. “A-gente”

§ 25. A proposição da pergunta existenciária pelo quem do <i>Dasein</i>	333
§ 26. O <i>Dasein</i> -com dos outros e o cotidiano ser-com	341
§ 27. O cotidiano ser-si-mesmo e a-gente.....	363

*Fünftes Kapitel**Das In-Sein als solches*

§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins	374
A. Die existenziale Konstitution des Da	382
§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit	382
§ 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit	398
§ 31. Das Da-sein als Verstehen	406
§ 32. Verstehen und Auslegung	420
§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung	434
§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache	452
B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins	468
§ 35. Das Gerede	470
§ 36. Die Neugier	478
§ 37. Die Zweideutigkeit	486
§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit	492

*Sechstes Kapitel**Die Sorge als Sein des Daseins*

§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Struktur-ganzen des Daseins	506
§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins	514
§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge	534
§ 42. Die Bewährung der existenziellen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Da-seins	548
§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität	558
a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«	562
b) Realität als ontologisches Problem	580
c) Realität und Sorge	586
§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit	590
a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente	594
b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Ab-künftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes	606
c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvorausset-zung	624

Quinto capítulo
O ser-em como tal

§ 28. A tarefa de uma análise temática do ser-em.....	375
A. A constituição existenciária do “aí”.....	383
§ 29. O <i>Da-sein</i> [ser-“aí”] como encontrar-se.....	383
§ 30. O medo como um <i>modus</i> do encontrar-se.....	399
§ 31. O <i>ser-“at”</i> como entender.....	407
§ 32. Entender e interpretação.....	421
§ 33. A enunciação como <i>modus</i> derivado da interpretação.....	435
§ 34. <i>Ser-“at”</i> e discurso. A linguagem.....	453
B. O ser cotidiano do “aí” e o decair do <i>Dasein</i>	469
§ 35. O falatório.....	471
§ 36. A curiosidade.....	479
§ 37. A ambiguidade.....	487
§ 38. O decair e a dejecção.....	493

Sexto capítulo

A preocupação como ser do Dasein

§ 39. A pergunta pela totalidade originária do todo-estrutural do <i>Dasein</i>	507
§ 40. O encontrar-se-fundamental da angústia como uma assinalada abertura do <i>Dasein</i>	515
§ 41. O ser do <i>Dasein</i> como preocupação.....	535
§ 42. A confirmação da interpretação existenciária do <i>Dasein</i> como preocupação, a partir da interpretação pré-ontológica que o <i>Dasein</i> dá de si.....	549
§ 43. <i>Dasein</i> , mundidade e realidade.....	559
a) A realidade como problema do ser do “mundo exterior” e da sua demonstrabilidade.....	563
b) Realidade como problema ontológico.....	581
c) Realidade e preocupação.....	587
§ 44. <i>Dasein</i> , abertura e verdade.....	591
a) O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos.....	595
b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional da verdade.....	607
c) O modo-de-ser da verdade e a pressuposição-da-verdade.....	625

· · · δῆλον γὰρ ὡς ἡμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν δύπταν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμενα, νῦν δ' ἡπορήσαμεν · · · »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck „seiend“ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen¹. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung.

¹ *Plato*, Sophistes 244 a.

...δῆλον γὰρ ὡσ πάτερ ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαινειν ὅπόταν
ὅν φέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ήμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν
δ' ἡπορήκαμεν... “Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com
o que pretendéis propriamente significar empregando a expressão ‘ente’, que
outrora acreditávamos certamente entender mas que agora nos deixa perplexos”¹.
Temos hoje uma resposta à pergunta sobre o que pretendemos significar
propriamente com a palavra “ente”? De modo algum. Assim, é preciso, pois,
refazer a *pergunta pelo sentido de ser*. Estamos hoje ao menos perplexos por
não entender a expressão “ser”? De modo algum. Então, antes do mais, cum-
pre despertar de novo um entendimento para o sentido dessa pergunta. A
elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser” é o objetivo do tra-
tado que se segue. A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de
todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória.

O visar tal meta, as investigações que nesse propósito se compreendem
e são por ele propriamente requeridas, bem como o caminho que conduz a
essa meta, exigem uma introdução de esclarecimento.

¹ Platão, *O sofista*, 244a.

EINLEITUNG
DIE EXPOSITION DER FRAGE NACH DEM SINN VON SEIN

ERSTES KAPITEL
Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

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

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahren. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γνῶτομαχία τεὶς τῆς οὐσίας für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen — als *thematische Frage wirklicher Untersuchung*. Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« *Hegels* durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wenngleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

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

2*

* Os números que aparecem ao lado do texto em alemão correspondem às páginas da primeira edição da obra. (N. do T.)

INTRODUÇÃO

A EXPOSIÇÃO DA PERGUNTA PELO SENTIDO DE SER

PRIMEIRO CAPÍTULO

Necessidade, estrutura e precedência da questão-do-ser

§ 1. A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser

Essa pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da “metafísica”. Entretanto, nosso tempo se tem por dispensado de empreender os esforços para desencadear uma nova γιγαντομάχία περὶ τῆς οὐσίας. E, no entanto, a referida pergunta não é uma questão qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles, embora na verdade se tenha calado desde então — *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*. O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e “retoques” até a *Lógica* de Hegel. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito se trivializou.

E não apenas isso. Sobre a base dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser construiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido de ser, mas além disso sanciona sua omissão. Diz-se: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele. Assim, o que movia e como algo oculto mantinha na inquietação o filosofar antigo passou a ser claro como o sol, um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo,

so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

- Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen. Sie 3 haben ihre Wurzel in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur – hinsichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe entwachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit – zureichend zu interpretieren am Leitfaden der zuvor geklärten und beantworteten Frage nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einsichtig wird. Es sind deren drei:

1. Das »Sein«^a ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὅν ἐστι καθόλον μάλιστα πάντων.¹ Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«² Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der *Gattung*. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὐτε τὸ ὅν γένος.³ Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzentalen »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat *Aristoteles* bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung *Pla-*

¹ *Aristoteles*, Met. B 4, 1001 a 21.

² Thomas v. A., S. th. II¹ qu. 94 a 2.

³ *Aristoteles*, Met. B 3, 998 b 22.

a das Seiend, die Seiendheit.

ao ponto de imputar-se um erro de método a quem ainda interroga a esse respeito.

No início desta investigação não se pode discutir em pormenor o conjunto dos preconceitos que constantemente rebrotam e nutrem de novo a opinião de que é desnecessário perguntar pelo ser. Eles têm suas raízes na própria ontologia antiga. Esta, por sua vez, só pode ser interpretada de modo suficiente — quanto ao terreno de onde nascem os conceitos ontológicos fundamentais e relativamente à adequada demonstração e ao número completo das categorias — pelo fio-condutor da pergunta pelo ser, uma vez que esta tenha sido elucidada e respondida. Por isso levaremos a discussão dos preconceitos apenas até onde se possa ver a necessidade de uma repetição da pergunta pelo sentido de ser. São três os preconceitos:

1. O “ser”^a é o conceito “mais universal”: *τὸ ὅν ἐστι καθόλου μᾶλιστα πάντων*¹. *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* “Um entendimento do ser já está incluído cada vez em tudo o que se apreende no ente”². Mas a “universalidade” de “ser” não é a do gênero. “Ser” não delimita a região suprema do ente, na medida em que o ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie: *οὐτε τὸ ὅν γένος*³. A “universalidade” do ser “ultrapassa” toda universalidade genérica. “Ser”, segundo a designação da ontologia medieval, é um “transcendente”. A unidade desse transcendentalmente “universal”, por oposição à multiplicidade dos conceitos-de-coisa que são os conceitos supremos de gênero, já foi reconhecida por Aristóteles como a *unidade da analogia*. Essa descoberta permite que Aristóteles, não obstante toda a sua dependência da problemática ontológica de Pla-

¹ Aristóteles, *Met.* B 4, 1001 a 21.

² Tomás de Aquino, *S. th.* II, 1^a ed., qu. 94 a 2.

³ Aristóteles, *Met.* B 3, 998 b 22.

^a o ente, a entidade*.

* As notas de rodapé em ordem numérica integram o texto desde sua primeira edição. Em ordem alfabética estão as anotações apostas por Heidegger à margem do seu exemplar de uso, também conhecido como “o exemplar da cabana”, e que são posteriores a 1927. (N. do T.)

tons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich Hegel das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste.

2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.⁴ Und das mit Recht – wenn definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes^a. Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem – die »Definition« der tradi-

⁴ Vgl. Pascal, Pensées et Opuscules (ed. Brunschvicg)⁶, Paris 1912, S. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

^a nein! sondern: über Seyn kann nicht mit Hilfe solcher Begrifflichkeit entschieden werden.

tão, ponha o problema do ser sobre uma base nova em seu princípio. Por certo Platão também não elucidou ele mesmo o que há de obscuro nessas conexões categoriais. A ontologia medieval discutiu esse problema de muitas maneiras, sobretudo nas orientações das escolas tomista e escotista, mas não chegou a uma clareza de princípio. E quando Hegel determina finalmente o “ser” como o “imediato indeterminado”, e essa determinação fundamenta todas as outras explicações categoriais de sua *Lógica*, ele se mantém na mesma direção-do-olhar da ontologia antiga, somente abandonando o problema — já posto por Aristóteles — da unidade do ser diante da multiplicidade das “categorias” providas de conteúdo-de-coisa. Ao se dizer por conseguinte que “ser” é o conceito mais universal não se diz contudo que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito do “ser” é o mais obscuro.

2. “Ser” é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade⁴. E, com razão — se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. De fato, “ser” não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: não se pode determinar o “ser” atribuindo-se-lhe ente. O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores. Mas disso se segue que “ser” já não pode oferecer problema algum? De modo nenhum, e só pode se seguir que “ser” não é algo assim como um ente^a. De onde resulta que o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites — a “definição”

⁴ Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules*⁶ (ed. Bunschvicg) [Pensamentos e opúsculos, 6^a ed.], Paris, 1912, p. 169: *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*

^a não! mas: sobre ser (Seyn) não pode ser decidido com o auxílio dessa conceituação.

tionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

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

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

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

§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

- 5 Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die Fundamentalfrage* ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von

da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga —, não se pode aplicar ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.

3. O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada”. Cada um de nós entende “o céu é azul”; “eu *sou* alegre” etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”.

Apelar para o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo na esfera dos conceitos filosóficos fundamentais, sobretudo no que respeita ao conceito de “ser”, constitui um procedimento duvidoso se, por outro lado, “o-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo” e apenas isso, a saber, “os juízos secretos da razão comum” (Kant), é e deve continuar sendo o tema expresso da analítica (“o trabalho dos filósofos”).

Mas a consideração dos preconceitos ao mesmo tempo pôs em claro que à pergunta pelo ser não falta unicamente uma *resposta*, mas que até a própria pergunta é obscura e não tem uma direção. Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para *fazer* a pergunta.

§ 2. A estrutura formal da pergunta pelo ser

A pergunta pelo sentido de ser deve ser *feita*. Se é uma pergunta ou mesmo a pergunta-fundamental, então tal perguntar exige uma adequada transparência. Por isso é preciso discutir brevemente o que em geral pertence a uma pergunta a fim de, a partir daí,

tionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

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

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

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

§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein

- 5 Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar die Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von

da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga —, não se pode aplicar ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.

3. O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada”. Cada um de nós entende “o céu é azul”; “eu *sou* alegre” etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”.

Apelar para o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo na esfera dos conceitos filosóficos fundamentais, sobretudo no que respeita ao conceito de “ser”, constitui um procedimento duvidoso se, por outro lado, “o-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo” e apenas isso, a saber, “os juízos secretos da razão comum” (Kant), é e deve continuar sendo o tema expresso da analítica (“o trabalho dos filósofos”).

Mas a consideração dos preconceitos ao mesmo tempo pôs em claro que à pergunta pelo ser não falta unicamente uma *resposta*, mas que até a própria pergunta é obscura e não tem uma direção. Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para *fazer* a pergunta.

§ 2. A estrutura formal da pergunta pelo ser

A pergunta pelo sentido de ser deve ser *feita*. Se é uma pergunta ou mesmo a pergunta-fundamental, então tal perguntar exige uma adequada transparência. Por isso é preciso discutir brevemente o que em geral pertence a uma pergunta a fim de, a partir daí,

da aus die Seinsfrage als eine *ausgezeichnete* sichtbar machen zu können.

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

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

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist ‚Sein‘?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*

poder mostrar a questão-do-ser como uma *assinalada* pergunta.

Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado. Perguntar é buscar conhecer o ente em seu ser-que e em seu ser-assim. O buscar que conhece pode se tornar “investigar” como determinação que põe-em-liberdade aquilo por que se faz a pergunta. O perguntar como perguntar por... tem seu *aquilo de que se pergunta*. Todo perguntar por... é, de algum modo, um perguntar a... Afora aquilo de que se pergunta, ao perguntar pertence um *aquilo a que se pergunta*. Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, *aquilo de que se pergunta* deve ser determinado e conceituado. Em aquilo de que se pergunta reside, pois, como aquilo para que propriamente se tende, *aquilo que se pergunta*, no qual o perguntar atinge sua meta. Enquanto comportamento de um ente, do perguntante, o perguntar tem um caráter próprio do ser. Um perguntar pode se efetuar “só por perguntar” ou como um questionário explícito. Peculiar a este último é que o perguntar se torne transparente para si mesmo, depois que todos os já referidos caracteres da pergunta se tenham tornado transparentes eles mesmos.

A pergunta pelo sentido de ser deve ser *feita*. Estamos assim diante da necessidade de discutir a questão-do-ser, considerando os mencionados momentos estruturais.

Como busca, o perguntar necessita de uma direção prévia a partir do que é buscado. O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser. É a partir desse entendimento-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de ser e a tendência para chegar ao seu conceito. Não *sabemos* o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ‘ser’?” nos mantemos em um entendimento do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que o “é” significa. Não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos apreender e fixar o sentido. *Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato.*

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

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

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Sciendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθόν τινα διηγεῖσθαι¹, »keine Geschichte erzählen«, d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet. Sonach wird auch das *Erfragte*, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesen-

¹ Plato, Sophistes 242 c.

Esse entendimento-do-ser pode flutuar e se esvair o quanto queira até o limite de um conhecimento meramente verbal — mas essa indeterminação do entendimento-do-ser cada vez já disponível é em si mesma um fenômeno positivo, exigindo elucidação. Entretanto, uma investigação sobre o sentido de ser não o pode dar desde o início. A interpretação do mediano entendimento-do-ser só obtém o seu necessário fio-condutor uma vez que se tenha desenvolvido o conceito do ser. À luz do conceito e dos modos de explícito entendimento que lhe são próprios é que se poderá estabelecer o que significa um entendimento-do-ser obscurecido ou ainda não elucidado e quais as espécies possíveis e necessárias de obscurecimento ou de empecilho para uma explícita clarificação do sentido-do-ser.

O mediano, vago entendimento-do-ser pode estar permeado, além disso, por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser e isso de tal modo que essas teorias permanecem ocultas como fontes do entendimento predominante. — O que é buscado no perguntar pelo ser não é de todo desconhecido, conquanto de imediato seja pura e simplesmente inapreensível.

Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente. O primeiro passo filosófico para o entendimento do problema-do-ser consiste em não μῦθόν τινα διηγεῖσθαι¹, consiste em não “contar uma história”, isto é, em não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. Por isso, o ser como o perguntando exige uma maneira-de-se-mostrar que lhe seja própria e que difira essencialmente da descoberta do ente. Por conseguinte, também *aquilo que se pergunta*, a saber, o sentido de ser, requer uma conceituação própria, a qual de novo

¹ Platão, *O sofista*, 242 c.

haft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

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

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

^a Noch der gewöhnliche Begriff und noch kein anderer.

^b Zwei verschiedene Fragen hier aneinander gereiht; mißverständlich, vor allem bezüglich der Rolle des Daseins.

^c Mißverständlich. Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins während) das Sein als solches zu- und bei-spielt – ins Spiel des Anklangs bringt.

se contrapõe essencialmente aos conceitos em que o ente alcança a determinidade de seu significado.

Na medida em que o ser constitui o perguntando — e ser significa ser de ente — resulta que *aquilo a que se pergunta* [o perguntável] na questão-do-ser é o ente ele mesmo. Este é como que interrogado a respeito de seu ser. Mas, para que possa dar sem falsificação os caracteres de seu ser, o ente deve antes tornar-se acessível assim como ele é em si mesmo. A questão-do-ser, no relativo ao perguntável, exige a conquista e a prévia segurança do correto modo-de-acesso ao ente. Mas damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*^a, no “dá-se”. Em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido^b, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? A partida é indiferente ou um ente determinado tem uma precedência na elaboração da questão-do-ser? Qual é esse ente exemplar^c e em que sentido ele tem uma precedência?

Se a pergunta pelo ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma, então, segundo as elucidações dadas até agora, sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do

^a Ainda o conceito habitual e nenhum outro mais.

^b Duas perguntas diversas, aqui ordenadas uma depois da outra; mal-entendido, sobretudo em relação ao papel do *Dasein*.

^c Mal-entendido. O *Dasein* é exemplar porque é o parceiro que em sua essência como *Dasein* (guardião da verdade do ser) joga para e com o ser — trazendo-o para dentro do jogo de ressonância.

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

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

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann

8 könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer *Begriff*, – nicht als das,

^a Da-sein: als Hineingehaltenheit in das Nichts von Seyn, als Verhältnis gehalten.

^b Aber nicht wird an diesem Seienden der Sinn von Sein abgelesen.

perguntar e assim são eles mesmos *modi-de-ser* de um determinado ente, *do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos*. Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente — o perguntante — em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta — pelo ser^a. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser^b.*

Mas não é manifesto o círculo em que tal empresa incorre? Ter de determinar primeiramente um ente *em seu ser* e, sobre esse fundamento, querer fazer a pergunta pelo ser, que é isto senão andar em círculo? Já não se “presupõe” na elaboração da pergunta aquilo que só a resposta deve trazer? Objeções formais como a do “círculo na prova” que sempre podem ser facilmente apresentadas no âmbito da pesquisa-de-princípios são sempre estéreis para os concretos caminhos da investigação. Nada acrescentam ao entendimento-de-coisa, impedindo que se penetre no campo da investigação.

Mas no modo como se faz a pergunta, que foi antes caracterizado, não há em geral círculo algum. O ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível. Se assim não fosse, não poderia haver até agora nenhum conhecimento ontológico, cuja existência de fato não pode ser negada. O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como *conceito* disponível — não como aquilo

^a *Da-sein*: como o manter-se imerso no nada de Ser, como comportamento.

^b Mas não que se colha nesse ente o sentido de ser.

* Os elementos dessa formalização podem compor o seguinte quadro:

Frager — perguntante — *Dasein*: aquele que pergunta;

Befragtes — perguntável — *Sciende*: aquilo a que se pergunta;

Gefragtes — perguntando — *Sein*: aquilo de que se pergunta;

Erfragte — perguntado — *Sinn*: aquilo que se pergunta. (N. do T.)

als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende^a zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört*. Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

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

^a d. h. von Anfang an.

^b Wieder wie Seite 9 oben eine wesentliche Vereinfachung und doch das Rechte gedacht. Dasein ist nicht ein Fall von Seiendem für die vorstellende Abstraktion des Seins, wohl aber die Stätte des Seinsverständnisses.

que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem o caráter de uma vista prévia do ser, a partir da qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser. Essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser em que já nos movemos sempre *e que pertence afinal^a à constituição essencial do Dasein ele mesmo*. Tal “pressupor” nada tem a ver com a posição de um princípio não demonstrado, a partir do qual se deriva dedutivamente uma série de proposições. No fazer a pergunta pelo sentido do ser em geral não pode haver um “círculo na prova”, porque na resposta à pergunta não se trata de fazer uma fundamentação dedutiva, mas de um mostrar que põe-em-liberdade um fundamento.

Na pergunta pelo sentido de ser não há um “círculo na prova” mas, ao contrário, uma notável “referência retroativa e projetiva” do perguntando (ser) ao perguntar como *modus-de-ser* de um ente. A essencial afetabilidade do perguntar por seu perguntando pertence ao sentido mais próprio da questão-do-ser. Mas isso significa somente que o ente do caráter do *Dasein* tem uma relação com a questão-do-ser ela mesma — que talvez seja até mesmo assinalada. Mas isso já não mostra um determinado ente em sua precedência-de-ser e já não mostra também o ente exemplar que deve exercer a função de primário *perguntável* da questão-do-ser?^b As discussões havidas até agora não mostraram a precedência do *Dasein*, nem foi decidido sobre sua possível ou mesmo necessária função como ente em primeiro lugar perguntável. Em compensação, foi anunciado todavia algo assim como uma precedência do *Dasein*.

^a isto é, desde o começo.

^b De novo, como na página 9, acima, uma simplificação essencial e, no entanto, corretamente pensada. O *Dasein* não é um caso de ente para a representação do ser por abstração, mas precisamente a sede do entendimento-do-ser.

§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage

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

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

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

§ 3. A precedência ontológica da questão-do-ser

A caracterização da questão-do-ser pelo fio-condutor da estrutura formal da pergunta como tal pôs em claro essa questão como uma pergunta peculiar, de tal maneira que sua elaboração e mais ainda sua solução exigem uma série de considerações-fundamentais. Mas o caráter assinalado da questão-do-ser só virá à luz por completo quando a pergunta estiver delimitada de modo suficiente em sua função, sua intenção e seus motivos.

A necessidade de uma repetição da pergunta foi até agora motivada, de um lado, por sua origem venerável, mas sobretudo porque lhe falta uma resposta determinada e mesmo porque não há uma formulação da pergunta que seja em geral satisfatória. Mas ainda se poderia querer saber a que deve servir essa pergunta. Ela permanece unicamente ou é em geral apenas assunto de uma especulação sobre generalidades as mais gerais, flutuando no ar — *ou ela é a pergunta mais de princípio e ao mesmo tempo a mais concreta?*

Ser é cada vez o ser de um ente. O todo do ente pode se tornar o campo em que se põem-em-liberdade e se delimitam determinados domínios-de-coisa, segundo seus diversos âmbitos. Domínios-de-coisa que de sua parte, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, *Dasein*, linguagem etc. podem ser tematizados como objectos (*Gegenständen*) das correspondentes investigações científicas. A pesquisa científica efetua, ingênuo e toscamente, a demarcação e a primeira fixação dos domínios-de-coisa. A elaboração do domínio em suas estruturas-fundamentais já é levada a cabo de certo modo pela experiência e pela interpretação pré-científicas do âmbito-do-ser dentro do qual o domínio-de-coisa é ele mesmo delimitado. Os “conceitos-fundamentais” que surgem dessa maneira permanecem de imediato os fios-condutores para a primeira abertura concreta do domínio. Mesmo que o peso da pesquisa resida sempre nessa positividade, seu verdadeiro progresso, porém, não se efetua tanto em juntar resultados e guardá-los em “compêndios” quanto, a partir de tal crescente conhecimento

nis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

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

das coisas, reagir no mais das vezes se contrapondo a eles e perguntando pelas constituições-fundamentais do domínio correspondente.

O efetivo “movimento” das ciências ocorre na revisão mais ou menos radical dos seus conceitos fundamentais, revisão que não é transparente para elas mesmas. O nível de uma ciência é determinado pela medida em que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais. Em tais crises, imanentes às ciências, a relação entre o perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila. Em toda parte nas diversas disciplinas hoje se manifestam tendências procurando assentar a pesquisa sobre novos fundamentos.

A ciência aparentemente mais rigorosa e de mais sólida estrutura, a matemática, caiu numa “crise-dos-fundamentos”. A luta entre formalismo e intuicionismo se passa em torno da obtenção e da segurança do modo-de-acesso primário ao que deve ser o objeto dessa ciência. Na *física*, a teoria da relatividade surge da tendência para pôr em evidência o próprio encadeamento da natureza, tal como consiste “em si”. Como teoria das condições-de-acesso à natureza ela mesma, a teoria da relatividade procura garantir, mediante a determinação de todas as relatividades, a invariabilidade das leis do movimento, pondo-se assim ante a pergunta pela estrutura do domínio-de-coisa que já lhe foi dado, isto é, ante o problema da matéria. Na *biologia* surge a tendência para perguntar aquém das condições de organismo e de vida, dadas pelo mecanicismo e pelo vitalismo, determinando de novo o modo-de-ser do vivo como tal. Nas *ciências históricas do espírito* se fortalece o impulso para ir à efetiva realidade histórica ela mesma, pela tradição e por sua transmissão e apresentação: a história da literatura deve se tornar uma história-de-problemas. A *teologia* procura por uma interpretação mais originária do ser do homem em relação a Deus, interpretação que seja prescrita pelo sentido da fé ela mesma e que permaneça no seu interior. Lentamente ela começa a entender de novo a visão de Lutero

zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie *kann* es. Die Arbeit von *Plato* und *Aristoteles* ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von *Kants* Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendentale Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

de que sua sistemática dogmática repousa sobre um “fundamento” que não surgiu de um perguntar primário de fé e cuja conceituação não só é insuficiente para a problemática teológica, mas a encobre e desfigura.

Conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio-de-coisa que fundamenta todos os objetos temáticos de uma ciência acede a um prévio entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva. Por isso, esses conceitos só recebem sua autêntica confirmação e “fundamentação” mediante uma correspondente prévia inspeção do domínio-de-coisa ele mesmo. Mas na medida em que cada um desses domínios é unicamente conquistado a partir de uma circunscrição efetuada no próprio ente, essa prévia pesquisa que cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser. Tal pesquisa deve preceder as ciências positivas e *pode fazê-lo*. É o que prova o trabalho de Platão e Aristóteles. Uma tal fundamentação das ciências difere por princípio da “lógica” de rabeira que investiga o estado ocasional de uma ciência em seu “método”. Ela é lógica produtiva, no sentido de que ela como que salta na frente para dentro de um determinado domínio-de-ser, abre-o pela primeira vez em sua constituição-de-ser e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas como indicativos transparentes para a interrogação. Assim, por exemplo, o filosoficamente primário não é uma teoria da formação-do-conceito no conhecimento histórico e não o é também a teoria da história como objeto de conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade. É assim também que o resultado positivo da *Crítica da razão pura* de Kant não consiste numa “teoria” do conhecimento mas na tentativa de pôr em relevo o que pertence a uma natureza em geral. Sua lógica transcendental é uma lógica-de-coisa *a priori* do domínio-do-ser natureza.

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

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklemmtes Kategorienystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.*

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

§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhangs wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft

Mas tal perguntar — ontologia tomada no sentido mais amplo e que não se apoia em orientações e tendências ontológicas — ainda requer ele mesmo um fio-condutor. O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral. E, precisamente, a tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos possíveis modos de ser que não seja construída dedutivamente requer um prévio-entendimento de “*o que significamos pois propriamente com essa expressão ‘ser’*”*.

Por isso, a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. *Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental.*

Corretamente entendida, a pesquisa ontológica confere ela mesma sua precedência ontológica à questão-do-ser, além da mera retomada de uma venerável tradição e além da exigência de um problema que permaneceu até agora intransparente. Mas essa precedência na ciência-de-coisa não é a única.

§ 4. A precedência ôntica da questão-do-ser

A ciência pode ser definida em geral como o todo de uma conexão-de-fundamentação de proposições verdadeiras. Essa definição não é completa, nem alcança a ciência

* Posto em itálico pelo tradutor. (N. do T.)

in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor 12 anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

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

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfach hin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das^b Sein selbst, zu dem^c das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann,

^a Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz). Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-sein schließt *in sich* den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.

^b Dasjenige

^c als seinem eigenen

em seu sentido. As ciências têm, como comportamentos do homem, o modo-de-ser desse ente (homem). Esse ente, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. A pesquisa científica não é o único, nem o mais imediato dos possíveis modos-de-ser desse ente. Além disso, o *Dasein* é ele mesmo um ente assinalado diante de todo outro ente. É preciso tornar visível apenas provisoriamente esse caráter assinalado. Nisso, a discussão deve antecipar análises posteriores que são as únicas propriamente demonstrativas.

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein*^a. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico.

Ser-ontologicamente ainda não significa aqui desenvolver ontologia. Como se reserva em seguida o termo ontologia para designar a interrogação expressamente teórica pelo ser do ente, então o mencionado ser-ontológico do *Dasein* deve ser designado como pré-ontológico. Mas isso não significa algo assim como estar sendo pura e simplesmente ôntico, mas sendo no modo de um entendimento de ser.

O^b ser ele mesmo, em relação ao qual^c o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa,

^a Mas ser, aqui, não só como ser do homem (existência), o que também ficará claro pelo que se segue. O ser-no-mundo contém *em si* a relação da existência com o ser em seu todo: entendimento-do-ser.

^b Aquele.

^c como seu próprio.

sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

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

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

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das

^a Also keine Existenzphilosophie.

pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo *Dasein* como pura expressão-de-ser.

O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. Essas possibilidades o *Dasein* ou as escolheu ele mesmo ou nelas foi ter ou nelas já cresceu cada vez. A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz *então* a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*. A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência^a. Damos o nome de *existenciariiedade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciádrio*. A tarefa de uma analítica existenciária do *Dasein* quanto a sua possibilidade e a sua necessidade já está prefigurada na constituição ôntica do *Dasein*.

Agora, no entanto, na medida em que a existência determina o *Dasein*, a analítica ontológica desse ente já requer sempre cada vez uma vista prévia da existenciariiedade. Mas esta nós a entendemos, porém, como constituição-de-ser do ente que existe. Todavia, na ideia de uma tal constituição-do-ser já reside a ideia de ser em geral. E, assim, a possibilidade de uma execução da analítica do *Dasein* depende também da prévia elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral.

As ciências são modos-de-ser do *Dasein* nos quais este se comporta também em relação ao ente que ele mesmo não precisa ser. Mas ao *Dasein* é essencialmente inerente: o ser em um mundo. O

^a Portanto, não filosofia da existência.

dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleich-
ursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und
Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt
zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht
daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind dem-
nach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und
motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seins-
verständnisses in sich begreift.

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

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

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

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

entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* concerne, pois, de modo igualmente originário, ao entendimento de algo como “mundo” e ao entendimento do ser do ente que é acessível no interior do mundo. As ontologias cujo tema é o ente que não possui o caráter-de-ser conforme-ao-*Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele mesmo, estrutura que contém em si a determinidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico.

É assim que se deve buscar na *análítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir.

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário — como constituinte do entendimento-da-existência — um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado.

Mas, de sua parte, a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes ônticas. Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-de-ser do *Dasein* cada vez existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica. Mas, dessa maneira, também se torna clara a precedência ôntica da questão-do-ser.

A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* já de há muito que foi vista, embora não se chegasse então a apreender o próprio *Dasein* em sua genuína estrutura ontológica ou que ele fosse ao menos visado como problema. Aristóteles diz: ή ψυχή

τὰ ὄντα πώς ἔστιν.¹ Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἰσθητική und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat Thomas v. A. in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendentien«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«, d. h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (*anima*).² Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden. –

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

¹ de anima I 8, 431 b 21, vgl. ib. 5, 430 a 14 sqq.

² Quaestiones de veritate qu. I a. 1 c, vgl. die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendentien in dem Opusculum »de natura generis«.

*τὰ ὄντα πώσ εστιν*¹. A alma (do homem) é de certo modo o ente; a “alma”, que constitui o ser do homem, descobre nos seus modos de ser — *αἴσθησις e νόησις* — todo ente quanto a seu ser-que e a seu ser-assim, isto é, sempre também em seu ser. Essa proposição, que remete à tese ontológica de Parmênides, foi assumida por Tomás de Aquino numa discussão característica. Dentro da tarefa de uma dedução dos “transcendentais”, isto é, dos caracteres-de-ser que vão ainda além de toda possível genérica determinidade-de-coisa de um ente, além de todo *modus specialis entis* e que pertencem sempre por necessidade a todo algo, seja o que possa ser, também o *verum* deve ser demonstrado como um tal *transcendens*. Isso ocorre mediante o apelo para um ente que tem ele mesmo, conforme seu modo-de-ser, a aptidão de “convir”, isto é, de concordar com todo ente, qualquer que ele seja. Esse assinalado ente, o *ens quod natum est convenire cum omni ente*, é a alma (*anima*)². A precedência do “*Dasein*” diante de todo outro ente, que aqui se introduz embora não tenha sido ontologicamente elucidada, é manifesto que nada tem em comum com uma má subjetivização de todo ente.

A prova do assinalado caráter ôntico-ontológico da questão-do-ser se funda na indicação provisória da precedência ôntico-ontológica do *Dasein*. Mas a análise da estrutura da questão-do-ser como tal (§ 2) tropeçou numa função peculiar desse ente no interior do próprio fazer a pergunta. O *Dasein* desvendou-se então como o ente que precisa ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia, se é que o perguntar deve ser transparente. Mas agora se mostrou que a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que portanto o *Dasein*

¹ *de anima* Γ 8, 431 b 21, cf. idem, op. cit. 5, 430 a 14 ss.

² *Quaestiones de veritate* [Questões sobre a verdade] qu. I, a 1 c; cf. no opúsculo *De natura generis* [Da natureza do gênero] uma “dedução” dos transcendentais em parte mais rigorosa e algo divergente da que é aqui referida.

das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu *befragende* Seiende fungiert.

- Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es 15 ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser.

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser.

ZWEITES KAPITEL

Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

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

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

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

SEGUNDO CAPÍTULO

A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser

O método da investigação e seu plano

§ 5. A analítica ontológica do Dasein põe-em-liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral

Na caracterização das tarefas que se apresentam no “fazer” a pergunta da questão-do-ser, mostrou-se que é preciso não só uma fixação *do* ente que deve ter a função de perguntável primário, mas que também se exige uma expressa apropriação e segurança do correto modo-de-acesso a esse ente. Discutiu-se sobre qual ente deve assumir o principal papel no interior da questão-do-ser. Mas como deve ser o acesso a esse ente, o *Dasein*, e como deve ser por assim dizer visado na interpretação do entendimento?

A já provada precedência ôntico-ontológica do *Dasein* poderia ser desencaminhada para a opinião de que esse ente deveria se dar ôntico-ontologicamente em sentido primário não só como ente ele mesmo apreensível “imediatamente”, mas no sentido de que o seu modo-de-ser também se dê “imediatamente”. Não há dúvida de que o *Dasein* nos é não só onticamente próximo ou mesmo o mais próximo — pois nós o *somos* até cada vez nós mesmos. Apesar disso, ou precisamente por isso, ele nos é ontologicamente o mais longínquo. É certo que pertence ao seu ser mais-próprio possuir um entendimento desse ser, mantendo-se já cada vez numa certa interpretação de seu ser. Mas com isso não se está dizendo de modo algum que essa mais-próxima interpretação pré-ontológica do ser de si mesmo possa ser tomada como fio-condutor adequado, e esse entendimento-do-ser pudesse resultar por necessidade de uma reflexão tematicamente ontológica sobre sua mais-própria constituição-de-ser. Ao contrário, o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser,

gen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«^a. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung – verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur – verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.

Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behebenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.

Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhältnissen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existentielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des

^a d. h. hier aus dem Vorhandenen.

tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do "mundo"^a. É no próprio *Dasein* e assim em seu próprio entendimento-do-ser que reside o que mostraremos como a reverberação ontológica do entendimento-do-mundo sobre a interpretação-do-*Dasein*.

A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* é, portanto, o fundamento de que sua específica constituição-de-ser — entendida no sentido da estrutura "categorial" que lhe é própria — permaneça encoberta para ele. Para ele mesmo, o *Dasein* é onticamente "o mais próximo", ontologicamente o mais longínquo, mas não pré-ontologicamente estranho.

Provisoriamente só foi mostrado com isso que uma interpretação desse ente tropeça em dificuldades peculiares, fundadas no modo-de-ser do objeto temático e no próprio comportamento tematizador e não em algo como os dotes defeituosos de nossa faculdade-de-conhecimento ou na falta de uma conceituação adequada, aparentemente de fácil correção.

Agora, porque ao *Dasein* não só é inerente o entendimento-do-ser, mas este se elabora e se desfaz segundo o que é cada vez o modo-de-ser do *Dasein* ele mesmo, este pode dispor de uma rica interpretação. Psicologia filosófica, antropologia, ética, "política", poesia, biografia e história-escrita sempre seguiram por caminhos cada vez diversos e em medida variável os comportamentos, as faculdades, as forças, as possibilidades e os destinos do *Dasein*. Resta, porém, a pergunta sobre se essas interpretações foram conduzidas de modo tão originário no que se refere ao existenciário quanto talvez se tenham conduzido em relação ao existencial. Não é preciso que ambas caminhem juntas, mas não também que se excluam. A interpretação existencial pode exigir a analítica existenciária, se o conhecimento filosófico é concebido ao menos em sua possibilidade e necessidade. Somente quando as estruturas fundamentais do

^a isto é, aqui a partir do subsistente.

Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenzielle Rechtfertigung erhalten.

Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen aufgezwungen werden. Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

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

Dasein estiverem suficientemente elaboradas, numa orientação explícita para o problema-do-ser ele mesmo, é que a interpretação-do-*Dasein* conquistada até agora receberá sua justificação existenciária.

Uma Analítica do *Dasein* deve portanto permanecer a primeira exigência da pergunta pelo ser. Mas só então o problema da conquista e da segurança do modo que dirige o acesso ao *Dasein* se torna de todo candente. Em termos negativos: a esse ente não se deve aplicar dogmática e construtivamente nenhuma ideia de ser e de realidade efetiva, por mais que “ela possa ser entendida por si mesma”, e ao *Dasein* não devem ser impostas coercitivamente, de modo ontologicamente inconsiderado, “categorias” previamente delineadas a partir de uma tal ideia. Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*. E nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo.

Assim apreendida, a analítica do *Dasein* permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser. Pelo que se determinam também os seus limites. Analítica que não pode querer dar uma completa ontologia do *Dasein*, a qual deve ser por certo construída, se algo como uma antropologia “filosófica” deve ter assento sobre uma base filosoficamente suficiente. Para o propósito de uma antropologia possível, isto é, para sua fundamentação ontológica, a interpretação que se segue oferece apenas alguns “fragmentos”, não contudo inessenciais. Mas a análise do *Dasein* não só é incompleta, mas é de imediato também *provisória*. De início, ela só põe à mostra o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser,

legung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

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

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. Diese muß als der Horizont aller Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*. Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzutrennen,

18 das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit Aristoteles bis über Bergson hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben – entgegen der These Bergsons, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

^a καθόλου, καθ' αὐτό.

pondendo-em-liberdade o horizonte dessa interpretação. Uma vez alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do *Dasein* exige sua repetição sobre uma base superior e propriamente ontológica.

A *temporalidade* será mostrada como o sentido do ser desse ente que denominamos *Dasein*. Essa prova deve se confirmar na repetida interpretação das estruturas do *Dasein* já mostradas provisoriamente e que são agora interpretadas como *modi* da temporalidade. Mas essa interpretação do *Dasein* como temporalidade ainda não terá dado resposta à pergunta diretrora pelo sentido de ser em geral^a. Em compensação, preparou-se o terreno para a obtenção dessa resposta.

De modo indicativo foi mostrado que pertence ao *Dasein*, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico. Sendo, o *Dasein* entende algo assim como ser. Mantendo-se essa conexão, é preciso mostrar que aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende e interpreta de modo inexpresso algo assim como ser é o *tempo*. Este deve ser posto em claro e deve ser genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-do-ser. Para entendê-lo faz-se necessária uma *explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento-do-ser, a partir da temporalidade como ser do Dasein que-entende-ser*. Nessa tarefa considerada em seu todo reside, ao mesmo tempo, a exigência de que o conceito de tempo assim obtido seja delimitado em relação ao entendimento vulgar do tempo, que foi explicitado numa interpretação-do-tempo e se depositou como tal no conceito tradicional do tempo, o qual se mantém de Aristóteles a Bergson e mesmo depois. É preciso, pois, tornar claro que e como esse conceito do tempo e o vulgar entendimento-do-tempo em geral surgem da temporalidade. Assim se restitui ao conceito vulgar do tempo o seu direito próprio — em oposição à tese de Bergson de que com ele se pensa o espaço.

^a καθόλου, καθ' αὐτό.

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

Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.

Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst – nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines

O “tempo” de há muito tem a função de critério ontológico, ou melhor, de critério ôntico, para distinguir ingenuamente as diversas regiões do ente. Delimita-se um ente “temporal” (os processos da natureza e os acontecimentos da história) em oposição a um ente “intemporal” (as relações espaciais e numéricas). Costuma-se contrapor o sentido “atemporal” das proposições ao curso “temporal” das enunciações proposicionais. Além disso, acha-se um “abismo”, que se procura transpor, entre o ente “temporal” e o ente eterno “supratemporal”. “Temporal” significa aqui em cada caso tanto como “sendo dentro do tempo”, determinação que na verdade é também bastante obscura. O fato é que o tempo, no sentido de “ser dentro do tempo”, tem a função de critério da separação de regiões-do-ser. Como o tempo chega a essa assinalada função ontológica, com que direito precisamente algo como o tempo vem a ter a função de critério de distinção e, além disso, se nesse emprego ingenuamente ontológico o tempo exprime sua possível relevância ontológica própria são perguntas que ainda não se fizeram e algo que até agora não se investigou. É como se o “tempo” tivesse caído “por si mesmo” dentro do horizonte do vulgar entendimento-do-tempo, nessa função ontológica “que pode ser entendida por si mesma” e até hoje nela se manteve.

Deve-se mostrar, ao contrário, sobre o solo da elaborada pergunta pelo sentido de ser *que e como no fenômeno do tempo, corretamente visto e corretamente expresso, a problemática central de toda ontologia tem suas raízes*.

Se o ser deve ser concebido a partir do tempo e se os diversos *modi* e derivados de ser devem ser entendidos de fato a partir da perspectiva do tempo, então, com isso, é o ser ele mesmo — e não somente algo como o ente que está “dentro do tempo” — que se faz visível em seu caráter “temporal”. Mas “temporal” já não pode então significar somente “sendo dentro do tempo”. O “intemporal” e o “supratemporal” são também, quanto a seu

Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimmtheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.

Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Positive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen. Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das.

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

ser, "temporais". E isso por sua vez não só no modo de uma privação, em oposição a um "temporal" como ente sendo "dentro do tempo", mas em um sentido *positivo* ainda por esclarecer. Porque a expressão "temporal" é utilizada no uso linguístico pré-filosófico e filosófico com a significação referida e porque, nas investigações que se seguem, a expressão é tomada ainda numa outra acepção, denominamos de determinidade *temporal** a originária determinidade-de-sentido do ser e de seus caracteres e *modi*, a partir do tempo. Por isso, a tarefa ontológica fundamental da interpretação de ser como tal compreende em si a elaboração da *temporalidade do ser*. Só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser.

Porque o ser só pode ser apreendido cada vez na perspectiva do tempo, a resposta à questão-do-ser não pode residir numa proposição isolada e cega. A resposta não é entendida na mera reiteração do que é enunciado em proposição, sobretudo se é posta em circulação como resultado flutuando no ar para mero registro de uma informação sobre um "ponto-de-vista" que talvez se afaste do modo de tratamento até agora usual. Se a resposta é "nova", não tem importância alguma e permanece algo exterior. O que há de positivo nela deve estar em ser suficientemente *antiga* para ensinar a conceber as possibilidades que os "Antigos" prepararam. Segundo seu sentido mais-próprio, a resposta indica uma diretriz para que a pesquisa ontológica concreta inicie o perguntar investigativo no interior do horizonte posto-em-liberdade — é o que ela somente oferece.

Se a resposta à questão-do-ser deve, pois, indicar o fio-condutor da pesquisa, disso resulta que ela só será dada suficientemente quando faça entender o específico modo-de-ser da ontologia levada a cabo até agora, o destino do seu perguntar, de seus achados e de seus malogros como algo necessário conforme-ao-*Dasein*.

* Vocábulos que derivam de "*Tempus*" foram postos em itálico, para bem diferenciá-los de "*Zeit*" e seus derivados. (N. do T.)

§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie

20

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

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen,

§ 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia

Toda pesquisa — e não por último a que se move no âmbito dessa questão central que é a questão-do-ser — é uma possibilidade ôntica do *Dasein*, cujo ser encontra seu sentido na temporalidade. Essa é, contudo, ao mesmo tempo a condição da possibilidade de historicidade como um modo-de-ser temporal do *Dasein* ele mesmo, abstração feita de se e de como ele é um ente sendo “dentro do tempo”. A determinação de historicidade é anterior ao que se chama de história (o acontecer de-história-universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do “gestar-se” do *Dasein* como tal, sobre cujo fundamento é unicamente possível algo assim como a “história universal” e o histórico a ela pertencente. O *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e “o que” já era. Expressamente ou não, ele é seu passado. E não só no sentido de que seu passado como que desliza “atrás” dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* “é” seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, “se gesta” cada vez a partir de seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e portanto também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado — o que significa sempre o passado de sua “geração” — não segue atrás do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede.

Essa historicidade elementar do *Dasein* pode permanecer oculta para ele mesmo. Mas pode ser também, de certo modo, descoberta, vindo a ser objeto de cultivo próprio. O *Dasein* pode descobrir tradição, conservá-la e investigá-la expressamente. A descoberta de tradição e a abertura do que

was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber – genauer Historizität – ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis *gegen* die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

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

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen

ela “transmite” e de como o transmite podem ser assumidas como uma tarefa autônoma. O *Dasein* assume assim o modo-de-ser do perguntar e do pesquisar do conhecimento-histórico. Mas o conhecimento-histórico — mais precisamente, o próprio do conhecimento-histórico —, como modo-de-ser do *Dasein* perguntante, só é possível porque este é determinado pela historicidade no fundamento do seu ser. Se a historicidade permanece oculta para o *Dasein* e enquanto permanece, nega-se-lhe também a possibilidade da interrogação e da descoberta da história por conhecimento-histórico. A ausência de conhecimento-histórico não é prova contrária à historicidade do *Dasein*, mas a comprova como *modus* deficiente dessa constituição-de-ser. Uma época só pode não ter conhecimento-histórico porque é “histórica”.

Se o *Dasein*, por outro lado, tomou a possibilidade que tem de não só dar transparência a sua existência, mas também de perguntar pelo sentido da própria existenciaredade, isto é, perguntar previamente pelo sentido do ser em geral e, perguntando, ter olhos para ver a essencial historicidade dele mesmo, então ele verá inevitavelmente que o perguntar pelo ser, cuja necessidade ôntico-ontológica foi mostrada, é caracterizado ele mesmo pela historicidade. Dessa maneira, a elaboração da questão-do-ser deve receber do sentido-de-ser mais-próprio do perguntar ele mesmo o encargo de investigar sua própria história, isto é, converter-se em conhecimento-histórico, a fim de alcançar uma apropriação positiva do passado, obtendo a plena posse das possibilidades-de-perguntar mais-próprias. A pergunta pelo sentido do ser — conforme o modo-de-execução que lhe é próprio, isto é, como prévia explicação do *Dasein* em sua temporalidade e historicidade — é por si mesma levada a se entender como conhecimento-histórico.

Mas a interpretação preparatória das estruturas fundamentais do *Dasein* quanto ao seu modo-de-ser imediato e mediano, modo em que ele de imediato é também histórico, deixará manifesto o seguinte: o *Dasein* não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é,

und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von *dem Verständnis* und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

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

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur

e para se interpretar a partir do que é por este refletido, mas para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apreendida. Esta lhe subtrai a própria conduta, o perguntar e o escolher. O que vale, e não por último, *para o entendimento*, e o seu possível desenvolvimento, que tem raízes no ser mais-próprio do *Dasein*: o entendimento ontológico.

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o *Dasein*, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente “objetiva”, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.

Mostrou-se desde o começo (§ 1) que a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela “metafísica”, caiu no esquecimento. A ontologia grega e sua história, a qual, através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia, é a prova de que o *Dasein* se entende e entende o ser em geral a partir do “mundo” e de que a ontologia que assim nasceu decaiu na tradição,

Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel*) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Sticke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik noch viel ungehobene weiterführende Arbeit. In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des *Suarez* in die »Metaphysik« und Transzentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« *Hegels*. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das *ego cogito Descartes'*, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substanzialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

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

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig

degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo e a material para ser mera-mente reclaborado (assim, para Hegel). Na Idade Média, essa desenraizada ontologia grega converte-se em doutrina consolidada. Sua sistemática é, pois, tudo menos o amontoado de peças soltas formando um edifício. Dentro dos limites de uma recepção dogmática das concepções gregas fundamentais sobre o ser, essa sistematização ainda contém muito trabalho que não se pôs em relevo. Em cunho *escolástico*, a ontologia grega transita no essencial pelo caminho que vai das *Disputationes metaphysicae* [Discussões metafísicas] de Suarez à “metafísica” e à filosofia transcendental da época moderna, e ainda determina os fundamentos e as metas da *Lógica* de Hegel. Na medida em que ao longo dessa história certos destacados âmbitos-de-ser (*ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, espírito, pessoa) se tornam visíveis e daí em diante passam a dirigir a problemática primária, esses âmbitos — em correspondência com a total omissão da questão-do-ser — não são também interrogados quanto a seu ser e quanto à estrutura de seu ser. Ao contrário, o conteúdo categorial da ontologia tradicional se estende sobre esse ente com as correspondentes formalizações e restrições unicamente negativas ou se apela então para a ajuda da dialética, com o propósito de fazer uma interpretação ontológica da substancialidade do sujeito.

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor* da questão-do-ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então.

Pôr em evidência a origem dos conceitos ontológicos fundamentais como exibição investigativa de sua “certidão de nascimento” nada tem a ver com uma má relativização de pontos-de-vista ontológicos. A destruição também não tem

den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

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

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, *warum* für *Kant* dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. *Kant* selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet

o sentido *negativo* de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação. A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o "hoje" e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja o doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta.

No quadro do presente tratado que tem por meta a elaboração de princípio da questão-do-ser, a destruição da história da ontologia — pertencente única e essencialmente à posição dessa questão —, sendo possível somente no seu interior, só pode ser levada a cabo em algumas etapas fundamentalmente decisivas dessa história.

De conformidade com a tendência positiva da destruição, cabe de imediato perguntar se e em que amplitude, no curso da história da ontologia em geral, a interpretação do ser foi tematicamente posta em conexão com o fenômeno do tempo e se a problemática da *temporalidade* que era para isso necessária foi elaborada em seus princípios e se podia sé-lo. O primeiro e o único que, em sua investigação, perfez um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da *temporalidade* ou que se deixou levar para ela, forçado pelos próprios fenômenos, foi Kant. Somente depois da fixação da problemática da *temporalidade* é que se pode lançar luz com sucesso sobre o que há de obscuro na doutrina do esquematismo. Mas nesse caminho se pode mostrar também *por que* esse domínio devia permanecer fechado para Kant em suas dimensões próprias e em sua função ontológica central. O próprio Kant soube estar se aventurando em um domínio obscuro:

vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«¹ Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

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

Durch die Übernahme der ontologischen Position *Descartes'* macht *Kant* ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Onto-

¹ Kritik der reinen Vernunft², S. 180 f.

"Esse esquematismo de nosso intelecto em relação aos fenômenos e à sua mera forma é uma arte oculta no fundo da alma humana, cujo verdadeiro mecanismo dificilmente jamais arrancaremos à natureza para o pôr a descoberto diante dos olhos"¹. Aquilo diante de que Kant parece recuar deve aqui ser posto em claro como tema e em seu princípio, se é que a expressão "ser" deve ter um sentido que pode ser mostrado. Afinal, os fenômenos que, sob o título de "*temporalidade*", serão expostos nas análises que se seguem, são precisamente os juízos *mais secretos* da "razão comum", cuja analítica Kant define como "o trabalho dos filósofos".

Prosseguindo na tarefa da destruição pelo fio-condutor da problemática da *temporalidade*, o presente tratado procura interpretar o capítulo do esquematismo e, a partir dele, a doutrina kantiana do tempo. Ao mesmo tempo mostra por que Kant devia malograr na intenção de penetrar na problemática da *temporalidade*. Dois obstáculos se lhe opuseram, de um lado, a omissão da questão-do-ser em geral e, conexa com esta, a falta de uma ontologia temática do *Dasein* ou, em termos kantianos, a ausência de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito. Em seu lugar Kant assume dogmaticamente a posição de Descartes, apesar de todos os seus essenciais aperfeiçoamentos. Além disso, sua análise do tempo, não obstante retome esse fenômeno no sujeito, permanece orientada pelo vulgar e tradicional entendimento-do-tempo, impedindo-o de elaborar finalmente o fenômeno da "determinação transcendental do tempo" em sua estrutura e em sua função próprias. Por efeito dessa duplice influência da tradição, permanece encoberta em total obscuridade e sequer se põe como problema a decisiva conexão do tempo e do "*eu penso*".

Ao assumir a posição ontológica de Descartes, Kant omite algo essencial: uma ontologia

¹ *Kritik der reinen Vernunft*² (*K.r.V.*) [Crítica da razão pura, 2^a ed.], pp. 180 ss.

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

Für *Descartes* bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens *increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß *Descartes* von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philoso-

do *Dasein*. Essa omissão, no sentido da tendência mais-própria de *Descartes*, é decisiva. Com o *cogito sum*, Descartes pretende assentar a filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical” é o modo-de-ser da *res cogitans*, mais precisamente, o sentido-do-ser do “sum”. A elaboração dos fundamentos ontológicos inexpressos do *cogito sum* caracteriza a parada na segunda etapa no caminho do retorno destrutivo na história da ontologia. A interpretação não somente aduz a prova de que Descartes deveria omitir a questão-do-ser em geral, mas mostra também o porquê de sua opinião segundo a qual o “ser certo” absoluto do *cogito* o desobrigava de perguntar pelo sentido-de-ser desse ente.

Entretanto, para Descartes não se trata apenas de se deter unicamente nessa omissão e, assim, na completa indeterminação ontológica da *res cogitans sive mens sive animus*. Descartes conduz as considerações-fundamentais de suas *Meditationes* pelo caminho de uma transposição da ontologia medieval para esse ente posto por ele como *fundamentum inconcussum*. A *res cogitans* é ontologicamente determinada como *ens* e para a ontologia medieval o sentido-de-ser do ente é fixado no entendimento do *ens* como *ens creatum*. Deus, como *ens infinitum*, é o *ens “increatum”*. Mas o ser-criado, no mais amplo sentido do ser-produzido de algo, é um momento estrutural essencial do antigo conceito-de-ser. O aparentemente novo começo do filosofar se desvenda como o enxerto de um preconceito fatal sobre cujo fundamento a época seguinte deixaria de elaborar uma analítica ontológica sobre o tema do “ânimo” conduzida pelo fio-condutor da questão-do-ser e, ao mesmo tempo, deixaria de fazer uma confrontação crítica com a ontologia legada pela Antiguidade.

Que Descartes seja “dependente” da escolástica medieval, cuja terminologia emprega, todo conhecedor da Idade Média o vê. Mas com essa “descoberta”

phisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der *res cogitans* für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich *nur* das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρούσια*, bzw. *όντος*, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »*Gegenwart*«, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als *ζῶον λόγον ἔχον*, das Lebende, dessen Sein wesenhaft durch das Redenkönnen bestimmt ist. Das *λέγειν* (vgl. § 7, B) ist der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des *λόγος*, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. Deshalb hatte *Aristoteles* »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das *λέγειν* selbst, bzw. das *νοεῖν* – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in

nada se ganha filosoficamente enquanto permanece na obscuridade o alcance de princípio que essa influência da ontologia medieval tem, para a época subsequente, na determinação ou não determinação ontológica da *res cogitans*. Alcance que só pode ser avaliado se primeiramente se mostrarem o sentido e os limites da ontologia antiga, a partir da orientação pela questão-do-ser. Em outras palavras: a destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da problemática da *temporalidade*. Fica então manifesto que a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento externo desse entendimento — por certo que *somente* isso — é a determinação do sentido de ser como *παροντία* ou como *οὐσία*, o que ontologicamente significa “presença”. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo — o “presente”.

A problemática da ontologia grega, como a de toda outra ontologia, deve tomar seu fio condutor do *Dasein* ele mesmo. O *Dasein*, isto é, o ser do homem, é determinado na “definição” vulgar bem como na filosófica, como *ζῶν λόγον ἔχον*, como o vivo cujo ser é essencialmente determinado pelo poder falar. O *λέγειν* (cf. § 7, B) é o fio condutor para a conquista das estruturas-do-ser do ente que vem-de-encontro no dizer de e no dizer que. Por isso, a ontologia antiga, que se forma em Platão, torna-se “dialética”. Com a progressiva elaboração do fio-condutor ontológico ele mesmo, isto é, da “hermenêutica” do *λόγος*, surge a possibilidade de uma apreensão mais radical do problema-do-ser. A “dialética”, que era uma autêntica perplexidade filosófica, torna-se supérflua. *Por isso* Aristóteles “já não tinha dela entendimento algum”, pois, ao situá-la sobre um solo mais radical, supera-a. O *λέγειν* ele mesmo ou o *νοεῖν* — isto é, o simples perceber algo subsistente em

seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum Leitband der Auslegung des Seins genommen – hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigen« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (*οὐσία*) begriffen.

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

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie – vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* – nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des *Aristoteles*², die zum *Diskrimen* der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

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

² Physik A 10, 217, b 29 ~ 14, 224, a 17.

sua pura subsistência, já tomado por Parmênides como guia para a interpretação do ser — tem a estrutura *temporal* do puro “presenciar” de algo. O ente que nele e para ele se mostra e é entendido como o propriamente ente recebe portanto sua interpretação em referência ao pre-sente (*Gegen-wart*), isto é, é concebido como presença (*ovsia*).

Entretanto, essa interpretação grega do ser se efetua sem qualquer saber expresso acerca do que nela exerce a função de fio-condutor, sem conhecimento e mesmo entendimento da função ontológica fundamental do tempo, sem qualquer penetração no fundamento da possibilidade dessa função. Ao contrário: o tempo é tomado ele mesmo como um ente entre outros entes, um ente cuja estrutura-de-ser se procura apreender a partir do horizonte de um entendimento-do-ser que, de modo inexpresso e ingênuo, orienta-se pelo próprio tempo.

No quadro da *subsequente* elaboração de princípio da questão-do-ser não se pode expor em pormenor a interpretação *temporal* dos fundamentos da ontologia antiga — sobretudo em Aristóteles, seu grau cientificamente superior e o mais puro. Em vez disso, ela oferece uma interpretação do tratado aristotélico sobre o tempo², que se pode escolher como *discriminante* da base e dos limites da ciência antiga do ser.

O tratado aristotélico sobre o tempo é a primeira interpretação circunstanciada desse fenômeno que nos foi legada. Ela determinou em essência toda a concepção posterior do tempo — incluindo a de Bergson. Ao partir da análise do conceito aristotélico do tempo, fica ao mesmo tempo retrospectivamente claro que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant — com todas as diferenças de uma nova interrogação — permanece grega.

² *Física* Δ 10-14 (217 b 29,224 a 17).

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

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«³, wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«? geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

27

§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung

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

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im

³ Kant, Kr. d. r. V.², S. 121.

Só no efetuar a destruição da tradição ontológica é que a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização. Na destruição a questão-do-ser consegue a plena prova da imprescindibilidade da pergunta pelo sentido de ser e demonstra assim o sentido do discurso sobre uma “repetição” dessa pergunta.

Toda investigação nesse campo, em que “a coisa ela mesma está sob um denso encobrimento”³, toda investigação há de se prevenir contra uma superestimação de seus resultados. Pois tal perguntar se obriga ele mesmo a constantemente considerar a possibilidade de que um horizonte ainda mais originário e mais universal venha a se abrir, do qual se possa obter a resposta à pergunta: que significa “ser”? Sobre tais possibilidades só se pode tratar seriamente, alcançando-se um ganho positivo, se antes se conseguir redespertar em geral a pergunta pelo ser, conquistando um campo controlável de confrontações.

§ 7. O método fenomenológico da investigação

Parece que na caracterização provisória do objeto temático da investigação (ser do ente ou sentido do ser em geral) seu método já foi também previamente delineado. Pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia. Mas o método da ontologia permanece problemático em sumo grau, enquanto se queira como que pedir conselho a algo assim como às ontologias historicamente transmitidas ou às tentativas do gênero. Como nesta investigação o termo “ontologia” é empregado em sentido formalmente amplo, fica por si mesmo interditado o caminho que consistiria em seguir a história do termo, para elucidar-lhe o método.

No emprego do termo “ontologia” não se recorre a nenhuma disciplina filosófica determinada, que

³ Kant, *Kr.d.n.V.*² [Crítica da razão pura, 2^a ed.], p. 121.

Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«, noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

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

esteja em conexão com as demais disciplinas. Não se trata de satisfazer em geral às exigências da tarefa de uma disciplina já-dada, mas, ao oposto: poder-se-ia em todo caso constituir uma disciplina a partir das necessidades de coisa de um perguntar determinado e do modo-de-tratamento exigido pelas "coisas elas mesmas".

Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é o *fenomenológico*. Isso não prescreve ao presente tratado nem um "ponto-de-vista", nem a subordinação a uma "corrente", pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver o entendimento de si mesma. A expressão "fenomenologia" tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*. Quanto mais autenticamente um conceito-de-método se desenvolve e quanto mais abrangente é sua determinação dos princípios condutores de uma ciência, tanto mais originariamente ele se enraíza na confrontação com as coisas elas mesmas e tanto mais ele se afasta do que denominamos um manejo técnico, algo que ocorre, e muito, nas disciplinas teóricas também.

O termo "fenomenologia" exprime uma máxima que pode ser assim formulada: "às coisas elas mesmas!", em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como "problemas". Poder-se-ia objetar, no entanto, que essa máxima é algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo, além de expressar o princípio de todo conhecimento científico. Não se vê por que adotar no que designa uma pesquisa a expressão de o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo. De fato, trata-se de o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo e que queremos ver mais de perto, na medida em que importa lançar luz sobre o procedimento

Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

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

A. Der Begriff des Phänomens

Der griechische Ausdruck φανόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φανόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. Die φανόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus

deste tratado. Nós somente exporemos o conceito prévio da fenomenologia.

A expressão se compõe de duas partes, fenômeno e logos; ambas remetem a termos gregos: φαινόμενον e λόγος. Tomado no que tem de exterior, o nome “fenomenologia” está formado da mesma maneira que teologia, biologia, sociologia, nomes traduzidos como ciência de Deus, da vida, da sociedade. Por conseguinte, a fenomenologia seria a *ciência dos fenômenos*. O conceito prévio da fenomenologia deve ser exposto mediante a caracterização do que é visado com as duas partes componentes, “fenômeno” e “logos” e pela fixação do sentido do nome que elas *compõem*. A história da própria palavra, que presumivelmente surge na escola de Wolff, não é aqui significativa.

A. O conceito do fenômeno

A expressão grega φαινόμενον, à qual remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo φαίνεσθαι, que significa mostrar-se; φαινόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. φαίνεσθαι é, ele mesmo, uma formação *media* de φαίνω, trazer à luz do dia, pôr em claro; φαίνω pertence à raiz φα — como φῶς, a luz, o claro, isto é, aquilo em que algo pode se tornar manifesto, pode ficar visível em si mesmo. Como significação da expressão “fenômeno” deve-se portanto *reter firmemente*: o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto. Os φαινόμενα, os “fenômenos” são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram simplesmente com τὰ ὄντα (o ente). Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não* é em si mesmo. Nesse mostrar-se, o ente aparenta, ele “é como se...”.

wie . . . ». Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen*. Und so hat auch im Griechischen der Ausdruck φαινόμενον, Phänomen, die Bedeutung: das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαινόμενον ἀγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie – aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαινόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, kann es sich zeigen als etwas, was es nicht ist, kann es »nur so aussehen wie . . . ». In der Bedeutung φαινόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαινόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber beide Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sichzeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst nicht zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade nicht: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist^a ein *Sich-nicht-zeigen*. Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich in der Weise nicht zeigt, wie

^a in diesem Falle

Tal se mostrar nós o denominamos *parecer ser* (*Scheinen*, aparentar). Assim é também em grego, a expressão *φαινόμενον*, fenômeno, tem a significação de “o que é como se”, o “aparente”, a “aparência”; *φαινόμενον ἀγαθόν* significa um bem que é como se, mas que “na realidade efetiva” não é aquilo como se dá. Para o melhor entendimento do conceito de fenômeno, tudo está em ver como os dois referidos significados de *φαινόμενον* — “fenômeno” como o que se mostra e “fenômeno” como o que parece ser — são por sua estrutura conexos entre si. Só na medida em que algo, segundo seu sentido, pretende em geral se mostrar, isto é, ser fenômeno, é que ele *pode* se mostrar *como* algo que *não* é, podendo “somente aparentar ser como...”. Na significação de *φαινόμενον* como *aparência* já está incluída a significação original (fenômeno: o manifesto) como fundamento da aparência. Atribuímos terminologicamente ao termo “fenômeno” a significação positiva e original de *φαινόμενον* e desta distinguimos a aparência como modificação privativa de fenômeno. Mas o que *ambos* os termos exprimem não tem, de imediato e totalmente, nada a ver com o que se denomina “fenômeno” ou mesmo “mero fenômeno”.

É assim que se fala de “fenômenos da doença”. São assim designadas ocorrências que se mostram no corpo e, ao se mostrarem, “são indícios” de algo que ele mesmo *não* se mostra. O surgimento de tais ocorrências, o seu mostrar-se, é concomitante à subsistência de perturbações que, elas mesmas, não se mostram. Esse “fenômeno” como aparecimento “de algo” *não* significa, pois, precisamente: mostrar-se a si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra. Aparecer é^a um *não* *mostrar-se*. Esse “não” de modo algum deve ser confundido com o não privativo que determina a estrutura da aparência. O que *não* se mostra no modo

^a nesse caso.

das Erscheinende, kann auch nie scheinen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wenngleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines *Sichzeigens* von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichte Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das *Sich-melden* durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phäno-

- 30 men umgrenzt, sondern *vorausgesetzt*, welche Voraussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst ‚Erscheinung‘ zu sein« bedeutet Erscheinung das *Sichzeigen*. Dieses Sichzeigen gehört aber wesentlich zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

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

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann.

como o aparecimento também nunca pode aparentar. Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos, embora diversos entre si, têm aquela fundamental estrutura formal do aparecer.

Apesar de o aparecer nunca ser de modo algum um mostrar-se no sentido de fenômeno, o aparecer só é possível, no entanto, sobre o fundamento de um *mostrar-se* de algo. Mas esse mostrar-se que possibilita o aparecer não é o aparecer ele mesmo. Aparecer é *anunciar-se* por algo que se mostra. Quando se diz então que, com a palavra “aparecimento”, nos referimos a algo em que algo aparece sem que ele mesmo seja aparecimento, o conceito de fenômeno dessa maneira não é circunscrito, mas *pressuposto*, pressuposição que permanece no entanto encoberta, pois, nessa determinação de “aparecimento”, a expressão “aparecer” é empregada em dois sentidos. Aquilo em que algo “aparece” significa aquilo em que algo se anuncia, isto é, não se mostra; e, na frase: “sem ser ele mesmo ‘aparecimento’”, “aparecimento” significa o *mostrar-se*. Mas esse mostrar-se pertence essencialmente a “aquilo em que” algo se anuncia. Portanto, fenômenos *nunca* são aparecimentos, embora todo aparecimento se refira a fenômenos. Se para definir o fenômeno se recorre a um conceito de “aparecimento”, de resto ainda obscuro, fica tudo de cabeça para baixo e sobre tal base uma “crítica” da fenomenologia constitui de fato um notável empreendimento.

A expressão “aparecimento”, por sua vez, pode ter ela também duas significações: de um lado, *aparecer* no sentido do anunciar-se como não se mostrar e, de outro lado, o de anunciante ele mesmo — que no seu mostrar-se indica algo que não se mostra. E, por fim, pode-se empregar aparecer como nome do sentido autêntico de fenômeno como mostrar-se. Ora, se se designam como “aparecimento” esses três distintos estados-de-coisa, a confusão é então inevitável.

Mas a confusão pode tornar-se essencialmente maior, visto que “aparecimento” pode assumir ainda uma outra significação.

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

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

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

Se o anunciante, que no seu mostrar-se remete ao não-mostrado, for pensado como o que surge nesse não-mostrado ele mesmo, dele reverberando de tal maneira que o não-mostrado seja concebido como o que por essência *nunca* se pode mostrar, então o aparecimento significa tanto uma produção quanto um produto, mas que jamais constitui o ser próprio do produtor: eis o aparecimento no sentido do “mero aparecimento”. Sem dúvida, o anunciante produzido se mostra em si mesmo e de tal maneira que, como reverberação do que anuncia, deixa-o, porém, precisa e constantemente encoberto em si mesmo. Mas esse ocultante não-mostrar não é, por sua vez, aparência. Kant emprega o termo “aparecimento” nesses dois sentidos. Para ele, os aparecimentos são, de um lado, os “objetos da intuição sensível”, o que nesta se mostra. Esse se mostrante (fenômeno, em sentido autenticamente originário) é, ao mesmo tempo, “aparecimento” como reverberação anunciante de algo que se *oculta* no aparecimento.

Na medida em que um fenômeno é sempre constitutivo do “aparecimento”, no sentido do anunciar-se por algo-que-em-si-mesmo-se-mostra, esse fenômeno pode por privação se modificar em aparência, e o aparecimento pode também se tornar mera aparência. Sob uma determinada iluminação pode parecer que alguém tem as bochechas vermelhas, podendo-se tomar o avermelhado que se mostra como anúncio da subsistência de febre, a qual seria por sua parte indício de uma perturbação no organismo.

Fenômeno — o mostrar-se-em-si-mesmo — significa um modo assinalado de algo vir-de-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o *remetente* (*o* anunciante) só pode cumprir sua possível função se se mostra em si mesmo, sendo “fenômeno”. Aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno. A confusa multiplicidade dos “fenômenos” que é designada com os nomes de fenômeno, aparência, aparecimento, mero aparecimento só pode ser desemaranhada se, desde o início,

Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

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

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung. – Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeutung von *λόγος* zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomenen sein kann.

se entende o conceito de fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo.

Nessa apreensão do conceito de fenômeno, permanece porém indeterminado o ente de que se trata como fenômeno e permanece em geral em aberto se o que cada vez se mostra é um ente ou um caráter-de-ser do ente; assim, o que se alcançou até agora foi unicamente o conceito *formal* de fenômeno. Se com a expressão “o que se mostra” se entende, porém — no sentido de Kant —, o ente acessível na intuição empírica, nesse caso é correto o emprego do conceito formal de fenômeno, pois fenômeno, nesse emprego, preenche a significação do seu conceito *vulgar*. Mas o conceito vulgar não é o conceito fenomenológico de fenômeno. No horizonte da problemática kantiana, o que se entende fenomenologicamente por fenômeno, mantidas as outras diferenças, é ilustrado quando se diz: o que nos “fenômenos”, em sentido vulgar, se mostra cada vez, prévia e concomitantemente, embora de modo a-temático, pode ser levado a se mostrar tematicamente e esse mostrar-se-em-si-mesmo (“formas-da-intuição”) são fenômenos da fenomenologia. Pois é manifesto que o espaço e o tempo devem poder se mostrar dessa maneira, podendo se tornar fenômeno, se com isso Kant pretende chegar a um enunciado transcendental que-se-funda-na-coisa ela mesma, quando diz que o espaço é o “onde” *a priori* de uma ordem.

Mas se o conceito fenomenológico de fenômeno se deve entender em geral, abstração feita de como o-que-se-mostra possa ser determinado mais precisamente, então é indispensável pressupor a penetração no sentido do conceito formal de fenômeno e no seu legítimo emprego numa significação vulgar. — Antes da fixação do conceito-prévio da fenomenologia é preciso delimitar a significação de *λόγος*, a fim de tornar claro o sentido em que a fenomenologia pode ser uma “ciência de” os fenômenos.

B. Der Begriff des Logos

Der Begriff des *λόγος* ist bei *Plato* und *Aristoteles* vieldeutig, 32 und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von *λόγος* ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes *λόγος* und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. *λόγος* wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß *λόγος* all das Aufgezählte bedeutet und zwar innerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn *λόγος* im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urteilstheorie« begriffen wird. *λόγος* besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen – Verwerfen) versteht.

λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. *Aristoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀποφαίνεσθαι.¹ Der *λόγος* läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ἀπὸ . . . von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede

¹ Vgl. de interpretatione cap. 1–6. Ferner Met. Z 4 und Eth. Nic. Z.

B. O conceito do λόγος

Em Platão e Aristóteles o conceito de λόγος é polissêmico, e isso de um modo tal que, em sua tendência para se separarem uns dos outros, os significados não são conduzidos positivamente a um significado-fundamental. Em realidade, trata-se somente de uma aparência que se mantém enquanto a interpretação não é capaz de apreender adequadamente o significado-fundamental em seu conteúdo primário. Quando dizemos que o significado-fundamental de λόγος é discurso, essa tradução literal só é plenamente validada a partir da determinação do que discurso ele mesmo significa. A posterior história do significado da palavra λόγος e, sobretudo, as muitas e arbitrárias interpretações da filosofia posterior encobrem constantemente o significado próprio de discurso, que permanece suficientemente manifesto. λόγος é “traduzido”, isto é, sempre interpretado como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação. Mas como “discurso” deve se modificar de modo que λόγος venha a significar tudo o que foi enumerado e isso precisamente ainda no interior do emprego científico da linguagem? Também quando se entende λόγος no sentido de enunciação, mas enunciação como “juízo”, essa tradução em aparência legítima pode perder no entanto o significado-fundamental, sobretudo se o juízo for concebido no sentido de alguma das atuais “teorias do juízo”. λόγος não significa juízo, em todo caso, não significa juízo primariamente, se por juízo se entende um “lugar” ou uma “tomada de posição” (aprovar — rejeitar).

λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν, tornar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι¹. O λόγος faz ver algo (*φαίνεσθαι*), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso

¹ Cf. *de interpretatione*, caps. 1-6. Além disso: *Met. Z. 4* e *Eth. Nic. Z.*

(ἀπόφανσις) soll, wofern sie echt ist, das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des λόγος als ἀπόφανσις. Nicht jeder »Rede« eignet dieser Modus des Offenbarmachens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (εύχη) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος ist φωνή und zwar φωνή μετὰ φαντασίας – stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

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

Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, *deshallb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεια. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαντεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt das »Falschsein« φεύδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος

(ἀπόφανσις), na medida em que é autêntico, o *dito* no discurso deve ser extraído do *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre. Essa é a estrutura do λόγος como ἀπόφανσις. Nem todo “discurso” possui esse *modus* do tornar manifesto, no sentido do fazer-ver que-mostra. A prece (εὐχή), por exemplo, também torna manifesto, mas de outro modo.

Na execução concreta, o discorrer (o fazer-ver) tem o caráter do *falar*, da proferição vocal em palavras. O λόγος é φωνή, mais precisamente, φωνή μετὰ φαντασίας — proferição vocal em que cada vez algo é visto.

E somente *porque* a função do λόγος como ἀπόφανσις consiste em fazer-ver algo mostrando é que o λόγος pode ter a forma estrutural da σύνθεσις. Síntese não diz aqui ligar ou articular representações, lidar com ocorrências psíquicas a respeito das quais se deve então pôr o “problema” de como elas, enquanto algo interno, concordam com o que é físico lá fora. O συν tem aqui significação puramente apofântica e significa: fazer ver algo em seu ser *junto* com algo, fazer ver algo *como* algo.

E, de novo, porque o λόγος é um fazer-ver, pode ele *por isso* ser verdadeiro ou falso. Assim, tudo aqui consiste em ficar livre de um conceito de verdade construído no sentido de uma “concordância”. Essa ideia não é de modo algum primária, no conceito de ἀλήθεια. O “ser-verdadeiro” do λόγος como ἀληθεύει significa: no λέγειν como ἀποφανεσθαι, tirar o ente de *que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, *descoberto* (ἀληθές). De igual maneira, o “ser-falso” ψεύδεσθαι significa tanto como enganar, no sentido de *encobrir*: pôr algo diante de algo (no modo do fazer-ver) e, assim, dando-o *como* algo que ele *não* é.

Mas porque a “verdade” tem esse sentido e o λόγος é um *modus* determinado do fazer-ver, o λόγος não deve ser tratado

gerade *nicht* als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zukommt, und sich mit dieser These überdies auf *Aristoteles* beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Wahrheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἰσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine αἰσθησις je auf ihre ιδία zielt, das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Töne. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine *νοεῖν*, das schlicht hinnehmende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen. Dieses *νοεῖν* kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, ἀγνοεῖν, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.

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

Und weil die Funktion des λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann λόγος *Vernunft* bedeuten. Und weil wiederum λόγος gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von λέγειν, sondern zugleich

precisamente como o “lugar” primário da verdade. Se se define a verdade, do modo como hoje se tornou de todo usual, como algo que compete “propriamente” ao juízo e, além disso, se apela para Aristóteles na defesa dessa tese, não só esse apelo é ilegítimo mas sobretudo significa um mal-entendido a respeito do conceito grego de verdade. Em sentido grego, “verdadeira” e sem dúvida mais originária do que o referido *λόγος*, é a *αἰσθησίς*, a simples percepção sensível de algo. Na medida em que uma *αἰσθησίς* visa cada vez os seus *ἴδια*, isto é, o ente que só é genuinamente acessível *por* ela e *para* ela, por exemplo, o ver para as cores, então o perceber é sempre verdadeiro. Isso significa: ver descobre sempre cores, ouvir descobre sempre sons. “Verdadeiro”, no sentido mais puro e mais originário — isto é, no sentido de que somente descobre e jamais pode encobrir — é o puro *νοεῖν*, o perceber simples que vê as mais simples determinações-de-ser do ente como tal. Esse *νοεῖν* nunca pode encobrir, nunca pode ser falso, pode permanecer no máximo um *não-perceber*, *ἀγνοεῖν*, insuficiente para um acesso simples e adequado.

O que já não tem a forma-de-execução do puro fazer-ver, mas cada vez que mostra algo deve recorrer a outra coisa e assim faz-ver cada vez algo *como* algo, assume com essa estrutura-de-síntese a possibilidade do encobrimento. Mas a “verdade do juízo” é somente o caso-oposto desse encobrir — um fenômeno de verdade *fundado de modo múltiplice*. Realismo e idealismo perdem ambos, radicalmente, o sentido do conceito grego de verdade, a partir do qual somente se pode entender em geral a possibilidade de algo assim como uma “doutrina das ideias” enquanto *conhecimento filosófico*.

E, porque a função do *λόγος* consiste simplesmente em fazer ver algo, em *fazer perceber* o ente, *λόγος* pode significar também *razão*. E porque, de outra parte, *λόγος* não é empregado somente no significado de *λέγειν*, mas ao mesmo tempo

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

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

C. Der Vorbegriff der Phänomenologie

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

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

no de λεγόμενον, o mostrado como tal, e porque este nada mais é do que o ύποκείμενον, aquilo que reside cada vez no *fundo* como subsistente, em todo dizer de e dizer que, ο λόγος qua λεγόμενον significa fundamento, ratio (Grund, ratio). E, porque, finalmente, λόγος qua λεγόμενον pode significar também: aquilo que é considerado como algo, o que em sua relação a algo se tornou visível em seu “caráter-relacional”, λόγος recebe o significado de *relação* e de *proporção*.

Essa interpretação do “discurso apofântico” pode ser suficiente para elucidar a função primária do λόγος.

C. O conceito prévio da fenomenologia

Numa concreta presencização do que resultou da interpretação de “fenômeno” e de “logos”, salta aos olhos uma relação interna do que foi significado com esses termos. A expressão “fenomenologia” pode ser formulada em grego: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν significa, porém, ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologia diz, então, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma se denomina fenomenologia. Mas assim, nada mais se exprime do que a máxima já formulada: “às coisas elas mesmas!”.

Quanto a seu sentido, o termo “fenomenologia” é, por conseguinte, diverso das designações teologia e outras similares. Estas nomeiam os objetos das respectivas ciências em seu correspondente conteúdo-de-coisa. “Fenomenologia” não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência. Ciência “de” os fenômenos significa: uma apreensão de seus objetos de *tal* maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostração direta e numa demonstração direta.

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

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

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

^a Wahrheit des Seins.

O mesmo sentido tem a expressão, no fundo tautológica, de “fenomenologia descritiva”. Mas aqui descrição não significa um modo de proceder como o da morfologia botânica — pois esse termo tem um sentido proibitivo: manter-se longe de toda determinação não-demonstrativa. O caráter da própria descrição, o específico sentido do *λόγος*, só se pode fixar a partir da “coisidade” por “descrever”, isto é, ser cientificamente determinado no modo-de-vir-de-encontro próprio dos fenômenos. O significado do conceito formal e vulgar de fenômeno justifica que se denomine fenomenologia todo mostrar o ente tal como ele se mostra em si mesmo.

Mas em relação a que o conceito formal de fenômeno deve ser desformalizado para se tornar conceito fenomenológico, no que o fenomenológico se distingue do conceito vulgar? Que é que a fenomenologia deve “fazer ver”? Que deve ser denominado “fenômeno” em sentido assinalado? Que deve ser *necessariamente* tema de uma mostração *expressa* segundo sua essência? É manifesto que se trata do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento^a.

Mas o que, em um sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente mas, como as precedentes considerações mostraram, é o *ser* do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e por seu sentido. Aquilo que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais-próprio e em um assinalado sentido, exige sua conversão em fenômeno, a fenomenologia o “tomou” tematicamente como objeto.

^a Verdade do ser.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.* Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

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

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

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden,

A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia.* O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados. E o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, nem também algo assim como o aparecer. O ser do ente é o que menos pode ser concebido como algo “atrás” do qual ainda haveria algo que “não aparece”.

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno. E precisamente por isso, porque os fenômenos *não* se dão de pronto e no mais das vezes, é que se exige fenomenologia. O ser-encoberto é o conceito oposto ao de “fenômeno”.

Diversos são os modos do possível ser-encoberto dos fenômenos. Em primeiro lugar, um fenômeno pode estar encoberto no sentido de que ainda não foi *descoberto*: não é conhecido, nem é ignorado. Em segundo lugar, um fenômeno pode ter sido de novo *encoberto*, isto é, esteve antes descoberto, mas voltou a cair sob o encobrimento. Esse encobrimento pode se tornar total, ocorrendo, no entanto, em regra que o antes descoberto é ainda visível, mas só como aparência. Porém, quanto de aparência, tanto de “ser”. Esse encobrimento como “disfarce” é o mais frequente e o mais perigoso, pois aqui as possibilidades de engano e extravio são particularmente tenazes. Mas as estruturas-de-ser disponíveis, embora ocultas no que se refere ao solo sobre o qual se assentam e aos seus conceitos, podem talvez postular seus direitos no interior de um “sistema”. Mercê de sua inserção construtiva no interior de um sistema, elas se dão como algo “claro”, não necessitando de maior justificação e podendo, portanto, servir de ponto de partida para uma dedução progressiva.

O encobrimento ele mesmo, apreendido no sentido do ser-oculto ou do novo encobrimento ou do disfarce,

hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

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

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

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phäno-

tem por sua vez duas possibilidades: há encobrimentos ocasionais e encobrimentos necessários e estes se fundam sobre o modo como o descoberto é descoberto. Cada um dos conceitos e proposições fenomenológicos, originalmente obtidos, pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõe-se à possibilidade de degeneração. São difundidos em um entendimento vazio, perdem sua estabilidade sobre o solo e se transformam em teses flutuando no ar. A possibilidade de solidificação e de que se torne inapreensível o que na origem estava “ao alcance da mão” reside no trabalho concreto da própria fenomenologia. E a dificuldade dessa pesquisa consiste precisamente em que se torne crítica em relação a si mesma, em um sentido positivo.

O modo-de-vir-de-encontro do ser e das estruturas-do-ser no *modus* do fenômeno devem ser *tirados* antes de tudo dos objetos da fenomenologia. De onde resulta que o *ponto-de-partida* da análise assim como o *acesso* ao fenômeno e a *travessia* dos encobrimentos predominantes exijam uma segurança metódica própria. Na ideia da apreensão e explicação “originárias” e “intuitivas” dos fenômenos reside o oposto da ingenuidade de um “ver” ocasional, “imediato” e impensado.

Sobre o terreno do delimitado conceito prévio de fenomenologia podem agora ser fixados também os significados dos termos “*fenomênico*” e “*fenomenológico*”. “Fenomênico” se diz o que é dado e pode ser explicado no modo-de-o-fenômeno vir-de-encontro e, por isso, se fala de estruturas fenomênicas. “Fenomenológico” significa tudo o que pertence ao modo de mostrar e de explicar e que constitui a conceituação exigida na presente pesquisa.

Porque fenômeno, fenomenologicamente entendido, é sempre somente o que constitui o ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, é preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente. O ente deve se mostrar igualmente no modo-de-acesso que lhe é genuinamente próprio. E, assim, o conceito vulgar de fenômeno se torna

nologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt^a, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der *λόγος* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *ἐρμηνεύειν*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstandenen, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch aus-

^a Sein – keine Gattung, nicht das Sein für das Seiende im allgemeinen; das ‚überhaupt‘ = *καθόλου* = im Ganzen von: *Sein des* Seienden; Sinn der Differenz.

fenomenologicamente relevante. A tarefa prévia para obter uma segurança “fenomenológica” do ente exemplar como ponto-de-partida para a analítica propriamente dita já está sempre previamente delineada a partir da meta dessa analítica.

Tomada em seu conteúdo-de-coisa, a fenomenologia é a ciência do ser do ente — ontologia. Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido de ser em geral³. Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *λόγος* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do *ἐρμηνεύειν*, pelo qual se *anunciam* ao entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação. Agora, na medida em que pela descoberta do sentido-do-ser e das estruturas-fundamentais do *Dasein* em geral se põe à mostra o horizonte para toda outra pesquisa ontológica do ente não-conforme ao *Dasein*, essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica. E, finalmente, na medida em que o *Dasein* tem precedência ontológica em relação a todo ente — como ente sendo na possibilidade da existência, a hermenêutica, como interpretação do ser do *Dasein*, recebe um terceiro sentido específico — o qual, filosoficamente entendido, é o sentido *primário* — o sentido de uma analítica da existenciariiedade da existência. Nessa hermenêutica, pois, na medida em que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein*

³ Ser — não gênero, não o ser para o ente em geral; o “*überhaupt*” = *καθόλου* = no todo de: ser do ente; sentido da diferença.

arbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

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

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

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

^a transcendentia freilich nicht – trotz alles metaphysischen Anklangs – scholastisch und griechisch-platonisch ξοτύδι, sondern Transzendenz als das Ekstatische – Zeitlichkeit – Temporalität; aber ‚Horizont‘! Seyn hat Seyndes ‚überdacht‘. Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis.

^b ‚Existenz‘ fundamentalontologisch, d. h. auf Wahrheit des Seins selber bezogen, und nur sol

^c d. h. nicht transzental-philosophische Richtung des kritischen Kantischen Idealismus.

como a condição ôntica da possibilidade do conhecimento-histórico, ela tem suas raízes no que se pode denominar “hermenêutica” em sentido derivado, isto é: a metodologia das ciências de conhecimento-histórico do espírito.

O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua “universalidade” mais acima. Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens^a pura e simplesmente.* A transcendência do ser do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis.*

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência^b*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*.

As investigações que se seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia. As elucidações do conceito prévio da fenomenologia mostram que o que ela tem de essencial não consiste em ser uma “corrente” filosófica *efetivamente real^c*. Acima da realidade

^a decerto, *transcendens* — apesar de toda a sua ressonância metafísica — não à mancira escolástica e greco-platônica do *χορόν*, e sim transcendência como estática-*temporalidade* (*Temporalität*)-temporalidade (*Zeitlichkeit*); mas “horizonte”! O Ser [*Seyn*] “põe um teto cobrindo” o ente [*Seyendes*]. Mas transcendência a partir da verdade do ser: o *Ereignis* [acontecer apropriante].

^b “Existência” no sentido ontológico-fundamental, isto é, referida à verdade do ser ele mesmo, e somente assim!

^c isto é, não na orientação filosófico-transcendental do idealismo kantiano crítico.

steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.²

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

§ 8. Der Aufriß der Abhandlung

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein^a. Die Gewinnung des Grundbegriffes »Sein« und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihrer

² Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der »Sachen selbst«, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut machte.

^a eigentlich: Vollzug der Inständigkeit im Da.

está a *possibilidade*. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade².

No que se refere à rudeza e à “falta de beleza” da expressão, nas análises que seguem, convém notar que uma coisa é contar algo sobre *ente* numa narração, outra é apreendê-lo em seu ser. Para levar a cabo a tarefa referida por último, faltam, no mais das vezes, não só as palavras, mas, sobretudo, a “gramática”. Se for permitida uma menção a anteriores e, em seu nível, inigualáveis pesquisas de análise do ser, que se comparem as seções ontológicas do *Parmênides* de Platão ou o capítulo IV do 7º Livro da *Metafísica* de Aristóteles com um trecho narrativo de Tucídides e se verá o que os gregos se impuseram de inaudito nas formulações de seus filósofos. E onde as forças são essencialmente menores, além de que o domínio-do-ser por abrir ontologicamente é muito mais difícil do que o que foi dado anteriormente aos gregos, também hão de crescer a complexidade na formação-do-conceito e a dureza da expressão.

§ 8. O plano do tratado

A pergunta pelo sentido do ser é a mais universal e a mais vazia; mas, ao mesmo tempo, ela contém a possibilidade de sua mais extrema individualização no *Dasein* que cada vez a faz³. Para a obtenção do conceito-fundamental “ser” e do prévio-delinamento da conceituação ontológica por ele requerida e de

² Se a investigação que se segue dá alguns passos à frente para a abertura das “coisas elas mesmas”, o autor o deve primeiramente a E. Husserl, o qual, durante seus anos de estudante em Friburgo, mediante insistente direção pessoal e a mais livre cessão de investigações inéditas, familiarizou o autor com os mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica.

³ propriamente: execução da instância no “aí”.

notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens. Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung – d. h. das Vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich »geschichtlich«, so daß die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer »historischen« Interpretation wird.

Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die Gliederung der Abhandlung in zwei Teile:

Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.

Zweiter Teil: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität.

Der erste Teil zerfällt in *drei Abschnitte*:

1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.
2. Dasein und Zeitlichkeit.
3. Zeit und Sein^a.

Der zweite Teil gliedert sich ebenso *dreifach*:

1. Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.
2. Das ontologische Fundament des »cogito sum« *Descartes*' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«.
3. Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie.

^a Die transzendentiale Differenz.
Die Überwindung des Horizonts als solchen.
Die Umkehr in die Herkunft.
Das Anwesen aus dieser Herkunft.

suas necessárias modificações, um fio condutor concreto se faz necessário. A universalidade do conceito de ser não colide com a “especialidade” da investigação, isto é, com o fato de se avançar para ele no caminho de uma interpretação especial de um ente determinado, o *Dasein*, na qual se deve obter o horizonte para o entendimento e a possível interpretação de ser. Mas esse ente ele mesmo é *histórico* em si, de tal modo que a elucidação ontológica mais própria desse ente se torna necessariamente uma interpretação de conhecimento-“histórico”.

Assim, a elaboração da questão-do-ser desdobra-se em duas tarefas, às quais corresponde a articulação do tratado em duas Partes:

Primeira Parte: A interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser.

Segunda Parte: Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática da *temporalidade*.

A Primeira Parte divide-se em *três Seções*:

1. A análise fundamental preparatória do *Dasein*.
2. *Dasein* e temporalidade.
3. Tempo e ser^a.

A Segunda Parte tem do mesmo modo uma *tríplice* divisão:

1. A doutrina kantiana do esquematismo e o tempo como degrau prévio de uma problemática da *temporalidade*.
2. O fundamento ontológico do “*cogito sum*” de Descartes e a assunção da ontologia medieval na problemática da “*res cogitans*”.
3. O tratado de Aristóteles sobre o tempo como *discriminante* da base fenomênica e dos limites da ontologia antiga.

^a A diferença na transcendência.

O ultrapassamento do horizonte como tal.

O voltar-se na direção da origem.

O ser-presente a partir dessa origem.

ERSTER TEIL
DIE INTERPRETATION DES DASEINS AUF DIE
ZEITLICHKEIT^a UND DIE EXPLIKATION DER ZEIT
ALS DES TRANZENDENTALEN HORIZONTES
DER FRAGE NACH DEM SEIN^b

^a Nur dieses in diesem veröffentlichten Stück.

^b Vgl. dazu Marburger Vorlesung SS 1927 (Die Grundprobleme der Phänomenologie).

PRIMEIRA PARTE

A INTERPRETAÇÃO DO *DASEIN* REFERIDA À TEMPORALIDADE^a E A EXPLICAÇÃO DO TEMPO COMO HORIZONTE TRANSCENDENTAL DA PERGUNTA PELO SER^b

^a Somente esta, nessa Parte publicada.

^b Cf. a esse respeito o curso ministrado em Marburgo no semestre de verão de 1927 (Os problemas-fundamentais da fenomenologia).

ERSTER ABSCHNITT
DIE VORBEREITENDE FUNDAMENTALANALYSE
DES DASEINS

Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins. Die vorbereitende existenziale Analytik des Daseins bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins möglich. Sein existenzialer Sinn ist die *Sorge* (6. Kapitel).

PRIMEIRA SEÇÃO

A ANÁLISE-FUNDAMENTAL PREPARATÓRIA DO DASEIN

O perguntável primário na pergunta pelo sentido do ser é o ente do caráter do *Dasein*. A analítica existenciária preparatória do *Dasein* exige, conforme o seu modo-próprio ele mesmo, uma exposição em prévio-delineamento e uma sua delimitação em face das investigações que em aparência lhe são paralelas (1º capítulo). Mantido o ponto-de-partida fixado para a investigação, é preciso pôr-em-liberdade no *Dasein* uma estrutura-fundamental: ser-em-o-mundo* (2º capítulo). Esse *a priori* da interpretação-do-*Dasein* não é uma determinidade obtida por reunião de partes separadas, mas é a estrutura de um todo originário e constante. Ela assegura, porém, diversas perspectivas sobre seus momentos constitutivos. Mantendo-se constantemente à vista o todo cada vez prévio dessa estrutura, seus momentos devem se destacar fenomenicamente. É assim que serão objeto de análise: o mundo em sua mundidade (3º capítulo); o ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo (4º capítulo); o ser-em como tal (5º capítulo). Sobre a base da análise dessa estrutura-fundamental é possível fazer uma indicação provisória do ser do *Dasein*. Seu sentido existenciário é a preocupação (6º capítulo).

* Ou, mais sucintamente: ser-no-mundo. (N. do T.)

ERSTES KAPITEL
Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse
des Daseins

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins

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

42 1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein^d. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt nach der Überlieferung ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel existentia immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden«

^a je ‚ich‘

^b Aber dieses ist geschichtliches In-der-Welt-sein.

^c Welches? Das Da zu sein und darin das Seyn überhaupt zu bestehen.

^d daß es zu seyn ‚hat‘; Bestimmung!

PRIMEIRO CAPÍTULO

A exposição da tarefa de uma análise preparatória do *Dasein*

§ 9. O tema da analítica do Dasein

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos^a. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser^b. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser^c ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente. Dessa caracterização do *Dasein* resultam dois pontos:

1. A “essência” desse ente reside em seu *ter-de-ser*^d. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*). Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *subsistência*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do *Dasein*. Para evitar a confusão, empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o *Dasein*.

A “essência” do Dasein reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”,

^a ...cada vez “eu”.

^b ...Mas este é histórico no ser-no-mundo.

^c ...Qual? O que consiste em ter de ser o “ai” e nesse “ai” se afirmando relativamente ao ser em geral.

^d ...Que ele “tem” de ser; destinação!

vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein^a.

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

Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in

^a das Seyn ‚des‘ Da, ‚des‘: genitivus objectivus.

^b d. h. Jemeinigkeit meint Übereignetheit.

mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o *ser*^a.

2. O ser que, para esse ente, está *em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe é “indiferente”, ou mais precisamente, “é” de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente. O pôr em questão o *Dasein*, conforme o caráter do *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome *pessoal*: “eu sou”, “tu és”^b.

E, por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. Os dois modi-de-ser da *propriedade* e da *impropriedade* — expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra — fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser “menor” ou um grau-de-ser “inferior”. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização.

^a o Ser “do” “aí”; “do”: *genitivus objectivus*.

^b isto é, o “ser-cada-vez-meu” significa ser-me-entregue-a-mim-mesmo-como-próprio.

seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genüßfähigkeit.

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

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

^a besser: seines Seinsverständnisses.

em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar.

Os dois caracteres do *Dasein* que foram esboçados — a saber, primeiro a precedência da “*existentia*” em relação à *essentia* e, depois, o ser-cada-vez-me — já mostram que uma analítica desse ente está diante de um singular âmbito fenomênico. Esse ente não tem nem nunca terá o modo-de-ser do ente só subsistente do interior-do-mundo. Por isso, ele também não pode se dar tematicamente no modo do vir-de-encontro de um subsistente que se constata. Seu modo correto de se dar não é também algo-que-se-possa-entender-por-si-mesmo, tanto assim que sua determinação já constitui por si só parte essencial da analítica ontológica desse ente. Na execução segura da correta maneira de se dar depende a possibilidade de que o ser desse ente possa ser em geral entendido. Conquanto muito provisória, a análise exige que já se tenha sempre segurança na correção do ponto-de-partida.

O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade de que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*. Mas aí reside, para a interpretação ontológica desse ente, a indicação para o desenvolvimento da problemática de seu ser^a a partir da existenciaredade de sua existência. O que não significa, porém, que o *Dasein* seja construído a partir de uma ideia concreta de existência possível. Precisamente, no ponto-de-partida da análise, o *Dasein* não deve ser interpretado pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de pronto e no mais das vezes. Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente. Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna. A essa indiferença quotidiana do *Dasein* damos o nome de *mediania*.

^a melhor: de seu entendimento-do-ser.

Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen*. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene. Wenn *Augustinus* fragt: Quid autem propinquius meipso mihi? und antworten muß: ego certe labore hic et labore in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii¹, dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlten, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.

Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit ist, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigenlichen* Seins des Daseins nicht unterscheiden.

Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Aus-

¹ *Confessiones*, lib. 10, cap. 16.

Agora, o porquê de a cotidianidade mediana constituir o que esse ente tem de imediatamente ôntico *foi* e continua sendo *omitido* na explicação do *Dasein*. O que é onticamente mais próximo e conhecido é ontologicamente mais longínquo, não conhecido e constantemente deixado de lado em sua significação ontológica. Quando Agostinho pergunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* e deve responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*¹, isto não vale somente para a intransparência ôntica e pré-ontológica do *Dasein*, mas, em medida ainda maior, na tarefa ontológica de não errar sobre o modo-de-ser fenomenicamente mais próximo desse ente e de o tornar acessível numa caracterização positiva.

Mas não se deve tomar a cotidianidade mediana do *Dasein* como se fosse um mero “aspecto” seu. Nessa cotidianidade, mesmo no *modus* da impropriedade, também reside *a priori* a estrutura da existenciariedade. Também nela o ser do *Dasein* de um modo determinado está em jogo, em relação ao qual este se comporta no *modus* da cotidianidade mediana, mesmo que seja somente no *modus* da *fuga* diante desse ser e do esquecimento desse ser.

Entretanto, a explicação do *Dasein* na sua cotidianidade mediana não fornece somente algo assim como estruturas medianas, no sentido de indeterminidade evanescente. O que é onticamente no modo da mediania pode ser muito bem ontologicamente apreendido em suas estruturas bem determinadas, as quais não são estruturalmente diferentes das determinações ontológicas de um ser *próprio* do *Dasein*.

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* são conquistadas em referência a sua estrutura-da-existência. E, porque elas são determinadas a partir da existenciariedade, denominamos *existenciários* esses caracteres-de-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de *categorias*. Esta expressão

¹ *Confessiones*, lib. 10, cap. 16.

druck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das *voεī* bzw. der *λόγος*. Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten *λέγειν* (sehen lassen) faßbar werden, so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (*λόγος*) des Seienden ist das *κατηγορεῖσθαι*. Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die *κατηγορίαι*. Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im *λόγος* in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden.

45

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

é tomada e mantida em sua significação ontológica primária. A ontologia antiga tem como base exemplar de sua interpretação-do-ser o ente que vem-de-encontro no interior do mundo. Como modo-de-acesso a ele, vale o *νοεῖν* ou o *λόγος*. É onde o ente é encontrado. Mas o ser desse ente deve ser apreendido em um assinalado *λέγειν* (fazer-ver), de tal maneira que esse ser possa ser entendido de antemão no que ele já é e como é em cada ente. O prévio referir-se ao ser em todo discurso (*λόγος*) que diz algo sobre o ente é o *κατηγορεῖσθαι*. Isto significa de imediato: acusar publicamente, dizer algo a alguém de frente e diante de todos. Empregado ontologicamente, o termo significa algo assim como dizer de frente ao ente o que ele cada vez já é como ente, isto é, fazer que todos o vejam em seu ser. O que é visto em tal ver e se torna visível são as *κατηγορίαι*. Elas abrangem as determinações *a priori* do ente, nos diversos modos em que o ente pode ser referido e dito, no *λόγος*. Existenciários e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres-do-ser. O ente que cada vez a eles corresponde exige que o interroguem primariamente cada vez de modo diverso: ente como um *quem* (Existência) ou como um *que* (subsistência, no sentido mais amplo). Somente se poderá tratar da conexão de ambos os *modi* de caracteres-do-ser quando esteja esclarecido o horizonte da questão-do-ser.

Na Introdução já se disse que, na analítica existenciária do *Dasein*, uma outra tarefa é exigida, cuja urgência não só não é menor que a da pergunta pelo ser ela mesma, a saber, o pôr-em-liberdade *o a priori* que deve ficar visível se a pergunta “que é o homem?” deve poder ser filosoficamente discutida. A analítica existenciária do *Dasein* precede toda psicologia, toda antropologia e sobretudo toda biologia. Em relação a essas possíveis investigações a delimitação do tema da analítica pode ser circunscrita de modo ainda mais rigoroso, permitindo que sua necessidade possa se demonstrar ao mesmo tempo de modo ainda mais penetrante.

§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie

Nach einer ersten positiven Vorzeichnung des Themas einer Untersuchung bleibt ihre prohibitive Charakteristik immer von Belang, obzwar Erörterungen darüber, was nicht geschehen soll, leicht unfruchtbar werden. Gezeigt werden soll, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen^a, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, *philosophische* Problem verfehlten, daß sie mithin, solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu können, was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzlich ontologische Frage. »Wissenschaftstheoretisch« sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen – nicht etwa die »Wissenschaftlichkeit« der an ihrer Förderung Arbeitenden – heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen.

In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: *Descartes*, dem man die Entdeckung des *cogito sum* als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das *cogitare des ego* – in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das *cogito*. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cognitiones* erst faßbar.

Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gege-

^a Sie zielten ganz und gar nicht auf Dasein.

§ 10. A delimitação da analítica do Dasein em relação à antropologia, à psicologia e à biologia

Depois de delineado um primeiro esboço positivo do tema de uma investigação é sempre conveniente traçar sua caracterização proibitiva, embora as discussões sobre o que não deve ocorrer facilmente se tornem infrutíferas. É preciso mostrar que as questões e as investigações^a sobre o *Dasein* até agora levadas a cabo, não obstante sua fecundidade fatual, não conseguiram alcançar o verdadeiro problema que é propriamente filosófico e, por isso, se persistem nesse erro, não podem sequer pretender que estão em geral *aptas* a levar a bom termo aquilo que no fundo pretendem. As delimitações da analítica existenciária diante da antropologia, da psicologia e da biologia só dizem respeito à questão ontológica de princípio. Do ponto de vista da “teoria da ciência” essas delimitações são necessariamente insuficientes já unicamente porque a estrutura-de-ciência das disciplinas nomeadas — não algo como a “cientificidade” dos que trabalham em sua promoção — é hoje cada vez mais problemática, requerendo novos impulsos que deveriam surgir da problemática ontológica.

Numa orientação de conhecimento-histórico, o propósito da analítica existenciária poderia ser posto em claro nos seguintes termos: Descartes, ao qual se atribui o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*. A analítica faz a pergunta ontológica pelo ser do *sum*. Quando este for determinado então o modo-de-ser das *cogitationes* poderá ser apreendido.

A bem dizer, essa exemplificação da intenção da analítica mediante conhecimento-histórico pode ao mesmo tempo induzir a erro. Uma de suas primeiras tarefas consiste em mostrar que, tendo como ponto de partida um *eu* e um sujeito dados de imediato,

^a De modo algum elas tinham em mira o *Dasein*.

benen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* (ὑποκείμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nicht-verdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbeziehungen, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.

Andrerseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« – das Wort sagt soviel wie die Botanik der Pflanzen – unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins^a. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel^b, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.

W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen

^a nein!

^b Nicht nur dieses, sondern Wahrheitsfrage gänzlich und wesentlich unzureichend.

perde-se em seu fundamento o conteúdo fenomênico do *Dasein*. Toda ideia de “sujeito” — a menos que tenha sido depurada por uma prévia determinação ontológica fundamental — continua pondo *ontologicamente* na partida o *subjectum* (*ὑποκείμενον*), por mais enfática seja a oposição ôntica à “substancialização da alma” ou à “coisificação da consciência”. A coisidade ela mesma tem de ser elucidada previamente em sua origem ontológica, para que se possa perguntar o que se deve entender *positivamente* como *ser* não-coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito e da pessoa. Esses termos designam determinados âmbitos fenomênicos “que podem se desenvolver”, mas o emprego desses termos se acompanha sempre pela notável situação de que não é necessário perguntar pelo ser do ente designado. Não é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos.

Mas, por outro lado, na tendência bem entendida de toda “filosofia da vida” científica e séria — “filosofia da vida” diz tanto como botânica das plantas — encontra-se a tendência inexpressa para um entendimento do ser do *Dasein*^a. Permanece surpreendente, e nisto reside seu defeito de princípio^b, que a “vida” ela mesma, como modo-de-ser, não se converta em problema ontológico.

As investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela “vida”. Dilthey procura entender as “vivências” dessa “vida” em sua conexão estrutural e evolutiva, a partir do todo dessa vida ela mesma. O filosoficamente relevante de sua “psicologia como ciência do espírito” não deve ser buscado no fato de que não queira se orientar para elementos e átomos psíquicos

^a não!

^b Não só isto, mas a questão da verdade é total e essencialmente insuficiente.

orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt – sondern daß er bei all dem vor allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen mußte. Diese Grenzen teilen aber mit Dilthey und Bergson alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins. Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei Husserl¹ und Scheler im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem »Personsein« selbst nicht mehr. Schelers Interpretation wählen wir als Beispiel, nicht nur weil sie literarisch zugänglich ist², sondern weil Scheler das Person-

¹ E. Husserls Untersuchungen über die »Personalität« sind bisher nicht veröffentlicht. Die grundsätzliche Orientierung der Problematik zeigt sich schon in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft«, Logos I (1910) S. 319. Die Untersuchung ist weitgehend gefördert in dem zweiten Teil der »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (Husserliana IV), deren erster Teil (vgl. dieses Jahrbuch Bd. I [1913] die Problematik des »reinen Bewußtseins« darstellt als des Bodens der Erforschung der Konstitution jeglicher Realität. Der zweite Teil bringt die ausführenden Konstitutionsanalysen und behandelt in drei Abschnitten: 1. Die Konstitution der materiellen Natur. 2. Die Konstitution der animalischen Natur. 3. Die Konstitution der geistigen Welt (die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen). Husserl beginnt seine Darlegungen mit den Worten: »Dilthey ... erschaute zwar die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch sicheren Lösungen drang er noch nicht durch«. Seit dieser ersten Ausarbeitung ist Husserl den Problemen noch eindringlicher nachgegangen und hat in seinen Freiburger Vorlesungen davon wesentliche Stücke mitgeteilt.

² Vgl. dieses Jahrbuch Bd. I, 2 (1913) und II (1916), vgl. bes. S. 242 ff.

^a Aber alles im Ziel und Ergebnis anders, als was hier gewollt und erreicht ist.

nem recompor a vida-da-alma a partir de fragmentos, mas ao contrário que tem em vista o todo dessa vida e de suas “formas” — mas que o importante está em que Dilthey, em meio a tudo isso, estava *antes* de tudo a caminho da pergunta pela “vida”. Decerto, aqui se mostram também com a maior força os limites de sua problemática e da conceituação em que teve de se expressar. Mas esses limites são compartilhados com Dilthey e Bergson por todas as correntes do “personalismo” determinadas por eles e por todas as tendências que se orientam para uma antropologia filosófica. Embora mais radical e transparente em seus princípios, a interpretação fenomenológica da personalidade também não chega à pergunta pelo ser do *Dasein*. Apesar de todas as diferenças na interrogação, no procedimento e na orientação de *weltanschau-lichen*, as interpretações da personalidade em Husserl¹ e em Scheler concordam no que negam. Já não põem a questão sobre o “ser-pessoa” ele mesmo. Escollhamos como exemplo a interpretação de Scheler, não só porque é literariamente acessível², mas porque Scheler

¹ As investigações de Husserl sobre a “personalidade” ainda não foram publicadas. A orientação de princípio da problemática já se mostra no tratado “Philosophie als strenge Wissenschaft” [Filosofia como ciência rigorosa], *Logos* I (1910), p. 319. A investigação alcança um amplo desenvolvimento na segunda parte das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica] (Husserliana IV), cuja primeira parte (cf. este *Jahrbuch* [Anuário], t. I, 1913) expõe a problemática da “consciência pura”, considerada como base para o estudo da constituição de toda realidade. A segunda parte traz análises pormenorizadas de constituição e trata, em três seções, dos seguintes temas: 1. a constituição da natureza material; 2. a constituição da natureza animal; 3. a constituição do mundo espiritual (a atitude personalista, em oposição à naturalista). Husserl começa sua exposição com estas palavras: “Dilthey... percebia, certamente, os problemas fundamentais e as direções por onde deveria orientar-se o trabalho, mas não chegou às formulações definitivas do problema, nem a seguras soluções de método”. Depois dessa primeira elaboração, Husserl seguiu a pista dos problemas de uma maneira ainda mais penetrante e deu a conhecer em seus cursos de Friburgo partes essenciais de seu trabalho^a.

² Cf. este *Jahrbuch* [Anuário], t. I, 2 (1913) e t. II (1916); cf. especialmente pp. 242 ss.

^a Mas em sua meta e em seus resultados, é tudo diferente do que aqui se quer e se alcança.

sein ausdrücklich als solches betont und zu bestimmen sucht auf dem Wege einer Abgrenzung des spezifischen Seins der Akte gegenüber allem »Psychischen«. Person darf nach Scheler niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens, — nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.«³ Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe betont, was Husserl⁴ andeutet, wenn er für die Einheit der Person eine wesentlich andere Konstitution fordert als für die der Naturdinge. Was Scheler von der Person sagt, formuliert er auch für die Akte: »Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein«.⁵ Akte sind etwas Unpsychisches. Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesenhaft *kein* Gegenstand. Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von »vollziehen«, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? Aber die kritische Frage kann hier nicht stehen bleiben. Die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. Leib, Seele, Geist mögen wiederum Phänomenbezirke nennen, die in Absicht auf bestimmte

³ a. a. O. II, S. 385.

⁴ Vgl. Logos I, a. a. O.

⁵ a. a. O. S. 388.

acentua expressamente o ser-pessoa como tal e procura determiná-lo pelo caminho de uma fixação de limites do ser específico dos atos, em oposição a todo o “psíquico”. Segundo Scheler, a pessoa nunca deve ser pensada como uma coisa ou como uma substância; ela é “ao contrário, a *unidade* imediatamente covivida do vivenciar — e não uma coisa somente pensada por trás e fora do imediatamente vivido”³. A pessoa não é um ser substancial de coisa. Além disso, o ser da pessoa não pode esgotar-se no ser sujeito de atos racionais sujeitos a uma certa legalidade.

A pessoa não é nem coisa, nem substância, nem objeto. Com isto se põe o acento no mesmo que indica Husserl⁴ ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente distinta da exigida para as coisas naturais. O que Scheler diz da pessoa, ele o formula também para os atos: “Mas um ato nunca é ao mesmo tempo objeto; porque é essencial ao ser dos atos serem vividos somente na própria execução e serem dados somente na reflexão”⁵. Os atos são algo não-psíquico. À essência da pessoa pertence o existir somente na execução dos atos intencionais; e, assim, ela, por essência, *não* é objeto. Toda objetivação psíquica é, portanto, toda apreensão dos atos como algo psíquico é identicamente uma despersonalização. Em todo caso, a pessoa é dada enquanto executora de atos intencionais ligados pela unidade de um sentido. O ser-psíquico nada tem a ver, portanto, com o ser-pessoa. Os atos são executados, a pessoa é executor-de-atos. Mas qual o sentido ontológico de “executar”? Como determinar ontologicamente de maneira positiva o modo-de-ser da pessoa? A questão crítica não pode, contudo, se deter aqui. O que está em questão é o ser do homem todo, que se costuma apreender como unidade de corpo-alma-espírito. Por sua parte, corpo, alma, espírito podem designar âmbitos de fenômenos que, no propósito de determinadas

³ Ibidem II, p. 385.

⁴ Cf. *Logos* I, loc. cit.

⁵ Ibidem II, p. 388.

Untersuchungen für sich thematisch ablösbar sind; in gewissen Grenzen mag ihre ontologische Unbestimmtheit nicht ins Gewicht fallen. In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müßte eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden. Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen. Die traditionelle Anthropologie trägt in sich:

1. Die Definition des Menschen: ζῷον λόγον ζῷον in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Die Seinsart des ζῷον wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens. Der λόγος ist eine höhere Ausstattung, deren Seinsart ebenso dunkel bleibt wie die des so zusammengesetzten Seienden.

2. Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen ist ein *theologischer*: καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον καὶ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὅμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.⁶ Die christlich-theologische Anthropologie gewinnt von hier aus unter Mitaufnahme der antiken Definition eine Auslegung des Seienden, das wir Mensch nennen. Aber gleichwie das Sein Gottes ontologisch mit den Mitteln der antiken Ontologie interpretiert wird, so erst recht das Sein des ens finitum. Die christliche Definition wurde im Verlauf der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Pro-

* Genesis I, 26.

investigações, podem ser tematicamente separados; dentro de certos limites, sua indeterminação ontológica pode não ter muito peso. Mas na pergunta pelo ser do homem, o ser não pode ser calculado pela soma de modos-de-ser do corpo, da alma e do espírito que de resto ainda teriam de ser determinados. E mesmo uma tentativa ontológica que desse modo procedesse teria de presupor uma ideia do ser do todo. Mas o que no entanto obstrui e desencaminha a pergunta fundamental pelo ser do *Dasein* é a habitual orientação para a antropologia antiga-cristã, cujos insuficientes fundamentos ontológicos não são percebidos nem pelo personalismo, nem pela filosofia da vida. A antropologia tradicional implica:

1. A definição do homem $\zeta\delta\omega\nu$ λόγον ἔχον na interpretação de *animal rationale*, vivente racional. Mas o modo-de-ser do $\zeta\delta\omega\nu$ é aqui entendido no sentido de subsistente e de ocorrente. O λόγος é um dote superior cujo modo-de-ser permanece tão obscuro como o do ente assim composto.

2. O outro fio-condutor para a determinação do ser e da essência do homem é *teológico* καὶ εἰπεν ὁ θεός: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εικόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὅμοιωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*⁶. A antropologia teológica cristã obtém daqui, retomando a definição antiga, uma interpretação do ente que denominamos homem. Mas da mesma maneira que o ser de Deus é ontologicamente interpretado com os meios da ontologia antiga, assim também o é o ser do *ens finitum*. A definição cristã desteologizou-se no decorrer da época moderna. Mas a ideia da “transcendência”, de que o homem é algo que tende para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, sobre a qual ninguém há de querer dizer que tenha feito alguma vez do ser do homem um

⁶ Gênesis, I, 26.

blem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandeswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt. Ihre Herkunft mag an den folgenden Zitaten illustriert sein: »His paeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transscenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem⁷. »Also auch der mensch... sin *ufsehen* hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach seiner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachsägt*, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.⁸

Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird. Diese beiden Leitfäden verschlingen sich in der neuzeitlichen Anthropologie mit dem methodischen Ausgang von der *res cogitans*, dem Bewußtsein, Erlebniszusammenhang. Sofern aber auch die *cognitiones* ontologisch unbestimmt bleiben, bzw. wiederum unausdrücklich »selbstverständlich« als etwas »Gegebenes« genommen werden, dessen »Sein« keiner Frage untersteht, bleibt die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt.

Dasselbe gilt nicht minder von der »Psychologie«, deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als »Wissen-

⁷ Calvin, *Institutio I*, 15, § 8.

⁸ Zwingli, Von klarheit und gewüsse des worts Gottes. (Deutsche Schriften I, 58).

problema ontológico. Essa ideia da transcendência, segundo a qual o homem é mais do que um ente de intelecto, exerceu influência através de diversas modificações. Sua origem pode ser ilustrada nas seguintes citações: “*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transscenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem*”⁷ [“Por esses dotes notáveis, a primeira condição do homem era tão excelente que sua razão, inteligência, prudência, juízo não somente permitiam a direção da vida terrestre, mas que fosse até Deus e a vida eterna”]. “Pois que também o homem... eleve seu olhar para Deus e para sua palavra mostra claramente que por sua natureza é nascido perto de Deus, algo que a Ele *mais se assemelha*, algo que busca contato com Ele, tudo decorrendo sem dúvida de que foi criado à *imagem de Deus*”⁸.

As fontes relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o fio-condutor teológico mostram que, além de uma determinação essencial do ente “homem”, permanece esquecida a pergunta pelo seu ser e este ser é concebido, ao contrário, como “algo-que-se-entende-em-si-mesmo”, no sentido da *subsistência* das demais coisas criadas. Esses dois fios condutores se emaranham na antropologia moderna e seu ponto-de-partida metódico na *res cogitans*, na consciência, na conexão-de-vivências. Mas na medida em que as *cogitationes* permanecem também ontologicamente indeterminadas ou são por sua vez tomadas de modo inexpresso como “algo-que-se-entende-em-si-mesmo”, como algo “dado” cujo “ser” não é objeto de nenhuma pergunta, a problemática antropológica permanece indeterminada nos seus fundamentos ontológicos decisivos.

O mesmo vale para a “*psicologia*”, cujas atuais tendências antropológicas não se pode deixar de reconhecer. Mas também não se pode substituir a falta de fundamento ontológico através da introdução da antropologia e da psicologia numa *biologia* geral. Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como “ciência

⁷ Calvino, *Institutio* [Instituição da religião cristã], I, 15, § 8.

⁸ Zwinglio, *Von klarheit und gewisse des worts Gottes* [Da clareza e certeza da palavra de Deus], (*Deutsche Schriften* [Escritos alemães] I, 58).

schaft vom Leben« in der Ontologie des Daseins fundiert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt. Andrerseits muß aber immer wieder zum Bewußtsein gebracht werden, daß diese ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden können, daß sie vielmehr auch dann immer schon »da« sind, wenn empirisches Material auch nur gesammelt wird. Daß die positive Forschung diese Fundamente nicht sieht und für selbstverständlich hält, ist kein Beweis dafür, daß sie nicht zum Grunde liegen und in einem radikalcren Sinne problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein kann.⁹

* Aber Erschließung des Apriori ist nicht »aprioristische« Konstruktion. Durch E. Husserl haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen »Empirie« nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der »Apriorismus« ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Aprioriforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.

da vida", se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um-não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso.

Com a indicação de que falta na antropologia, na psicologia e na biologia uma resposta unívoca e, do ponto de vista ontológico, suficientemente fundada para a pergunta pelo modo-de-ser desse ente que nós mesmos somos, não se pronuncia juízo algum sobre o trabalho positivo dessas disciplinas. Mas, por outro lado, devemos sempre ter consciência de que esses fundamentos ontológicos nunca podem ser hipoteticamente inferidos a partir do material empírico, pois, ao contrário, já estão sempre "aí" no momento mesmo em que o material empírico é reunido. Que a pesquisa positiva não veja esses fundamentos e os tome por algo-que-se-entende-por-si-mesmo não prova de modo algum que eles não estejam no seu fundamento e não sejam problemáticos, no sentido mais radical do que jamais pode ser uma tese das ciências positivas⁹.

⁹ Mas a abertura do *a priori* não é uma construção *a priori*. Através de E. Husserl aprendemos não só a entender novamente o sentido de toda "empiria" filosoficamente autêntica, mas também a manejá-la o instrumento necessário que ela requer. O "apriorismo" é o método de toda filosofia científica que se entende a si mesma. E porque ele nada tem a ver com construção, a pesquisa-do-*a priori* exige a correta preparação do terreno fenomênico. O horizonte imediato, que se deve preparar para a analítica do *Dasein*, reside em sua mediana cotidianidade.

*§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation
des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung
eines »natürlichen Weltbegriffes«*

Die Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinstufe, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. *Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität.* Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten Kultur bewegt. Andererseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat *seine* spezifische Alltäglichkeit. Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Völker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstauslegung des betr. Daseins. Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphänomenologischen Sinne genommen). Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltagspsychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und Übermittelung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden

*§ 11. A analítica existenciária e a interpretação do Dasein primitivo.
As dificuldades na obtenção de um “conceito natural do mundo”*

A interpretação do *Dasein* em sua cotidianidade não é, porém, idêntica à descrição de uma fase primitiva do *Dasein* cujo conhecimento pode ser empiricamente proporcionado pela antropologia. Cotidianidade não coincide com primitivismo. Ao contrário, a cotidianidade é um modo-de-ser do *Dasein* quando e precisamente quando ele se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada. Por outro lado, o *Dasein* primitivo também tem suas possibilidades de ser não-cotidianas, assim como sua específica cotidianidade.

A orientação da análise-do-*Dasein* pela “vida dos povos primitivos” pode ter significação positiva em seu método, na medida em que os “fenômenos primitivos” são frequentemente menos complicados e encobertos por uma já ampla interpretação-de-si do *Dasein*. O *Dasein* primitivo fala com frequência mais diretamente a partir de uma imersão originária nos “fenômenos” (tomando a expressão em sentido pré-fenomenológico). A conceituação, que, vista por nós, talvez seja demasiado rudimentar e tosca, pode ser de emprego positivo no pôr-em-relevo genuinamente as estruturas ontológicas dos fenômenos.

Mas o conhecimento dos primitivos nos foi dado até agora pela etnologia. E esta se move, já desde a primeira “recepção”, sua estratificação e elaboração do material, em determinados conceitos prévios e interpretações acerca do *Dasein* humano em geral. Não sabemos se a psicologia cotidiana ou mesmo a psicologia e a sociologia científicas que o etnólogo traz consigo oferecem a garantia científica de uma adequada possibilidade de acesso, de interpretação e de comunicação dos fenômenos por pesquisar. Também aqui se mostra o mesmo estado-de-coisas das disciplinas nomeadas anteriormente. A etnologia já pressupõe ela mesma uma suficiente analítica do *Dasein* como fio-condutor.

Dispensar
 Disciplinas positivas
 Do parágrafo 10.º. faltam
 de entendimento
 ontológico

voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten.¹

So leicht die formale Abgrenzung der ontologischen Problematik gegenüber der ontischen Forschung sein mag, die Durchführung und vor allem der *Ansatz* einer existenzialen Analytik des Daseins bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt^a, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: *die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«*. Einer fruchtbringenden Inangriffnahme dieser Aufgabe scheint der heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entlegensten Kulturen und Daseinsformen günstig zu sein. Aber das ist nur Schein. Im Grunde ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis. Die Beherrschbarkeit des Mannig-

¹ Neuerdings hat E. Cassirer das mythische Dasein zum Thema einer philosophischen Interpretation gemacht, vgl. »Philosophie der symbolischen Formen«. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 1925. Der ethnologischen Forschung werden durch diese Untersuchung umfassendere Leitfäden zur Verfügung gestellt. Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von Kants Kritik d. r. V. und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf. Cassirer sieht selbst die Möglichkeit einer solchen Aufgabe, wie die Anmerkung S. 16 f. zeigt, wo C. auf die von Husserl erschlossenen phänomenologischen Horizonte hinweist. In einer Aussprache, die der Verf. gelegentlich eines Vortrags in der Hamburger Ortsgruppe der Kantgesellschaft im Dezember 1923 über »Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung« mit C. pflegen konnte, zeigte sich schon eine Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik, die in dem genannten Vortrag skizziert wurde.

^a Gar nicht! Denn der Welt-Begriff ist gar nicht begriffen.

Mas, como as ciências positivas não “podem” nem devem esperar pelo trabalho ontológico da filosofia, o progresso da pesquisa não se efetuará como “progresso”, mas como *repetição* e depuração ontologicamente mais transparente do onticamente descoberto¹.

Por mais fácil que possa ser a delimitação da problemática ontológica diante da pesquisa ôntica, a elaboração e sobretudo a fixação do *ponto-de-partida* de uma analítica existenciária do *Dasein* não deixam de apresentar dificuldades. Em sua tarefa está contido um *desideratum* que de há muito inquieta^a a filosofia, mas em cuja obtenção ela sempre malogra de novo, a saber, a elaboração da ideia de um “conceito natural do mundo”. A riqueza de conhecimentos sobre as mais diversas e longínquas culturas e formas do *Dasein* de que hoje dispomos parece tornar essa tarefa frutífera. Mas isso é somente uma aparência. No fundo, tal plethora de conhecimento leva ao não reconhecimento do próprio problema. A comparação de tudo e a tipificação sincrética já não dão por si mesmas um autêntico conhecimento-de-essência.

O domínio do múltiplice

¹ Recentemente, E. Cassirer fez do *Dasein* mítico o tema de uma interpretação filosófica; cf. *Philosophie der symbolischen Formen* [Filosofia das formas simbólicas], Segunda Parte: *Das mythische Denken* [O pensamento mítico], 1925. Essa investigação oferece fios condutores mais amplos à etnologia. Do ponto de vista da problemática filosófica, permanece de pé a questão sobre se os fundamentos da interpretação são suficientemente transparentes e, sobretudo, se a arquitetônica e o conteúdo matemático da *Kritik d. r. V.* [Crítica da razão pura] de Kant podem oferecer de algum modo o plano para semelhante tarefa e se não se requer aqui um ponto de partida novo e mais originário. O próprio Cassirer vê a possibilidade disso, como mostra a nota das pp. 16 ss, que remete a horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl. Numa conversa que o autor pôde ter com Cassirer por ocasião de uma conferência sobre as “Tarefas e caminhos da investigação fenomenológica”, dada na sede da Kantgesellschaft de Hamburgo em dezembro de 1923, já se mostrou uma concordância a respeito da necessidade de uma analítica existenciária como a que tinha sido esboçada na conferência.

^a De modo algum! Pois o conceito de mundo não foi sequer concebido.

fältigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt. Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt. Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins.

Die positiven Charakteristiken und negativen Erwägungen dieses Kapitels hatten den Zweck, das Verständnis der Tendenz und Fragehaltung der folgenden Interpretation in die rechte Bahn zu lenken. Zur Förderung der bestehenden positiven Disziplinen kann Ontologie nur indirekt beitragen. Sie hat für sich selbst eine eigenständige Abzweckung, wenn anders über eine Kenntnisnahme von Seinem hinaus die Frage nach dem Sein der Stachel alles wissenschaftlichen Suchens ist.

numa tabela geral não garante um entendimento efetivamente real do que foi ordenado. O princípio autêntico da ordenação tem seu próprio conteúdo-de-coisa, o qual nunca pode ser encontrado pelo ordenar ele mesmo já nele pressuposto. De maneira que para ordenar imagens-do-mundo faz-se necessária a expressa ideia de mundo em geral. E se "mundo" é ele mesmo um *constitutivum do Dasein*, a elaboração conceitual do fenômeno-mundo requer uma penetração nas estruturas-fundamentais do *Dasein*.

As características positivas e as considerações negativas do presente capítulo tinham a finalidade de conduzir ao caminho acertado o entendimento da tendência e da atitude interrogativa da interpretação subsequente. Só indiretamente a ontologia pode contribuir para a promoção das disciplinas positivas já existentes. Por si mesma, ela tem uma finalidade própria, embora, por outro lado, para além da tomada de conhecimento do ente de que parte, a pergunta pelo ser seja o aguilhão de toda busca científica.

ZWEITES KAPITEL
Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung
des Daseins

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

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

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

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

SEGUNDO CAPÍTULO

O ser-em-o-mundo em geral como constituição-fundamental do *Dasein*

§ 12. O prévio-delinamento do ser-no-mundo a partir da orientação sobre o ser-em como tal

Nas discussões preparatórias (§ 9) já pusemos em relevo os caracteres-de-ser que devem propiciar uma luz segura para iluminar a investigação posterior, e que, ao mesmo tempo, somente nela terão sua concretização estrutural. O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente perence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses modi ou em sua, deles indiferença modal.

¶ Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo**. O ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição.

A expressão composta “ser-no-mundo” já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*. Esse dado primário deve ser visto como um todo. Sua irredutibilidade a uma composição por partes que se juntam não exclui que sua constituição seja formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos. O dado fenomênico indicado por essa expressão composta garante efetivamente a consideração de um tríplice ponto de vista. Se o examinarmos, mantendo firme a prévia consideração do fenômeno em seu todo, é possível distinguir:

* Não se há de esquecer que a tradução por *ser-no-mundo* é uma forma simplificada de *ser-em-o-mundo*. (N. do T.)

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

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

3. Das *In-Sein* als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.). Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweils ein Sehen des ganzen Phänomens. Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.

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

Início
1. O “em-o-mundo”: em relação a esse momento põe-se a tarefa de interrogar a estrutura ontológica do “mundo” e determinar a ideia da mundidade como tal (cf. terceiro capítulo desta seção).

2. O ente que é cada vez no modo do ser-em-o-mundo. Com ele se busca o que é perguntado no “quem?”. Mostrando fenomenologicamente, deve-se chegar a determinar quem é no modo da mediana cotidianidade do *Dasein* (quarto capítulo desta seção).

3. O *ser-em* como tal; a constituição ontológica do *ser-em* ele mesmo deve ser posta à mostra (cf. quinto capítulo desta seção). Todo pôr em relevo de um desses momentos constitutivos significa o pôr-em-relevo os outros, a saber: ter cada vez uma vista do todo do fenômeno. O *ser-no-mundo* é sem dúvida uma constituição do *Dasein* necessária *a priori*, mas longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o *ser*. Antes de efetuar a análise temática individual dos três fenômenos postos em relevo, deve-se tentar uma caracterização que oriente o momento constitutivo nomeado por último.

4. Que significa *ser-em*? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo *ser-“em-o-mundo”*, inclinando-nos a entender esse *ser-em* como “*ser-dentro*”. Com esse termo é designado o modo-de-ser de um ente que está “em” um outro ente, como a água “no” copo, a roupa “no” armário. Com o “em”, pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos “em” o espaço relativamente a seu lugar nesse espaço. Água e copo, roupa e armário são coisas que estão da mesma maneira “em” um lugar “em” o espaço. Essa relação-de-ser pode ser ampliada, por exemplo: a carteira na sala de aula, a sala de aula na universidade, a universidade na cidade etc., até a carteira “no” espaço do mundo. Esses entes, cujo ser-“em”-um-outro pode ser assim determinado, têm todos eles o mesmo modo-de-ser da subsistência como coisas que ocorrem “no interior” do mundo. A subsistência “em” um subsistente, a cossubsistência com algo do mesmo

Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet¹; »in« stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei . . . der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein^a als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei . . ., vertraut sein mit . . . *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins^b, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*

Das »Sein bei« der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial. Weil es in diesen Analysen um das *Sehen* einer ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins geht, deren phänomenalem Gehalt gemäß die Seinsbegriffe artikuliert werden müssen, und weil diese Struktur durch die überkommenen ontologischen Kategorien grundsätzlich nicht faßbar ist, soll auch dieses »Sein bei« noch näher gebracht werden. Wir wählen wieder den Weg der Abhebung gegen ein ontologisch wesentlich anderes – d. h. kategoriales Seinsverhältnis, das

¹ Vgl. Jakob Grimm, Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

^a Sein ist auch Infinitiv des ‚ist‘: Seiendes ist.

^b Aber nicht des Seins überhaupt und gar des Seins selbst – schlechthin.

Referência
 à em...
 ligar
 pré-compreensão
 em...
 como
 existenciário

modo-de-ser, no sentido de uma determinada relação-de-lugar, são caracteres ontológicos que denominamos *categoriais* e pertencem ao ente cujo modo-de-ser não é conforme ao do *Dasein*.

O ser-em significa, ao contrário, uma constituição-do-ser do *Dasein* e é um *existenciário*. Mas, com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, o corpo próprio do ente humano “em” um ente subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo¹; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, dezenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser^a, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do *Dasein*^b, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo.

O “ser junto” ao mundo, no sentido — que deve ser ainda interpretado mais de perto — do absorver-se no mundo, é um existenciário fundado no ser-em. Porque o de que se trata nestas análises é de discernir uma originária estrutura-do-ser do *Dasein* cujo conteúdo fenomênico deve governar a articulação dos correspondentes conceitos-de-ser e como essa estrutura por princípio não pode ser apreendida pelas categorias ontológicas tradicionais, convém que se examine ainda mais de perto esse “ser junto a”. Escolhemos de novo o caminho de o pôr em contraste com algo ontologicamente outro em sua essência, isto é, com a relação-de-ser categorial que

¹ Cf. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften* [Pequenos escritos], t. VII, p. 247.

^a Ser é também o infinitivo do “é”: o ente é.

^b Mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo — pura e simplesmente.

wir sprachlich mit denselben Mitteln ausdrücken. Solche phänomenalen Vergegenwärtigungen leicht verwischbarer fundamentaler ontologischer Unterschiede müssen *ausdrücklich* vollzogen werden, selbst auf die Gefahr hin, »Selbstverständliches« zu erörtern. Der Stand der ontologischen Analytik zeigt jedoch, daß wir diese Selbstverständlichkeiten längst nicht zureichend »im Griff« und noch seltener in ihrem Seins-sinn ausgelegt haben und noch weniger die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen.

Das »Sein bei« der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das »Nebeneinander« eines Seienden, genannt »Dasein«, mit anderem Seienden, genannt »Welt«. Das Beisammen zweier Vorhandener pflegen wir allerdings sprachlich zuweilen z. B. so auszudrücken: »Der Tisch steht ,bei‘ der Tür«, »der Stuhl ,berührt‘ die Wand«. Von einem »Berühren« kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand »für« den Stuhl *begegnen* könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie »berühren«, keines kann »bei« dem andern »sein«. Der Zusatz: »die überdies weltlos sind«, darf nicht fehlen, weil auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z. B. das Dasein selbst, »in« der Welt vorhanden ist, genauer gesprochen: mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes *aufgefaßt* werden kann. Hierzu ist ein völliges

exprimimos na linguagem com os mesmos meios. Tais presencizações fenômenicas de distinções ontológicas fundamentais, que podem ser facilmente confundidas, devem ser *expressamente* efetuadas por completo, mesmo com o perigo de estar discutindo algo “que-se-entende-por-si-mesmo”. Entretanto, o estado da analítica ontológica mostra que ainda estamos longe de ter suficientemente “em mãos” isso-que-se-entende-por-si-mesmo e ainda mais raramente de tê-lo interpretado satisfatoriamente no seu sentido-de-ser e menos ainda de ter a posse de conceitos estruturais adequados e de cunhagem segura.

7 O “ser junto” ao mundo como existenciário nunca significa algo assim como coisas que meramente sobrevêm juntas como subsistentes. Não se dá algo assim como “o estar-um-ao-lado-do-outro” de um ente denominado “*Dasein*” e de outro ente denominado “mundo”. É certo que o estarem juntas duas coisas subsistentes nós costumamos exprimir dizendo, por exemplo, que “a mesa está ‘junto’ à porta, ‘a cadeira’ ‘toca’ a parede”. Rigorosamente, nunca se pode falar aqui de “tocar”, não decerto porque afinal, após um exame mais exato, é sempre possível constatar um espaço intervalar entre a cadeira e a parede, mas porque a cadeira por princípio não pode tocar a parede, mesmo não havendo espaço intermediário. Um pressuposto para que isso viesse a se dar seria que a parede pudesse *vir de encontro* “para” a cadeira. Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em — se, com seu *ser-“ai”*, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência. Dois entes que subsistem dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *desprovidos-de-mundo* nunca podem se tocar, nenhum deles pode ser junto ao outro. O acréscimo “são além disso desprovidos de mundo” não pode ser omitido, pois também um ente que não é desprovido-de-mundo, por exemplo, o *Dasein* ele mesmo é subsistente “em” o mundo, e para falar de modo mais preciso: com certo direito ele *pode ser apreendido*, dentro de certos limites, só como subsistente. Para isso é necessário } }

Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenzialen Verfassung des In-Seins notwendig. Mit dieser möglichen Auffassung des »Daseins« als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein *eigene* Weise von »Vorhandenheit« zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer. Dasein versteht sein eigenes Sein im Sinne eines gewissen »tatsächlichen Vorhandenseins². Und doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst *als Problem* nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.

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

² Vgl. § 29.

fazer total abstração, ou seja, não ver a constituição existenciária do ser-em-necessário. Entretanto, essa possível apreensão do “*Dasein*” como um subsistente e que não faz senão subsistir não deve ser confundida com um modo de “subsistência” que é *próprio* exclusivamente do *Dasein*. Essa subsistência não é acessível se se faz abstração das específicas estruturas-do-*Dasein*, mas somente o é no prévio entendimento delas. O *Dasein* entende o seu ser mais-próprio, no sentido de uma certa “subsistência fatal”². E, no entanto, a “faturalidade” dos fatos do próprio *Dasein* é de fundamento ontologicamente diverso da ocorrência de uma espécie mineral. A faturalidade do *Faktum Dasein*, como o modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós a denominamos *factualidade*. A complicada estrutura dessa determinidade-do-ser só pode ser apreendida ela mesma *como problema*, à luz das já elaboradas constituições-fundamentais existenciárias do *Dasein*. O conceito da factualidade contém em si: o ser-no-mundo de um ente “do-interior-do-mundo”, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu “destino” ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo.

*8 É preciso ver somente de pronto a diferença ontológica entre o ser-em-como-existenciário e a categoria do “estar dentro” de subsistentes um em relação a outro como categoria. Ao delimitar assim o ser-em, não negamos ao *Dasein* toda espécie de “espacialidade”. Ao contrário: o *Dasein* tem ele mesmo um próprio “ser no espaço”, mas que de seu lado é somente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo em geral. Por isso, o ser-em não pode também ser ontologicamente elucidado mediante uma caracterização ôntica, dizendo-se, por exemplo: o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a “espacialidade” do homem é uma qualidade do ser do seu corpo próprio, o qual é ao mesmo tempo sempre “fundado” pela corporeidade. Com o que se estaria de volta*

A
precisamente
no sentido
determinado
de “*Assein*”
sobre o qual
“*destino*”

² Cf. § 29.

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

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

a um subsistente ser-junto a uma coisa qualificada de coisa-espiritual e a outra qualificada de coisa corporal, permanecendo obscuro o próprio ser do ente assim composto. Só o entendimento do ser-no-mundo como estrutura essencial do *Dasein* permite que o olhar tenha a possibilidade de penetrar na especificidade existenciária do *Dasein*. Penetração que preserva de não-ver ou eliminar por antecipação essa estrutura, o que não seria motivado ontologicamente mas “metafisicamente”, na opinião ingênua de que o homem é de imediato uma coisa espiritual, posteriormente posta “dentro” de um espaço.

9 O ser-no-mundo do *Dasein*, por sua factualidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos do ser-em. A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se*, o qual terá de ser caracterizado ainda mais a fundo. Modos do ocupar-se são também os *modi deficientes* do deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar e todos os *modi* de “o que já não é... senão” em relação a certas possibilidades da ocupação. O termo “ocupar-se” tem de imediato sua significação pré-científica e pode significar: executar, terminar, “resolver um assunto”. A expressão pode significar também obter algo. Além disso, é empregada de modo característico: estou ocupado com o malogro do empreendimento. “Ocupar-se” significa aqui algo como recear. Em oposição a essas significações pré-científicas e ónticas, a expressão “ocupar-se de algo” é empregada na presente investigação como termo ontológico (existenciário) para a designação do ser de um possível ser-no-mundo. Por isso, o termo não é escolhido porque de imediato e em grande medida o *Dasein* seja algo assim como

As *technimata* do "ocupar-se"

A multiplicidade dos modos de ocupar-se

maß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll. Dieser Ausdruck ist wiederum als ontologischer Struktur-begriff zu fassen (vgl. Kap. 6 d. Abschn.). Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebens-sorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Der gleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen^a.

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

Die heute vielgebrauchte Rede »der Mensch hat seine Umwelt« besagt ontologisch solange nichts, als dieses »Haben« unbestimmt bleibt. Das »Haben« ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existentialen Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die »Welt« *haben*. Die ontisch triviale Rede vom »Haben einer Umwelt« ist ontologisch ein Problem. Es lösen, verlangt nichts anderes, als zuvor das Sein

^a Mensch-sein und Da-sein hier gleichgesetzt.

Do ser do Dasein surge, como se o Dasein tivesse de ser o que é.

econômico e “prático”, mas porque o ser do *Dasein* ele mesmo deve se tornar visível como preocupação. Expressão que por sua vez deve ser apreendida como conceito ontológico estrutural (cf. sexto capítulo desta seção). A expressão nada tem a ver com “sofrimento”, “aborrecimento”, nem “preocupação com a vida”, que podem ser onticamente encontrados em todo *Dasein*. Tudo isso é onticamente possível, assim como é a “despreocupação” e a “serenidade”, porque entendido ontologicamente o Dasein é preocupação. Porque pertence essencialmente ao Dasein o ser-no-mundo, seu ser em relação ao mundo é essencialmente ocupação^a.

10 Segundo o que foi dito, o ser-em não é uma “propriedade” que o *Dasein* às vezes tem e às vezes não tem, sem a qual ele pode ser tão bem quanto com ela. O homem não “é” e tem, além disso, uma relação-de-ser ao “mundo” que adquire circunstancialmente. O *Dasein* nunca é um ente que esteja “de imediato” desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma “relação” ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível porque o Dasein, como ser-no-mundo, é como ele é. Essa constituição-do-ser não surge porque, afora o ente com o caráter de *Dasein*, haja ainda um outro ente subsistente que com ele se encontre. Esse outro ente só pode “se encontrar” com o Dasein na medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um mundo.

11 O discurso, hoje em dia muito empregado, de que “o homem tem seu mundo ambiente” nada significa ontologicamente enquanto esse “ter” permanece indeterminado. O “ter” se fundamenta, segundo sua possibilidade, na constituição existenciária do ser-em. É como um ente que é essencialmente desse modo que o *Dasein* pode descobrir expressamente o ente que pode vir-de-encontro no mundo ambiente, saber algo a seu respeito, dele dispor e ter o “mundo”. O discurso onticamente trivial do “ter um mundo ambiente” é ontologicamente um problema. Resolvê-lo exige que se determine previamente

^a Ser-homem e *Da-sein* aqui se equivalem.

des Daseins ontologisch zureichend bestimmen. Wenn in der Biologie – vor allem wieder seit *K. E. v. Baer* – von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen. Denn auch Biologie kann als positive Wissenschaft diese Struktur nie finden und bestimmen – sie muß sie voraussetzen und ständig von ihr Gebrauch machen^a. Die Struktur selbst kann aber auch als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie philosophisch nur expliziert werden, wenn sie zuvor als Daseinsstruktur begriffen ist. Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von »Leben« apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang. In der Analytik des Daseins erfährt diese Struktur ihre grundlegende Interpretation.

Aber bewegt sich die bisher gegebene Bestimmung dieser Seinsverfassung nicht ausschließlich in negativen Aussagen? Wir hören immer nur, was dieses angeblich so fundamentale In-Sein *nicht* ist. In der Tat. Aber dieses Vorwalten der negativen Charakteristik ist kein Zufall. Sie bekundet vielmehr selbst die Eigentümlichkeit des Phänomens und ist dadurch in einem echten, dem Phänomen selbst angemessenen Sinne positiv. Der phänomenologische Aufweis des In-der-Weltseins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst »geschenkt« wird. Und das ist so, *weil* es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, insofern es mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist. Das Phänomen ist aber auch zumeist *immer* schon ebenso gründlich mißdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt^b. Allein dieses ,in gewisser Weise Sehen und

^a Ist da überhaupt mit Recht von ,Welt‘ die Rede? Nur Umgebung! Dieser ,Gebe‘ entspricht die ,Habe‘. Da-sein ,hat‘ niemals Welt.

^b Allerdings! Es ist ja seismäßig gar nicht!

o ser do *Dasein* de modo ontologicamente suficiente. Quando na biologia — sobretudo, de novo, desde K. E. von Baer — emprega-se essa constituição-do-ser daí, não se deve concluir que há “biologismo” no seu emprego filosófico. Pois a biologia como ciência positiva nunca pode encontrar também, nem determinar essa estrutura — deve pressupô-la e empregá-la constantemente^a. Mas a estrutura ela mesma só pode ser filosoficamente explicitada como *a priori* do objeto temático da biologia, se antes for concebida como estrutura-do-*Dasein*. Só a partir da orientação pela estrutura ontológica assim concebida é que se pode delimitar *a priori* a constituição-de-ser da “vida” pelo caminho da privação. O ser-no-mundo como ocupação tem precedência tanto óntica como ontologicamente. Na analítica do *Dasein* essa estrutura experimenta sua interpretação fundamentadora.

12 Mas a determinação dessa constituição-de-ser dada até agora não se move exclusivamente em enunciados negativos? Sempre ouvimos somente o que esse ser-em, supostamente tão fundamental, não é. De fato. Mas essa prevalência de uma caracterização negativa não é casual. Ao contrário, ela anuncia em si mesma a peculiaridade do fenômeno e, por isso, é positiva em um sentido autêntico e ajustado ao fenômeno ele mesmo. O mostrar fenomenológico do ser-no-mundo tem o caráter de uma rejeição de distorções e encobrimentos desse fenômeno, porque esse fenômeno já é sempre “visto”, de certo modo, em cada *Dasein*. E isto é assim porque se trata de uma constituição-fundamental do *Dasein*, na medida em que este já é, com o seu ser, cada vez aberto para o entendimento-do-ser. Mas o fenômeno no mais das vezes já é sempre também objeto de mal-entendido fundamental ou é ontologicamente interpretado de modo insatisfatório^b. É que esse “ver” de certo modo

^a É lícito falar aí em geral de “mundo”? Somente ao redor! A esse “dar” corresponde o “ter”. O *Da-sein* nunca “tem” mundo.

^b Certamente! De-conformidade-com-o-ser, ele não é de modo algum!

doch zumeist Mißdeuten‘ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst – und d. h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber »innerhalb« seiner Welt begegnet^a.

Im Dasein selbst und für es ist diese Seinsverfassung immer schon irgendwie bekannt. Soll sie nun erkannt werden, dann nimmt das in solcher Aufgabe ausdrückliche *Erkennen* gerade *sich selbst* – als Welterkennen zur exemplarischen Beziehung der »Seele« zur Welt. Das Erkennen von Welt (*voeiv*), bzw. das Ansprechen und Besprechen von »Welt« (*λόγος*) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-seins, ohne daß dieses als solches begriffen wird. Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als »Beziehung« zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d. h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Welt-sein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch – und zwar als etwas Selbstverständliches – in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt? Diese »Subjekt-Objekt-Beziehung« muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine – obzwar in ihrer Faktizität unantastbare – doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.

^a Eine Rückdeutung.

e, no entanto, no mais das vezes, “entender mal” funda-se ele mesmo em nada a não ser nessa constituição-de-ser do *Dasein*, conforme a qual ele se entende de imediato ontologicamente a si mesmo — o que significa também seu ser-no-mundo — a partir do ente e do ser do ente que ele mesmo não é, mas que lhe-vem-de-encontro⁴ “no interior” do seu mundo.

13 No e para o *Dasein* ele mesmo, essa constituição-de-ser já é sempre de algum modo conhecida. Se ela deve ser agora também diretamente conhecida, então o *conhecer* que assume expressamente tal tarefa a *si mesmo* se toma — enquanto *conhecer-do-mundo* — como relação exemplar da “alma” ao mundo. O *conhecer de mundo* (*voēiv*), isto é, o interrogar e discutir de “mundo” (*λόγος*) funciona, portanto, como o *modus* primário de ser-no-mundo, sem que este seja concebido como tal. Mas porque agora essa estrutura-de-ser permanece ontologicamente inacessível, mas é, no entanto, onticamente experimentada como “relação” entre ente (mundo) e ente (alma) e porque ser é entendido de imediato como apoio ontológico no ente entendido como ente do-interior-do-mundo, procura-se conceber a relação entre aqueles entes sobre o fundamento desses mesmos entes e no sentido de seu ser, isto é, como subsistência. O ser-no-mundo — embora experimentado e conhecido pré-fenomenologicamente — torna-se *invisível* ao ser levado para o caminho de uma interpretação ontologicamente inadequada. Agora, a constituição-do-*Dasein* é conhecida — e sem dúvida, como algo-que-se-entende-por-si-mesmo — só na forma cunhada pela interpretação inadequada. Dessa forma, torna-se então um ponto de partida “evidente” para os problemas da teoria do conhecimento ou da “metafísica do conhecimento”. Que pode, pois, ser mais-entendido-por-si-mesmo do que o fato de um “sujeito” relacionar-se a um “objeto” e ao inverso? Essa “relação sujeito-objeto” deve ser pressuposta. Mas isso — mesmo que seja incontestável em sua factualidade —, e precisamente por isso, permanece uma funesta suposição, se sua necessidade ontológica e sobretudo seu sentido ontológico forem deixados na obscuridade.

⁴ Uma interpretação repetida.

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

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

Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, zumal das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren. Sobald aber das »Phänomen des Welterkennens« selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine »äußerliche«, formale Auslegung. Der Index dafür ist die heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«, die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt^a.

Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt

^a Allerdings nicht! So wenig, daß schon durch Zusammenstellung auch das Ablehnende fatal ist.

¶ Porque o conhecimento-de-mundo representa no mais das vezes e de modo exclusivo o fenômeno exemplar do ser-em e não só para a teoria do conhecimento — pois o comportamento prático é entendido como o comportamento “não teórico” e “ateórico” —, porque por essa precedência do conhecimento se desencaminha o entendimento do seu modo-de-ser mais próprio, o ser-no-mundo deve ser posto-em-relevo mais rigorosamente na perspectiva do conhecimento-do-mundo e este mesmo deve se tornar visível como “modalidade” existenciária do ser-em.

que achará por designar o ser-no-mundo do Dasein com status de real! A intuição! F composição de ser-em

§ 13. A exemplificação do ser-em em um modus fundado. O conhecimento-de-mundo

1 Se o ser-no-mundo é uma constituição-fundamental do Dasein, na qual ele se move não só em geral mas principalmente no *modus* da cotidianidade, então o ser-no-mundo já deve também ser sempre onticamente experimentando. Seria incompreensível que permanecesse totalmente encoberto, uma vez que o *Dasein* dispõe de um entendimento-de-ser de si mesmo, embora sua função ainda esteja indeterminada. Mas assim que o “fenômeno do conhecimento de mundo” foi ele mesmo apreendido, logo se extraviou numa interpretação “extrínseca” e formal. É o que indica o mau uso atual de entender o conhecimento como uma “relação entre sujeito e objeto”, modo de entender que abriga tanto “verdade” quanto vacuidade. Além de que, sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo^a.

A questão da mundanidade como condição de existência original é muito

2 Mesmo que fosse ontologicamente possível determinar primariamente o ser-em a partir do cognoscente no ser-no-mundo, então haveria também como primeira tarefa exigida a caracterização fenomênica do conhecer como algo de um ser no mundo e relativamente ao mundo. Quando se reflete sobre essa relação-de-ser, de imediato um ente, chamado natureza, se dá, como o que se torna conhecido.

^a Decerto que não! Tão pouco que, já por juntá-los, sua negação é fatal.

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

Nesse ente o conhecer ele mesmo não é encontrado. Se ele “é” em geral, pertence então unicamente ao ente que conhece. Mas também nesse ente, na coisa-homem, o conhecer não é subsistente. Em todo caso, não é algo que possa ser tão exteriormente constatado como o são as propriedades corporais. Agora, na medida em que o conhecer pertence a esse ente, mas não é uma sua propriedade externa, deve ser “interna”. Quanto mais inequivocamente se estabelece que o conhecer é de imediato e propriamente “de dentro” e que assim nada tem em geral do modo-de-ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se crê estar procedendo sem pressuposição na questão da essência do conhecimento e na elucidação da relação entre sujeito e objeto. Pois só de agora em diante pode-se pôr um problema, a saber, a questão: como pode o sujeito cognoscente ir além de sua “esfera” interior, até uma outra “diversa e externa”; como pode o conhecer em geral ter um objeto, como o objeto ele mesmo deve ser pensado, para que afinal o sujeito o conheça sem ter de ousar um salto numa outra esfera? Mas nessas muitas variações sobre o mesmo ponto-de-partida, não se faz a pergunta pelo modo-de-ser desse sujeito cognoscente, cujo modo-de-ser já é contudo sempre o tema constante, embora inexpresso, em se tratando do seu conhecer. Não há dúvida que se ouve às vezes a garantia de que o “dentro” e a “esfera interna” do sujeito não são pensados como uma “caixa” ou uma “gaiola”. Mas que significa positivamente o “dentro” da imanência onde o conhecimento é de imediato contido e como se funda o caráter-de-ser desse “ser-dentro” do conhecer, no modo-de-ser do sujeito — sobre isso se fica calado. Entretanto, como quer que possa ser interpretada essa esfera interna, na medida somente em que é feita a pergunta sobre como o conhecer consegue “sair” dela e conquistar uma “transcendência”, fica manifesto que só se pode achar o conhecer problemático sem que se tenha elucidado antes como

was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt.

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

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als *\Besorgen\ von der besorgten Welt benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Ausschen* (*εύθος*) begegnen läßt, und als Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches

é em geral esse conhecer que propõe tal enigma.

3 Nesse ponto de partida não se consegue ver que mesmo com a mais provisória tematização do fenômeno do conhecimento já se disse ao mesmo tempo, de modo inexpresso, que conhecer é um modo-de-ser do *Dasein* como ser-no-mundo e o conhecer tem sua fundamentação ôntica nessa constituição-de-ser. Em oposição a essa remissão ao dado fenomênico — o *conhecer é um modo-de-ser do ser-no-mundo* — poder-se-ia objetar que essa interpretação do conhecer anula o próprio problema do conhecimento. Pois o que se deve ainda perguntar se se pressupõe que o conhecer já está junto ao seu mundo, que só poderia ser alcançado no transcender do sujeito? Se se omite que na pergunta formulada por último resurge o “ponto de vista” construtivo que não foi fenomenicamente mostrado, então que instância — afora o fenômeno do conhecer ele mesmo e o modo-de-ser do cognoscente — pode decidir sobre *se e em que sentido* deve haver um problema do conhecer?

4 Se em consequência perguntamos agora que se mostra na constatação fenomênica do conhecer ele mesmo, deve-se estabelecer então que o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar unicamente boquiaberto olhando inerte um puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa. Para que o conhecer seja possível como determinação considerativa do subsistente, é preciso que haja uma prévia deficiência do ter de se ocupar do mundo. Ao se abster de todo produzir, manejar e comportamentos semelhantes, o ocupar-se fica agora no único *modus* que ainda resta do ser-em, isto é, no só-ainda-se-demorar-junto-a... Sobre o fundamento desse modo-de-ser em relação ao mundo, os entes do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro agora se fazem encontrar somente em seu puro aspecto (*elôoc*) e, como *modus* desse modo-de-ser, um

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

Im Sichrichten auf . . . und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, son-

^a Durch Ab-sehen-von wird nicht schon das Hinsehen – dieses hat eigenen Ursprung und hat zur notwendigen Folge jenes Abschen; Betrachten hat seine eigene Ursprünglichkeit. Der Blick auf ελός verlangt anderes.

olhar para o que assim vem-de-encontro é expressamente possível^a. Esse *olhar para* é cada vez uma determinada tomada-de-direção para... um visar o subsistente. Esse visar toma de antemão do ente que-vem-de-encontro um “ponto-de-vista”. Tal olhar-para vem a ser ele mesmo um *modus* de independente deter-se junto ao ente do-interior-do-mundo. Nessa espécie de “deter-se” — como abstenção de todo manejo e utilização — efetua-se o *perceber* do subsistente. O perceber tem o modo-de-execução de um *falar de* e de *falar de algo como algo*. Sobre a base desse *interpretar* no sentido mais amplo, o perceber se torna *determinar*. O percebido e determinado pode ser expresso em proposições e, como tal *enunciado*, retido e conservado. Esse reter percipiente de um enunciado sobre... é, ele mesmo, um modo do ser-no-mundo e não deve ser interpretado como um “processo” pelo qual um sujeito obtém representações de algo que, apropriadas dessa maneira, permanecem guardadas no “dentro”, em relação às quais se pode ocasionalmente pôr a questão sobre como “concordam” com a realidade.

§ No dirigir-se para... e no apreender, o *Dasein* não sai de sua esfera interna, na qual estaria inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser primário, ele já está sempre “fora”, junto a um ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto. E o determinante se deter junto ao ente por conhecer não é algo como um abandonar a esfera interna, mas nesse “ser fora” junto ao objeto, o *Dasein* está “dentro”, em um sentido corretamente entendido, a saber, é ele mesmo quem conhece como ser-no-mundo. Por sua vez, o perceber o conhecido não é regressar do que saiu para apreender, trazendo de volta para a “gaiola” da consciência a presa capturada, mas

^a O olhar-para não surge meramente do afastar-a-vista. O olhar-para tem uma origem própria e tem no afastar-a-vista seu consequente necessário; o considerar tem sua própria originariedade. O olhar para o *είδος* exige algo distinto.

dern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten bleibt das erkennende Dasein *als Dasein draußen*. Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welterkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen schafft aber weder allererst ein »commercium« des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation.

também no perceber, no conservar e no reter, o *Dasein* cognoscente *como Dasein permanece fora*. No “mero” saber acerca de uma conexão-de-ser do ente, no “só” representar de si, no “unicamente” “pensar”, eu não estou menos junto ao ente lá de fora no mundo do que junto a um apreender originário. Mesmo o esquecer algo, no qual parece que se desvanece toda relação-de-ser com o outrora conhecido, deve ser concebido *como uma modificação do ser-em originário*, de igual modo que toda ilusão e todo erro.

6 A conexão-de-fundamentação mostrada para os *modi* de ser-no-mundo que são constitutivos do conhecimento-do-mundo torna claro que, no conhecer, o *Dasein* ganha um novo *estado-de-ser* em relação ao mundo já cada vez descoberto no *Dasein*. Essa nova possibilidade-de-ser pode ter um desenvolvimento independente, convertendo-se numa tarefa e assumindo, como ciência, a condução do ser-no-mundo. Mas o conhecer não *cria* pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com um mundo e não *surge* também de uma ação do mundo sobre um sujeito. O conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado no ser-no-mundo. Daí que o ser-no-mundo, como constituição-fundamental, reclame uma interpretação *prévia*.

DRITTES KAPITEL
Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt

Das In-der-Welt-sein soll zuerst hinsichtlich des Strukturmoments »Welt« sichtbar gemacht werden. Die Beweckstellung dieser Aufgabe scheint leicht und so trivial zu sein, daß man immer noch glaubt, sich ihrer entschlagen zu dürfen. Was kann es besagen, »die Welt« als Phänomen beschreiben? Sehen lassen, was sich an »Seiendem« innerhalb der Welt zeigt. Der erste Schritt ist dabei eine Aufzählung von solchem, was es »in« der Welt gibt: Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne. Wir können das »Aussehen« dieses Seienden *abschreiben* und die Vorkommnisse an und mit ihm *erzählen*. Das bleibt aber offensichtlich ein vorphänomenologisches »Geschäft«, das phänomenologisch überhaupt nicht relevant sein kann. Die Beschreibung bleibt am Seienden haften. Sie ist ontisch. Gesucht wird aber doch das Sein. »Phänomen« im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und »wertbehaftete« Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema. Der alles fundierende Seinscharakter der Naturdinge, der Substanzen, ist die Substanzialität. Was macht ihren ontologischen Sinn aus? Damit haben wir die Untersuchung in eine eindeutige Fragerichtung gebracht.

TERCEIRO CAPÍTULO

A mundidade do mundo

§ 14. A ideia da mundidade do mundo em geral

O ser-no-mundo deve ser primeiramente elucidado quanto ao momento estrutural “mundo”. Levar a cabo essa tarefa parece fácil, sendo tão trivial que ainda se siga acreditando se possa dela prescindir. Que pode significar o descrever “o mundo” como fenômeno? Fazer ver o que se mostra no “ente” do interior-do-mundo. O primeiro passo estaria assim numa enumeração do que se dá “dentro” do mundo: casas, árvores, homens, montes, astros. Podemos pintar o “aspecto” desse ente e narrar o que nele e com ele ocorre. Mas é manifesto que isto permanece um “assunto” pré-fenomenológico em geral e que não pode ser fenomenologicamente relevante. A descrição permanece presa ao ente. É ôntica. Mas o buscado é no entanto o ser. “Fenômeno”, em sentido fenomenológico, foi formalmente determinado como o que se mostra como ser e estrutura-do-ser.

Por conseguinte, descrever fenomenologicamente o “mundo” deve significar: mostrar e fixar em conceitos categoriais o ser do ente subsistente do interior-do-mundo. Ente do-interior-do-mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas “providas de valor”. Sua coisidade se torna problemática e, na medida em que a coisidade das últimas é construída sobre a coisidade das coisas naturais, o tema primário é o ser das coisas-da-natureza, a natureza como tal. O caráter-de-ser das coisas naturais, das substâncias, por ser fundante de tudo o mais, é a substancialidade. Que constitui o seu sentido ontológico? Com isso demos à investigação uma unívoca direção interrogativa.

Aber fragen wir hierbei ontologisch nach der »Welt«? Die gekennzeichnete Problematik ist ohne Zweifel ontologisch. Allein wenn ihr selbst die reinste Explikation des Seins der Natur gelingt, in Anmessung an die Grundaussagen, die in der mathematischen Naturwissenschaft über dieses Seiende gegeben werden, diese Ontologie trifft nie auf das Phänomen »Welt«. Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird.

- 64 Sollen wir uns demnach zuvor an das Seiende halten, bei dem sich das Dasein zunächst und zumeist aufhält, an die »wertbehafteten« Dinge? Zeigen nicht sie »eigentlich« die Welt, in der wir leben? Vielleicht zeigen sie in der Tat so etwas wie »Welt« eindringlicher. Diese Dinge sind aber doch auch Seiendes »innerhalb« der Welt.

Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«. In beiden Zugangsarten zum »objektiven Sein« ist schon und zwar in verschiedener Weise »Welt« »vorausgesetzt«.

Kann am Ende »Welt« überhaupt nicht als Bestimmung des genannten Seienden angesprochen werden? Wir nennen aber doch dieses Seiende innerweltlich. Ist »Welt« gar ein Seinscharakter des Daseins? Und hat dann »zunächst« jedes Dasein seine Welt? Wird so »Welt« nicht etwas »Subjektives«? Wie soll denn noch eine »gemeinsame« Welt möglich sein, »in« der wir doch sind? Und wenn die Frage nach der »Welt« gestellt wird, welche Welt ist gemeint? Weder diese noch jene, sondern *die Weltlichkeit von Welt überhaupt*. Auf welchem Wege treffen wir dieses Phänomen an?

»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. Wenn wir ontologisch nach der »Welt« fragen, dann verlassen wir

conceito de ente
 natural como algo que
 já viu, ou encontro no interior do mundo

Mas nisso estamos perguntando ontologicamente pelo “mundo”? A problemática que foi caracterizada é indubitavelmente ontológica. Mas ainda que ela mesma conseguisse alcançar a explicação mais pura do ser da natureza em concordância com as proposições fundamentais enunciadas sobre esse ente na ciência matemática da natureza, essa ontologia nunca atingiria o fenômeno do “mundo”. A natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo e que se pode descobrir em caminhos diversos e em diversos graus.

Devemos nos ater por conseguinte, primeiramente, ao ente junto ao qual o *Dasein* se detém de pronto e no mais das vezes, isto é, junto às coisas “providas de valor”? Elas não mostram “propriamente” o mundo em que vivemos? Talvez mostrem de fato, de modo mais penetrante, algo assim como um “mundo”. Mas essas coisas são também ente “do interior” do mundo.

Nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais, o fenômeno do “mundo”. Os dois modos de acesso ao “ser objetivo” já “pressupõem de diversos modos” o “mundo”.

Então, não se pode falar afinal de “mundo” em geral como uma determinação do mencionado ente? Mas denominamos contudo esse ente de ente do-interior-do-mundo. O “mundo” não é precisamente um caráter-de-ser do *Dasein*? Então cada *Dasein* não tem “de imediato” o seu mundo? O “mundo” não se torna assim algo “subjetivo”? Neste caso, como poderia ainda ser possível um mundo “comum”, “em” que no entanto *somos*? E se a pergunta pelo “mundo” deve ser feita, *qual* o mundo visado? Nem este, nem aquele, mas a mundidade de mundo em geral. Qual o caminho para atingir esse fenômeno?

“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária do *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo”,

keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. »Welt« ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß. Die Aufgabe einer phänomenologischen »Beschreibung« der Welt liegt so wenig offen zutage, daß schon ihre zureichende Bestimmung wesentliche ontologische Klärungen verlangt.

Aus der durchgeführten Erwägung und häufigen Verwendung des Wortes »Welt« springt seine Vieldeutigkeit in die Augen. Die Entwirrung dieser Vieldeutigkeit kann zu einer Anzeige der in den verschiedenen Bedeutungen gemeinten Phänomene und ihres Zusammenhangs werden.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.

2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt« des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.

3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existentielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.

4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit*. Die Weltlichkeit selbst ist modifizierbar zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt.

de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*.
"Mundo" não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno "mundo" passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser. A tarefa de uma "descrição" fenomenológica do mundo é tão pouco manifesta que já uma sua determinação suficiente exige essenciais elucidações ontológicas.

A partir das considerações feitas anteriormente e do frequente emprego da palavra "mundo", salta aos olhos sua polissemia. Pode-se desfazer a confusão dessa polissemia pela indicação dos fenômenos visados nas diversas significações e pela conexão entre eles:

1. Mundo é empregado como conceito ôntico e significa então o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo.

2. Mundo tem a função de termo ontológico e significa o ser do ente referido no nº 1. E, sem dúvida, "mundo" pode se tornar o termo que designa uma região abrangendo cada vez uma multiplicidade de entes: por exemplo, ao falar do "mundo" do matemático, mundo significa a região dos possíveis objetos da matemática.

3. Mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora não como o ente que não é por sua essência o *Dasein* e que pode vir de-encontro no interior-do-mundo, mas como "aquilo em que" "vive" um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica. E, aqui, apresentam-se de novo diversas possibilidades: mundo significa o "público" mundo-do-nós ou o mundo-ambiente "próprio" e mais próximo (doméstico).

4. Mundo designa, finalmente, o conceito ontológico-existenciário da *mundidate*. A mundidate é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais cada vez próprios dos distintos "mundos" particulares, mas contém em si o *a priori* da mundidate em geral.

mundo
interior
a priori

Wir nehmen den Ausdruck Welt terminologisch für die unter n. 3 fixierte Bedeutung in Anspruch. Wird er zuweilen im erstgenannten Sinne gebraucht, dann wird diese Bedeutung durch Anführungszeichen markiert.

Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wird *weltzugehörig^a* oder innerweltlich.

Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht. Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur^b. Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur in diesem Sinne kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. »Natur« als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen^c. Ebenso ist auch das Phänomen »Natur« etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar.

Im Hinblick auf das Problem einer ontologischen Analyse der Weltlichkeit der Welt bewegt sich die überlieferte Ontologie – wenn sie das Problem überhaupt sieht – in einer Sackgasse. Andererseits wird eine Interpretation der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung zeigen müssen, *warum* das Dasein in der Seinsart des Welterkennens ontisch und ontologisch das Phänomen der

^a Da-sein gerade ist *welthörig*.

^b „Natur“ hier Kantisch gemeint im Sinne der neuzeitlichen Physik.

^c sondern umgekehrt!

Mundo não pode ser determinado
sem uma ciência física isto é, matemática
não pode ser compreendida de natureza

Tomamos a expressão mundo terminologicamente na acepção fixada no nº 3. Se for empregada ocasionalmente no sentido dado no nº 1, estará entre aspas.

O derivado “do-mundo” significa então, terminologicamente, um modo-de-ser do *Dasein* e nunca um modo-de-ser como o do ente subsistente “em” o mundo. Este modo-de-ser é denominado ente pertencente-a-mundo^a ou ente do-interior-do-mundo.

Um olhar na ontologia proposta até agora mostra que ao mesmo tempo que não vê a constituição-do-*Dasein* que é ser-no-mundo, salta por sobre o fenômeno da mundidade. Em lugar disso, procura-se interpretar o mundo a partir do ser do ente subsistente no interior do mundo, o qual, além disso, de modo algum é descoberto de imediato, a saber, a partir da natureza^b. A natureza — entendida ontológico-categorialmente — é um caso-limite do ser de um possível ente do-interior-do-mundo. O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza neste sentido, em um *modus* determinado do seu ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundificação do mundo. “Natureza”, como o conjunto categorial de estruturas-de-ser de um ente determinado que venha-de-encontro no interior-do-mundo, nunca pode fazer que a mundidade seja entendida^c. Do mesmo modo, o fenômeno da “natureza” também no sentido, por exemplo, do conceito de natureza do Romantismo só pode ser ontologicamente apreendido a partir do conceito-de-mundo, isto é, a partir da analítica do *Dasein*.

Em face do problema de uma análise ontológica da mundidade do mundo, a ontologia tradicional se move — quando vê em geral o problema — em um impasse. Por outra parte, uma interpretação da mundidade do *Dasein* e das possibilidades e modos de sua mundificação deve mostrar por que, no modo-de-ser do conhecimento-do-mundo, o *Dasein* salta ôntica e ontologicamente por sobre o fenômeno da

^a *Da-sein* é, precisamente, *sujeito-a-mundo*.

^b “Natureza” é aqui pensada segundo Kant no sentido da física moderna.

^c mas ao inverso!

Weltlichkeit überspringt. Im Faktum dieses Überspringens liegt aber zugleich der Hinweis darauf, daß es besonderer Vorkehrungen bedarf, um für den Zugang zum Phänomen der Weltlichkeit den rechten phänomenalen Ausgang zu gewinnen, der ein Überspringen verhindert.

Die methodische Anweisung hierfür wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden. Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen, und im phänomenalen Anhalt an dieses muß so etwas wie Welt in den Blick kommen.

Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt. Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-*umweltlichen* Seienden. Der Ausdruck Umwelt enthält in dem »Um« einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das »Umherum«, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär »räumlichen« Sinn. Der einer Umwelt unbestreitbar zugehörige Raumcharakter ist vielmehr erst aus der Struktur der Weltlichkeit aufzuklären. Von hier aus wird die in § 12 angezeigte Räumlichkeit des Daseins phänomenal sichtbar. Die Ontologie hat nun aber gerade versucht, von der Räumlichkeit aus das Sein der »Welt« als *res extensa* zu interpretieren. Die extremste Tendenz zu einer solchen Ontologie der »Welt« und zwar in der Gegenorientierung an der *res cogitans*, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, zeigt sich bei *Descartes*. Durch die Abgrenzung gegen diese ontologische Tendenz kann sich die hier versuchte Analyse der Weltlichkeit verdeutlichen. Sie vollzieht sich in drei Etappen: A. Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt. B. Illustrierende Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Onto-

SER E TEMPO

mundidade. Mas no fato desse saltar-por-sobre é indicado ao mesmo tempo que precauções particulares são requeridas para se conquistar o ponto-de-partida fenomenicamente adequado no acesso ao fenômeno da mundidade, impedindo o salto.

Para isso já foi dada a diretriz metódica. O ser-no-mundo e, por conseguinte, o mundo também devem se tornar o tema da analítica, no horizonte da cotidianidade mediana, como o modo-de-ser *mais próximo* do *Dasein*. É preciso examinar o cotidiano ser-no-mundo e nele buscando apoio fenomenológico é que algo como mundo deve ficar à vista.

O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o mundo-ambiente. A investigação segue pelo caminho que vai desse caráter existenciário do medião ser-no-mundo até a ideia de mundidade em geral. A mundidade do mundo-ambiente, a mundidade ambiental, nós a buscamos através de uma interpretação ontológica do ente que de pronto vem-de-encontro no interior-do-mundo ambiente. O “âmbito” [ambire] que a expressão mundo-ambiente contém remete à “espacialidade”. Mas o âmbito constitutivo para o ambiente não tem, porém, um sentido primariamente espacial. O caráter espacial que pertence indiscutivelmente ao mundo-ambiente só deve ser elucidado, ao contrário, a partir da estrutura da mundidade. A partir daí a espacialidade do *Dasein* referida no § 12 se faz fenomenicamente visível. Agora, a ontologia procurou precisamente interpretar o ser do “mundo” como *res extensa* a partir da espacialidade. A tendência mais extrema de tal ontologia do “mundo”, elaborada em oposição à *res cogitans*, a qual não coincide com o *Dasein* nem ôntica, nem ontologicamente, se mostra em Descartes. Pela delimitação contraposta a essa tendência ontológica pode ser esclarecida a análise da mundidade que aqui tentamos. A delimitação se efetua em três etapas: A. Análise da mundidade do mundo-ambiente e da mundidade em geral. B. O contraste entre a análise da mundidade e a interpretação do mundo em Descartes

Divers extens. Muchas ambientadas especialmente
Prácticamente desarrancadas y inter-
vención en desarrollo combi-

logie der »Welt« bei *Descartes*. C. Das Umhafte der Umwelt und die »Räumlichkeit« des Daseins.

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden

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

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des

do “mundo” em Descartes. C. O ambiental do mundo-ambiente e a “espacialidade” do *Dasein*.

A. A análise da mundidade do mundo-ambiente e da mundidade em geral

§ 15. O ser do ente que-vem-de-encontro no mundo-ambiente

O ser do ente que de imediato vem-de-encontro é mostrado fenomenologicamente pelo fio-condutor do cotidiano ser-no-mundo por nós também denominado de trato no mundo e com o ente do-interior-do-mundo. O trato já se dispersou numa multiplicidade de modos da ocupação. Mas o modo imediato do trato não é, como se mostrou, o conhecimento ainda só percipiente, mas o ocupar-se que maneja e que emprega, o qual tem o seu próprio “conhecimento”. A pergunta fenomenológica vale de pronto para o ser do ente que-vem-de-encontro em tal ocupar-se. Para ter segurança de ver o que é aqui requerido, exige-se uma prévia observação de método.

O trato como modo de ocupar o mundo

Na abertura e explicação do ser, o ente é cada vez pré-temático e cote-mático, o tema sendo propriamente o ser. No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra no ocupar-se que ocorre no mundo-ambiente. Esse ente não é então objeto de um conhecer-teórico-do-“mundo”, ele é o empregado, o produzido etc. E, como ente que vem-de-encontro dessa maneira, ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um “conhecer” que, sendo fenomenológico, olha primariamente para o ser e, a partir dessa tematização do ser, cote-matiza o respectivo ente. Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer de propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do seu ser. Mas, como investigação de ser, ela se torna uma execução independente e expressa do

Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise, z. B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, *wie* es von ihm selbst her im Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorthema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

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

entendimento-do-ser que já pertence cada vez ao *Dasein* e está “vivo” em todo trato com ente. O ente que precede fenomenologicamente o tema, aqui portanto o que está sendo empregado, o que está sendo produzido, se torna acessível no ser transposto para tal ocupação. Tomado rigorosamente, falar de se transpor pode induzir a erro, pois nesse modo-de-ser do trato ocupado não é preciso que haja primeiramente uma transposição. O Dasein cotidiano já é sempre nesse modo; por exemplo, ao abrir a porta emprego a maçaneta. A conquista do acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro consiste, ao contrário, na rejeição das tendências interpretativas concomitantes à ocupação e que a ela se impõem, encobrindo em geral o fenômeno de tal “ocupar-se” e, ao mesmo tempo, o ente que tal como ele é vem-de-encontro a partir de si mesmo no ocupar-se e para este. Esses equívocos enganadores se elucidam se perguntarmos agora na investigação: que ente deve constituir o tema prévio, estabelecendo-se como o prévio solo fenomênico?

3 Resposta: as coisas. Nessa resposta que-pode-se-entender-por-si-mesma talvez já se tenha perdido o prévio solo fenomênico que se busca. Pois nesse discurso sobre o ente como “coisa” (*res*) reside uma inexpressa e antecipada caracterização ontológica. A análise que vier a perguntar pelo ser de tal ente encontrará caracteres-de-ser como coisidade e realidade efetiva. A explicação ontológica encontrará em seguida caracteres-de-ser como substancialidade, materialidade, extensão, justaposição. Mas o ente que vem-de-encontro na ocupação é de pronto pré-ontologicamente encoberto nesse ser. Com o nomear de coisas como o ente “de imediato dado” erra-se ontologicamente, embora se queira significar onticamente algo distinto. O que é propriamente significado permanece indeterminado. Ou, então, essas “coisas” são caracterizadas como “detentoras” de valor. Que significa valor ontologicamente? Como apreender categorialmente esse “deter” e o ser-detido? Ainda que se prescinda da obscuridade dessa estrutura de uma detenção-de-valor,

sehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

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

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

^a Warum? *εἴδος* – *μορφή* – *ὄντη*! doch von *τέχνη*, also ‚künstlerische‘ Auslegung! wenn *μορφή* nicht als *εἴδος*, *ἰδέα*!

acaso foi por aí encontrado o fenomênico do caráter-de-ser de o-que-vem-de-encontro no trato da ocupação?

4 Os gregos tinham um termo adequado para designar as “coisas”: *πράγματα*, isto é, aquilo com que temos de nos haver no trato da ocupação (na *πρᾶξις*). Deixaram, porém, ontologicamente na obscuridade precisamente o caráter especificamente “pragmático” dos *πράγματα*, determinando-os “de imediato” como “meras coisas”^a. Denominamos *instrumento* o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramental], para viajar [veículo], para medir. O modo-de-ser de instrumento deve ser posto em relevo. Isso ocorre pelo fio-condutor da prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento, da instrumentalidade.

5 Em termos rigorosos, um instrumento nunca “é” isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência “algo para...”. Os diversos modos do “para algo”, tais como usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental. Na estrutura do “para algo” reside uma remissão de algo a algo. O fenômeno indicado por esse termo só pode ficar visível em sua gênese ontológica, nas análises subsequentes. Provisoriamente, é preciso pôr diante do olhar uma multiplicidade-de-fenômenos-de-remissão. Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tecnicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico — mas instrumento-de-morar. A partir deste, mostra-se

^a Por quê?! *εἶδος* – *μορφή* – *ὑλη*! Mas a partir da *τέχνη*, portanto, interpretação “artificial”! se *μορφή* não fosse pensado como *εἶδος*, *ἰδέα*!

richtung«, in dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. Nur weil Zeug *dieses* »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht: Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unum-

a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. Antes destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental.

6 O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento do modo mais adequado possível. Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a utilizabilidade. Somente porque o instrumento tem esse “ser-em-si”, não se limitando a apenas ocorrer, é ele manejável em sentido amplo e disponível. Por mais agudo que seja o *olhar* olhando apenas para este ou para aquele “aspecto” das coisas, ele não é capaz de descobrir o utilizável. O olhar para coisas unicamente “teórico” dispensa o entendimento da utilizabilidade. O trato que emprega-e-maneja não é, porém, cego e tem o seu próprio modo-de-ver, conduzindo o manejo e lhe emprestando sua específica segurança. O trato com instrumento se subordina à multiplicidade-de-remissão do “para algo”. O ver de um tal juntar é o *ver-ao-redor*.

7 O comportamento “prático” não é “ateórico”, no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá se age e, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem sua visão. O comportamento teórico é um puro olhar-para

A dimensão da utilizabilidade
ou melhor, da utilizabilidade,

sichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*.

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

70 Das herzstellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzstellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die verfertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das *Wozu seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhangs von Seiendem.

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

que não vê-ao-redor. E, apesar de olhar não vendo-ao-redor, ele não é, contudo, desprovido de regras, pois seu cânon se forma no *método*.

8 Em geral, o utilizável não é de imediato apreendido teoricamente, nem é tema visto-ao-redor pelo ver-ao-redor. O imediatamente peculiar ao utilizável é o como que retraimento em sua utilizabilidade, a fim de ser precisa e propriamente utilizável. Aquilo junto a que o trato cotidiano de pronto se detém não são os instrumentos-para-obrar, as ferramentas elas mesmas, mas a obra, o que deve ser produzido em cada caso, aquilo de que há primariamente ocupação e, por conseguinte, é também utilizável. A obra sustenta a totalidade-de-remissão em cujo interior o instrumento vem-de-encontro.

9 A obra a-ser-produzida como o *para-quê* de martelo, plaina, agulha tem, por seu lado, o modo-de-ser do instrumento. O sapato a ser produzido é para ser calçado (*instrumento de calçar*), o relógio pronto é para ver-o-tempo. A obra que prioritariamente vem-de-encontro no trato de ocupação — aquela que se acha em elaboração — faz que, no emprego que por essência lhe toca, venha conjuntamente de encontro o para-quê de sua empregabilidade. Por seu lado, a obra encomendada somente o é sobre o fundamento de seu emprego e do conjunto-de-remissão do ente que nele se descobre.

10 Mas a obra a-ser-produzida não é somente empregável para..., pois o produzir ele mesmo é cada vez um emprego *de algo para algo*. Na obra reside ao mesmo tempo a remissão a "materiais". Ela é remetida a couro, fio, agulha etc. O couro, por sua vez, é produzido a partir de peles e estas se obtêm de animais criados por outros. No interior do mundo há também animais que não são criados e, na própria criação, eles de certo modo se produzem por si mesmos. Pelo que, há no mundo-ambiente um acesso a entes que, não necessitando de ser produzidos eles mesmos, já são sempre utilizáveis. Martelo, alicate, prego remetem por si mesmos ao aço, ao ferro, ao mineral, à pedra, à madeira de que são feitos. No instrumento empregado, a "natureza" é codescoberta pelo emprego, a "natureza" à luz dos produtos-da-natureza.

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

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt. Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umwelt-natur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir

4/06/14
 20130041
 5/12/2014

11 Mas natureza não deve ser entendida aqui como o ainda só subsistente, nem também como *força-da-natureza*. A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é vento “nas velas”. Descoberto o “mundo-ambiente”, a “natureza” assim descoberta vem-de-encontro. Pode-se prescindir de seu modo-de-ser como utilizável e ela mesma pode ser descoberta e determinada unicamente em sua pura subsistência. Mas a esse descobrimento da natureza permanece oculta a natureza como o que “vive e tende”, nos assalta e que como paisagem nos tem cativos. As plantas do botânico não são flores do caminho, o “aflorar” de um rio geograficamente fixado não é a “nascente subterrânea”.

12 A obra produzida não remete somente ao para-quê da possibilidade de seu emprego e de-que é constituída; ela contém ao mesmo tempo, nos simples estados artesanais, a remissão ao portador e usuário. A obra é cortada para o seu corpo, ele “está” copresente na gênese da obra. Na produção em série de mercadorias essa remissão constitutiva de modo algum está ausente, é somente indeterminada e aponta para qualquer um, para o mediano. Com a obra, portanto, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra de ocupação em cada caso não é somente algo utilizável no mundo privado, por exemplo, no local de trabalho, mas no mundo público. Em caminhos, ruas, pontes, edifícios, a natureza é descoberta pela ocupação numa direção determinada. Uma plataforma coberta de estação leva em conta as intempéries, as instalações de iluminação pública, a escuridão, isto é, a específica mudança da presença e da ausência da luz do dia, a “posição do Sol”. Nos relógios se leva em conta uma determinada constelação do sistema sideral. Quando olhamos o relógio, fazemos

unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.

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

72 Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit sich erweisen lassen – ist denn mit dem bislang Explizierten das

^a Aber doch nur Begegnischarakter.

emprego inexpresso da “posição do Sol”, pela qual é introduzida a regulação astronômica oficial do tempo. No emprego desse instrumento, um utilizável de emprego tão imediato e corriqueiro como o relógio, a natureza-do-mundo-ambiente também é coutilizável. Pertence à essência da função-de-descoberta de cada imersão ocupacional no mundo imediato da obra que, segundo o modo de nele cada vez se absorver, o ente do-interior-do-mundo que também entra na obra, a saber, em suas remissões constitutivas, possa ser descoberto cada vez pelo ver-ao-redor em diversos graus de expressão, em diversos modos de penetração do ver-ao-redor.

13 O modo-de-ser desse ente é a utilizabilidade. Esta não deve ser entendida no entanto como mero caráter-da-apreensão^a, como se o “ente” vindo-de-encontro imediatamente fosse posteriormente coberto de “aspectos” ou como se um material-do-mundo de pronto subsistente fosse “subjetivamente colorido”. Uma interpretação orientada dessa maneira omite que para isso o ente deve ser antes entendido e descoberto como puro subsistente, devendo em seguida, durante o trato que descobre o “mundo” e dele se apropria, ter precedência e assumir a direção. O que já conflita com o sentido ontológico do conhecer que mostramos como *modus fundado* do ser-no-mundo. O conhecimento só consegue pôr-em-liberdade o ente apenas subsistente, indo além do utilizável na ocupação. A utilizabilidade é a determinação ontológico-categorial do ente como ele é “em si”. Porém só “se dá” utilizável sobre o fundamento do subsistente. Mas disto se segue — uma vez admitida essa tese — que a utilizabilidade está ontologicamente fundada na subsistência?

14 Entretanto, mesmo que se viesse a comprovar, numa interpretação ontológica mais desenvolvida, que a utilizabilidade é o modo-de-ser do ente descoberto de pronto no interior do mundo e que se pudesse até demonstrar seu caráter originário diante da pura subsistência — com o que se expôs até agora

^a Mas só, no entanto, como caráter do encontro.

Geringste für das ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?¹

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

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

Wenn sich solche Seinsmöglichkeiten des Daseins innerhalb des besorgenden Umgangs aufzeigen lassen, dann öffnet sich

¹ Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat.

algo foi acaso conquistado para o entendimento ontológico do fenômeno-do-mundo? Na interpretação desse ente-do-interior-do-mundo, o mundo já foi sempre por nós “pressuposto”. A junção desses entes numa soma não resulta no entanto em algo assim como “mundo”. Há, então, em geral um caminho que, a partir do ser desse ente, vá até que o fenômeno-do-mundo se mostre?¹

§ 16. A conformidade-a-mundo do mundo-ambiente que se anuncia no ente do-interior-do-mundo

O mundo não é ele mesmo um ente do-interior-do-mundo e, no entanto, o mundo determina de tal modo o ente do-interior-do-mundo que este só pode vir-de-encontro e o ente descoberto só pode se mostrar em seu ser, na medida em que “se dá” mundo. Mas como “se dá” mundo? Se o *Dasein* é onticamente constituído pelo ser-no-mundo e pertence essencialmente a seu ser um entendimento por mais indeterminado que seja, um entendimento-do-ser de seu si-mesmo, não tem ele também um entendimento-de-mundo, um entendimento pré-ontológico, que dispensa e sem dúvida pode dispensar inteleções ontológicas explícitas? Ao ocupado ser-no-mundo junto com o ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo, isto é, com sua interioridade-no-mundo, não se mostra algo assim como mundo? Esse fenômeno não cai sob um olhar pré-fenomenológico, não está sempre à sua vista, sem exigir uma interpretação ontológica temática? Não tem o *Dasein* em si mesmo, no âmbito de sua ocupada absorção no instrumento utilizável, uma possibilidade-de-ser em que, com o ente do-interior-do-mundo de que se ocupa, sua mundidão reluz de certo modo?

Se essas possibilidades-de-ser do *Dasein* no interior do trato de ocupação podem ser mostradas, abre-se então

¹ O autor se permite observar que, desde o semestre de verão de 1919-1920, em várias vezes em seus cursos, deu conhecimento da análise do mundo-ambiente e em geral da “hermenêutica da factualidade” do *Dasein*.

ein Weg, dem so aufleuchtenden Phänomen nachzugehen und zu versuchen, es gleichsam zu »stellen« und auf seine an ihm sich zeigenden Strukturen zu befragen.

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

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhgenden, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht »handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhgenden das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht

um caminho para ir em busca do fenômeno que assim reluz, procurando como que “localizá-lo” e interrogá-lo sobre as estruturas que nele se mostram.

Pertencem à cotidianidade do ser-no-mundo *modi* da ocupação que fazem vir-de-encontro o ente ocupado de maneira que nele fica à mostra a conformidade-a-mundo do que é do-interior-do-mundo. O ente de pronto utilizável pode ser encontrado na ocupação como não-utilizável, como não preparado para o seu emprego determinado. A ferramenta pode estar estragada, o material, ser impróprio. O instrumento é, em todo caso, um utilizável. Mas o ser não-empregável não é descoberto por uma inspeção que constata propriedades, mas pelo ver-ao-redor do trato que emprega. No descobrir-se ser não-empregável, o instrumento surpreende. O surpreender oferece o instrumento utilizável numa certa inutilizabilidade. Mas nisso reside que o não-empregável fica somente aí — mostra-se como coisa-instrumento com tal ou qual aspecto que já subsistia também constantemente com esse aspecto, em sua utilizabilidade. A subsistência pura se anuncia no instrumento, mas para voltar à utilizabilidade do ocupado, isto é, do que está em conserto. Essa subsistência do não-empregável ainda não dispensa pura e simplesmente toda utilizabilidade, o instrumento *assim* subsistente ainda não é uma coisa que só ocorre em algum lugar. O dano do instrumento ainda não é uma mera alteração-de-coisa, uma mudança de propriedades em um subsistente.

Mas o trato de ocupação não só esbarra contra o que não pode ser empregado *no interior* do cada vez já utilizável, pois o encontra também no-que-falta, que não só não é “utilizado”, mas não é em geral “utilizável”. Uma falta dessa espécie, como encontro do não-utilizável, redescobre o utilizável em um certo ser-somente-subsistente. No notar o não-utilizável, o utilizável ocorre no *modus* da importunação. Quanto mais urgente é a necessidade de雇用ar o-que-falta [*das Fehlende*: o faltante],

wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhendenen.

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

74

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

Was soll aber dieser Hinweis auf das modifizierte Begegnen des Zuhendenen, darin sich seine Vorhandenheit enthüllt, für die Aufklärung des *Weltphänomens*? Auch mit der Analyse dieser Modifikation stehen wir noch beim Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen sind wir noch nicht näher gekom-

quanto mais propriamente ele vem-de-encontro em sua não-utilizabilidade, tanto mais o utilizável se torna importuno, a ponto de parecer que perde o caráter da utilizabilidade. Desvenda-se somente como algo que é unicamente subsistente, que não pode suprir o que falta. Como *modus* deficiente de uma ocupação, o ficar perplexo diante de algo descobre a só-subsistência de um utilizável.

No trato com o mundo da ocupação o não-utilizável pode vir de encontro não só no sentido do que não pode ser empregado ou do que pura e simplesmente falta, mas como não-utilizável que precisamente não falta e não deixa de ser empregado, mas que “fica atravessado no caminho” da ocupação. Aquilo para que a ocupação não pode se voltar, para o que “não tem tempo”, é algo não-utilizável, no sentido de não-pertinente, do que está fora de lugar. Esse não-utilizável perturba e torna visível a não-pertinência do que de imediato e anteriormente devemos nos ocupar. Com essa não-pertinência se anuncia, de um modo novo, a subsistência do utilizável como o ser do que ainda permanece pendente e pede solução.

Os *modi* da surpresa, da importunação e da não-pertinência têm a função de pôr à mostra no utilizável o caráter da subsistência. Mas o utilizável ainda não é considerado nem visto com um olhar embasbacado, como um subsistente unicamente; a subsistência que se anuncia está ainda vinculada à utilizabilidade do instrumento. Este ainda não se oculta nas meras coisas. O instrumento se torna um “traste”, no sentido de algo de que gostaríamos de nos desfazer; mas, em tal tendência para dele se desfazer, o utilizável ainda se mostra sempre como utilizável em sua tenaz subsistência.

Mas que significa para a elucidação do *fenômeno do mundo* essa referência ao modificado vir-de-encontro do utilizável, no qual sua subsistência se revela? A análise dessa modificação faz também que ainda permaneçamos junto ao ser do que é interior-ao-mundo e que ainda não nos aproximemos do fenômeno do mundo.

men. Gefaßt ist es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick zu bringen.

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

Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt. Das eigentümliche und selbstverständliche »An-sich« der nächsten »Dinge« begegnet in dem sie gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich beachtenden Besorgen, das auf Unbrauchbares stoßen kann. Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern »da« in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der

- 75 Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhgendenen, dessen alltägliches Zugegensein so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende

Não o apreendemos ainda, mas temos agora a possibilidade de pôr o fenômeno diante do olhar.

Na surpresa, na importunação e na não-pertinência, o utilizável perde de certo modo sua utilizabilidade. Esta, se bem que de maneira atemática, já é entendida ela mesma no trato com o utilizável. Não desaparece simplesmente, mas, na surpresa do que não pode ser empregado, ela de certo modo como que se despede. A utilizabilidade se mostra de novo e precisamente nisso se mostra também a conformidade-a-mundo do utilizável.

A estrutura do ser de utilizável como instrumento é determinada pelas remissões. O peculiar "em si" que-por-si-mesmo-se-entende das "coisas" próximas que vêm-de-encontro na ocupação que as emprega, mas não as considera expressamente, pode tropeçar no não-empregável. Se um instrumento não pode ser empregado, perturba-se a remissão constitutiva de um para-algo a um para-isto. As remissões elas mesmas não são consideradas, estando, contudo, "aí", pois que a ocupação lhes é subordinada. Na *perturbação da remissão* — no não poder ser empregado para... a remissão torna-se, no entanto, expressa, embora ainda não se torne expressa como estrutura ontológica, mas fica onticamente expressa, porém, para o ver-ao-redor, o qual esbarra contra a avaria na ferramenta. Com esse despertar do ver-ao-redor da remissão para o respectivo para-isto, este fica visível e com ele a conexão-da-obra, a "oficina" inteira como aquilo onde a ocupação sempre já estava. A conexão-instrumental não reluz como algo nunca visto, mas como um todo já constante e de antemão avistado no ver-ao-redor. Mas, com esse todo, o mundo se anuncia.

De igual modo, a falta de um utilizável, cujo acesso cotidiano era de tal modo algo-que-se-entendia-por-si-mesmo, que dele nem sequer nos apercebíamos, é uma *ruptura* das conexões-remissivas descobertas no ver-ao-redor. O ver-ao-redor tropeça, cai no vazio e só agora vê para que e com que o que falta

zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein *Vorhandenes*, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen. »Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« – »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »mittelbar durch einen Schluß gewinnen«.

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

Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un« meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben, das wir charakteristischerweise aber »zunächst« dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben. In der primären und ausschließlichen Orientierung am Vorhandenen ist das »An-sich« ontologisch gar nicht aufzuklären. Eine Auslegung jedoch muß verlangt werden, soll die Rede von »An-sich« eine ontologisch belangvolle sein. Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomena-

era utilizável. De novo o mundo-ambiente se anuncia. O que assim reluz não é um utilizável entre outros e menos ainda um *subsistente* como que a fundar o instrumento utilizável. Ele é no “aí”, antes de toda constatação e consideração. Ele é ele mesmo inacessível ao ver-ao-redor, na medida em que este está sempre dirigido para o ente, mas ele já está cada vez aberto para o ver-ao-redor. “Abrir” e “ser aberto” serão em seguida empregados terminologicamente significando “deixar aberto” — “ser do que é aberto”. “Abrir” nunca significa “obter algo, de forma mediata, por uma inferência”.

Que o mundo não se “compõe” de utilizáveis é mostrado entre outras coisas em que, com o reluzir do mundo nos *modi* interpretados de ocupação, ocorre ao mesmo tempo uma desmundificação do utilizável, de tal maneira que fica nele manifesto o ser-só-subsistente. Para que o utilizável possa vir-de-encontro na ocupação cotidiana do “mundo ambiente” em seu “ser-em-si”, é preciso que as remissões e as totalidades remissivas, nas quais o ver-ao-redor é absorvido, permaneçam atemáticas para ele, assim como o são e, com mais razão, para uma apreensão “temática”, fora do ver-ao-redor. Que o mundo *não se anuncie* é a condição da possibilidade de que o utilizável não saia da sua condição de *não-surpreendente*. É onde se constitui a estrutura fenomênica do ser-em-si desse ente.

As expressões privativas como *não-surpresa*, *não-importunação* e *não-pertinência* designam um caráter fenomênico positivo do ser do utilizável imediato. Tais “nãos” significam esse caráter do manter-se-em-si do utilizável, o que temos em vista com o ser-em-si, mas que, de modo característico, atribuímos de “pronto” ao subsistente como o que deve ser tematicamente fixado. Na orientação primária e exclusiva para o subsistente não se pode esclarecer ontologicamente o “em si”. Entretanto, se o falar de “em si” há de ser ontologicamente relevante, então uma interpretação deve ser exigida. Há uma referência no mais das vezes enfática, do ponto de vista ôntico, a esse em-si do ser e, com razão, no seu aspecto fenomênico.

lem Recht. Aber diese *ontische* Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher Berufung vermeintlich gegebenen *ontologischen* Aussage. Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.

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

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

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

§ 17. Verweisung und Zeichen

Bei der vorläufigen Interpretation der Seinsstruktur des Zuhgenden (der »Zeuge«) wurde das Phänomen der Verweisung sichtbar, allerdings so umrißhaft, daß wir zugleich die Notwendigkeit betonten, das nur erst angezeigte Phänomen hinsichtlich seiner ontologischen Herkunft aufzudecken. Über-

Mas esse recurso *Ontico* ainda não satisfaz à pretensão que através dele se supõe dada pela enunciação *ontológica*. A análise levada a cabo até agora já deixa claro que o ser-em-si do ente do-interior-do-mundo só pode ser ontologicamente apreendido sobre o fundamento do fenômeno-do-mundo.

Mas se o mundo pode de algum modo reluzir, ele já deve em geral estar aberto. Com a acessibilidade do utilizável do ente do-interior-do-mundo para o ver-ao-redor ocupado, o mundo já está cada vez de antemão aberto. Por conseguinte, o mundo é algo “em que” o *Dasein* como ente cada vez já era e ao qual, cada vez em que progride expressamente para algo, não faz senão regredir.

Segundo a interpretação desenvolvida até agora, ser-no-mundo significa o absorver-se atemático do ver-ao-redor nas remissões constitutivas da utilizabilidade do todo-instrumental. O ocupar-se já é cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo. Nessa confiança o *Dasein* pode se perder no vir-de-encontro do que é interior-ao-mundo e ser por ele absorvido. Que é aquilo com que o *Dasein* tem familiaridade e por que pode reluzir a conformidade-a-mundo de o-que-é-o-interior-ao-mundo? Como entender de modo ainda mais preciso a totalidade-de-remissão em que se “move” o ver-ao-redor e por cujas possíveis rupturas penetra a subsistência do ente?

Para responder a essas perguntas visando à elaboração do fenômeno e do problema da mundidão, é necessário que se proceda a uma análise mais concreta das estruturas sobre cuja conexão arquitetônica as questões propostas se interrogam.

§ 17. Remissão e sinal

Na interpretação provisória da estrutura-de-ser do utilizável (dos “instrumentos”), o fenômeno da remissão se tornou visível, mas apenas em esboço, de modo que foi necessário acentuarmos ao mesmo tempo a necessidade de pôr a descoberto o fenômeno em sua origem ontológica, antes somente indicada. Além de que

dies wurde deutlich, daß Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst. Die Welt sahen wir bislang nur aufleuchten in und für bestimmte Weisen des umweltlichen Besorgens des Zuhänden- und zwar mit dessen Zuhändigkeit. Je weiter wir daher im Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden vordringen werden, um so breiter und sicherer wird der phänomeneale Boden für die Freilegung des Weltphänomens.

Wir nehmen wieder den Ausgang beim Sein des Zuhänden und zwar jetzt in der Absicht, das Phänomen der *Verweisung* selbst schärfer zu fassen. Zu diesem Zwecke versuchen wir eine ontologische Analyse eines solchen Zeugs, daran sich in einem mehrfachen Sinne »Verweisungen« vorfinden lassen. Dergleichen »Zeug« finden wir vor in den *Zeichen*. Mit diesem Wort wird vielerlei benannt: nicht nur verschiedene *Arten* von Zeichen, sondern das Zeichensein für... kann selbst zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden, so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine »Charakteristik« alles Seienden überhaupt.

Zeichen sind aber zunächst selbst Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im *Zeigen* besteht. Dergleichen Zeichen sind Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schiffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen. Das *Zeigen* kann als eine »Art« von Verweisen bestimmt werden. Verweisen ist, extrem formal genommen, ein *Beziehen*. Beziehung aber fungiert nicht als die Gattung für »Arten« von Verweisungen, die sich etwa zu Zeichen, Symbol, Ausdruck, Bedeutung differenzieren. Beziehung ist eine formale Bestimmung, die auf dem Wege der »Formalisierung« an jeder Art von Zusammenhängen jeglicher Sachhaltigkeit und Seinsweise direkt ablesbar wird.¹

¹ Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Teil dieses Jahrbuches Bd. I, § 10 ff.; ferner schon Logische Untersuchungen, Bd. I, Kap. 11. – Für die Analyse von Zeichen und Bedeutung ebd. Bd. II, I. Untersuchung.

ficou claro que a remissão e a totalidade da remissão em algum sentido se tornarão constitutivas da mundidão ela mesma. Até agora só vimos o mundo reluzindo em e para determinados modos do ocupar-se no ver-ao-redor do mundo-ambiente do utilizável e precisamente *com* a sua utilizabilidade. Portanto, quanto mais penetrarmos no entendimento do ser do ente do-interior-do-mundo, tanto mais amplo e mais seguro será o solo fenomênico sobre o qual o fenômeno-do-mundo será posto-em-liberdade.

Retomamos o ponto-de-partida no ser do utilizável e agora no intuito de apreender mais rigorosamente o fenômeno da *remissão* ele mesmo. Para alcançar esse fim procuramos fazer uma análise ontológica de um instrumento tal que nele se possam encontrar “remissões” numa multiplicidade de sentidos. Semelhante “instrumento” nós o achamos nos *sinais*. Palavra que nomeia diversas coisas: não somente diversas *espécies* de sinais podem ser formalizadas, mas o ser-sinal de... pode ele mesmo se formalizar *em uma espécie universal de relação*, de tal maneira que a própria estrutura-de-sinal fornece um fio-condutor ontológico para uma “caracterização” de todo ente em geral.

Mas os sinais são de imediato eles mesmos instrumentos, cujo específico caráter-de-instrumento consiste em *mostrar*. Sinais são, por exemplo, os marcos miliários, os marcos divisórios, as esferas que anunciam tempestade aos navios, sinalizações, bandeiras, sinais de luto e semelhantes. O mostrar pode ser determinado como uma “espécie” de remeter. O remeter, tomado numa acepção extremamente formal, é um *relacionar*. Mas a relação não tem a função de um gênero de “espécies” de remissões e diferenciando-se em sinal, símbolo, expressão, significação. A relação é uma determinação formal que, pela via da “formalização”, é diretamente apreendida em toda espécie de conexões, qualquer que seja seu conteúdo-de-coisa e modo-do-ser¹.

¹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Idéias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica], 1^a Parte deste Anuário, vol. I, § 10 ss.; além de já nas *Logische Untersuchungen* [Investigações lógicas], vol. I, cap. 11 — “Für die Analyse Von Zeichen und Bedeutung” [Para a análise de sinal e significação], ibidem, vol. II, 1^a Investigaçāo.

Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung. Jede »Zeigung« ist eine Verweisung, aber nicht jedes Verweisen ist ein Zeigen. Darin liegt zugleich: jede »Zeigung« ist eine Beziehung, aber nicht jedes Beziehen ist ein Zeigen. Damit tritt der formal-allgemeine Charakter von Beziehung ans Licht. Für die Untersuchung der Phänomene Verweisung, Zeichen oder gar Bedeutung ist durch eine Charakteristik als Beziehung nichts gewonnen^a. Am Ende muß sogar gezeigt werden, daß »Beziehung« selbst wegen ihres formal-allgemeinen Charakters den ontologischen Ursprung in einer Verweisung hat.

- Wenn die vorliegende Analyse sich auf die Interpretation des Zeichens im Unterschied vom Verweisungsphänomen beschränkt, dann kann auch innerhalb dieser Beschränkung 78 nicht die geschlossene Mannigfaltigkeit möglicher Zeichen angemessen untersucht werden. Unter den Zeichen gibt es Anzeichen, Vor- und Rückzeichen, Merkzeichen, Kennzeichen, deren Zeigung jeweils verschieden ist, ganz abgesehen davon, was je als solches Zeichen dient. Von diesen »Zeichen« sind zu scheiden: Spur, Überrest, Denkmal, Dokument, Zeugnis, Symbol, Ausdruck, Erscheinung, Bedeutung. Diese Phänomene lassen sich auf Grund ihres formalen Beziehungscharakters leicht formalisieren; wir sind heute besonders leicht geneigt, am Leitfaden einer solchen »Beziehung« alles Seiende einer »Interpretation« zu unterwerfen, die immer »stimmt«, weil sie im Grunde nichts sagt, so wenig wie das leichthandliche Schema von Form und Inhalt.

Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt.

^a Fundamental für den Nachweis der Möglichkeit des Anspruchs der Logistik.

Toda remissão é uma relação, mas nem toda relação é uma remissão. Toda “mostração” é uma remissão, mas nem todo remeter é um mostrar. De onde reside ao mesmo tempo que toda “mostração” é uma relação, mas nem todo relacionar é um mostrar. Dessa maneira fica claro o caráter universal-formal de relação. Para a investigação dos fenômenos da remissão, do sinal e mesmo da significação, nada se ganha^a caracterizando-os como relação. No final, deve-se mostrar que, *em virtude* de seu caráter universal-formal, a “relação” tem também ela mesma sua origem ontológica numa remissão.

Embora a presente análise se limite a interpretar o sinal em sua diferença com o fenômeno-da-remissão, mesmo dentro dessa limitação não se pode investigar adequadamente toda a multiplicidade dos sinais possíveis. Entre os sinais estão os sintomas, os presságios, os sinais precursores, os sinais retrospectivos, as insígnias, características cuja mostraçāo é cada vez diversa, deixando totalmente de lado aquilo a que serve cada vez o sinal. Desses “sinais” é preciso separar: o rastro, o vestígio, o monumento, o documento, o testemunho, o símbolo, a expressão, o aparecimento, a significação. Fenômenos esses que podem ser facilmente formalizados com fundamento em seu formal caráter-de-relação; hoje estamos particularmente propensos à fácil submissão de todo ente a uma “interpretação” pelo fio-condutor de tal relação, sempre “satisfatória”, pois, no fundo, ela nada diz, do mesmo modo que nada diz o esquema, facilmente manejável, de forma e conteúdo.

Como exemplo de sinal escolhemos um sinal que numa análise posterior sirva também de modelo a partir de um outro ponto de vista. Ultimamente, os automóveis usam uma flecha giratória vermelha cuja posição, em um cruzamento, por exemplo, indica cada vez o caminho que o carro seguirá. A posição da flecha é regulada pelo condutor do veículo.

^a Fundamental para comprovar a possibilidade do pretendido pela Logística.

Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden – und gerade sie – machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als »verweisen« gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses »Verweisen« als Zeigen ist nicht die ontologische Struktur des Zeichens als Zeug.

Das »Verweisen« als Zeigen gründet vielmehr in der Seinsstruktur von Zeug, in der Dienlichkeit zu. Diese macht ein Seiendes nicht schon zum Zeichen. Auch das Zeug »Hammer« ist durch eine Dienlichkeit konstituiert, dadurch aber wird der Hammer nicht zum Zeichen. Die »Verweisung« Zeigen ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem. Die Verweisung »Dienlichkeit zu« ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeugs *als* Zeug. Daß das Wozu der Dienlichkeit im Zeigen seine Konkretion erhält, ist der Zeugverfassung als solcher zufällig. Im rohen wird schon an diesem Beispiel des Zeichens der Unterschied zwischen Verweisung als Dienlichkeit und Verweisung als Zeigen sichtbar. Beide fallen so wenig zusammen, daß sie in ihrer Einheit die Konkretion einer bestimmten Zeugart erst ermöglichen. So gewiß nun aber das Zeigen vom Verweisen als Zeugverfassung grundsätzlich verschieden ist, so unbestreitbar hat doch wieder das Zeichen einen eigentümlichen und sogar ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeugganzen und seiner Weltmäßigkeit. Zeigzeug hat im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung. Es kann ontologisch jedoch nicht genügen, dieses Faktum einfach festzustellen. Grund und Sinn dieses Vorzugs müssen aufgeklärt werden.

Esse sinal é um instrumento utilizável não só no ocupar-se (conduzindo) do condutor do veículo. Também os que não viajam no veículo — e precisamente eles — empregam esse instrumento e sem dúvida no modo do desviar-se para o lado correspondente ou ficando parados. Esse sinal é um utilizável do interior-do-mundo no todo da conexão-instrumental de meios de transporte e de regras-do-trânsito. Como um instrumento, esse instrumento-de-mostrar é constituído por remissão. Ele tem o caráter do para-algo, sua serventia determinada é para o mostrar. Esse mostrar do sinal pode ser apreendido como "remeter". Mas é preciso notar que esse "remeter" como mostrar não é a estrutura ontológica do sinal como instrumento.

O "remeter" como mostrar se funda, ao contrário, na estrutura-dô-ser de instrumento, na serventia para. Mas essa serventia não é suficiente para fazer de um ente um sinal. Também o instrumento "martelo" é constituído por uma serventia que não o transforma, porém, em um sinal. A "remissão" mostrar é a concretização ôntica do para-quê de uma serventia e determina um instrumento para isso. Ao oposto, a remissão "serventia-para" é uma determinidade ontológico-categorial do instrumento *como instrumento*. Que o para-quê da serventia receba sua concretização no mostrar é algo acidental para a constituição-de-instrumento *como tal*. Nesse exemplo do sinal já fica visível de modo rudimentar a diferença entre remissão como serventia e remissão como mostração. Ao invés de se identificarem, somente a unidade de ambas possibilita a concretização de uma espécie determinada de instrumento. Mas tão certo quanto mostrar é distinto nos seus princípios de remeter como estrutura do instrumento, não menos indiscutível é que o sinal tem uma relação peculiar e mesmo assinalada com o modo-de-ser do todo-instrumental cada vez utilizável no mundo-ambiente e com sua conformidade-a-mundo. O instrumento-de-mostrar tem uma utilização *assinalada* no trato de ocupação. Entretanto, a simples constatação desse fato pode não ser ontologicamente satisfatória. Deve-se elucidar o fundamento e sentido dessa precedência.

Was besagt das Zeigen eines Zeichens? Die Antwort ist nur dann zu gewinnen, wenn wir die angemessene Umgangsart mit Zeigzeug bestimmen. Darin muß genuin auch seine Zuhandenheit faßbar werden. Welches ist das angemessene Zu-tun-haben mit Zeichen? In der Orientierung an dem genannten Beispiel (Pfeil) muß gesagt werden: Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen ist das »Ausweichen« oder »Stehenbleiben« gegenüber dem an kommenden Wagen, der den Pfeil mit sich führt. Ausweichen gehört als Einschlagen einer Richtung wesentlich zum In-der-Welt-sein des Daseins. Dieses ist immer irgendwie ausgerichtet und unterwegs; Stehen und Bleiben sind nur Grenzfälle dieses ausgerichteten »Unterwegs«. Das Zeichen adressiert sich an ein spezifisch »räumliches« In-der-Welt-sein. Eigentlich »erfaßt« wird das Zeichen gerade dann *nicht*, wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeigding feststellen. Selbst wenn wir der Zeigrichtung des Pfeils mit dem Blick folgen und auf etwas hinsehen, was innerhalb der Gegend vorhanden ist, in die der Pfeil zeigt, auch dann begegnet das Zeichen nicht eigentlich. Es wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche »Übersicht« bringt. Das umsichtige Übersehen *erfaßt* nicht das Zuhandene; es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt. Eine andere Möglichkeit der Zeugerfahrung liegt darin, daß der Pfeil als ein zum Wagen gehöriges Zeug begegnet; dabei braucht der spezifische Zeugcharakter des Pfeils nicht entdeckt zu sein; es kann völlig unbestimmt bleiben, was und wie er zeigen soll, und doch ist das Begegnende kein pures Ding. Dingerfahrung verlangt gegenüber dem nächsten Vorfinden einer vielfach unbestimmten Zeugmannigfaltigkeit ihre eigene *Bestimmtheit*.

Zeichen der beschriebenen Art lassen Zuhandenes begegnen, genauer, einen Zusammenhang desselben so zugänglich werden, daß der besorgende Umgang sich eine Orientierung gibt

Que significa o mostrar de um sinal? Só se obtém a resposta quando determinamos adequadamente o modo-de-trato com o instrumento-de-mostrar. No que também se deve apreender genuinamente a sua utilizabilidade. Qual a maneira adequada de lidar com sinais? Na orientação para o exemplo dado (a flecha) foi preciso dizer: o comportamento correspondente (ser) em relação ao sinal que vem-de-encontro é o “desviar-se” de ou o “ficar parado” em relação ao veículo que chega e carrega a flecha. O desviar-se como tomar uma direção pertence essencialmente ao ser-no-mundo do *Dasein*. Este está de alguma maneira sempre dirigido para e a caminho de; parar e ficar parado são apenas casos-limite desse estar dirigido “a caminho de”. O sinal se dirige a um ser-no-mundo especificamente “espacial”. O sinal *não* pode ser propriamente “apreendido” quando nele nos fixamos e o constatamos como uma ocorrente coisa-de-mostrar. Mesmo quando seguimos com o olhar a direção mostrada pela flecha e olhamos para algo que subsiste no interior da zona assinalada por ela, mesmo então o sinal propriamente não vem-de-encontro. Ele se volta para o ver-ao-redor no trato de ocupação e de tal maneira que o ver-ao-redor, seguindo sua mostração, possa alcançar uma expressa “vista-de-conjunto” do que o mundo-ambiente tem cada vez de ambiental. O ver-em-conjunto do ver-ao-redor não *apreende* o utilizável; o que ele ganha é, ao contrário, uma orientação no interior do mundo-ambiente. Uma outra possibilidade da experiência-de-instrumento reside em que a flecha venha-de-encontro como um instrumento pertencente ao veículo; neste caso, o específico caráter-de-instrumento da flecha não tem de ser descoberto; pode permanecer completamente indeterminado o que deve mostrar e como deve mostrar e o que vem-de-encontro não é pura e simplesmente uma coisa. A experiência-de-coisa exige sua própria *determinidade*, diferentemente do encontro imediato de uma multiplicidade-de-instrumentos diversamente indeterminada.

Sinais como os que foram descritos fazem que o utilizável venha-de-encontro, ou mais precisamente, fazem que uma conexão do mesmo se torne tão acessível que o trato de ocupação se dê uma orientação

und sichert. Zeichen ist nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern *ein Zeug, das ein Zeugganzen ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhgenden meldet.* Im Anzeichen und Vorzeichen »zeigt sich«, »was kommt«, aber nicht im Sinne eines nur Vorkommenden, das zu dem schon Vorhandenen hinzukommt; das »was kommt« ist solches, darauf wir uns gefaßt machen, bzw. »nicht gefaßt waren«, sofern wir uns mit anderem befaßten. Am Rückzeichen wird umsichtig zugänglich, was sich zugetragen und abgespielt. Das Merkzeichen zeigt, »woran« man jeweils ist. Die Zeichen zeigen primär immer das, »worin« man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat.

Der eigenartige Zeugcharakter der Zeichen wird an der »Zeichenstiftung« noch besonders deutlich. Sie vollzieht sich in und aus einer umsichtigen Vorsicht, die der zuhandenen Möglichkeit bedarf, jederzeit durch ein Zuhändenes sich die jeweilige Umwelt für die Umsicht melden zu lassen. Nun gehört aber zum Sein des innerweltlich nächst Zuhändenen der beschriebene Charakter des ansichhaltenden Nichtheraustretens. Daher bedarf der umsichtige Umgang in der Umwelt eines zuhandenen Zeugs, das in seinem Zeugcharakter das »Werk« des *Auffallenlassens* von Zuhändenem übernimmt. Deshalb muß die Herstellung von solchem Zeug (der Zeichen) auf deren Auffälligkeit bedacht sein. Man läßt sie aber auch als so auffällige nicht beliebig vorhanden sein, sondern sie werden in bestimmter Weise in Absicht auf leichte Zugänglichkeit »angebracht«.

Die Zeichenstiftung braucht sich aber nicht notwendig so zu vollziehen, daß ein überhaupt noch nicht zuhandenes Zeug hergestellt wird. Zeichen entstehen auch in dem *Zum-Zeichennehmen* eines schon Zuhändenen. In diesem Modus offenbart die Zeichenstiftung einen noch ursprünglicheren Sinn. Das Zeigen beschafft nicht nur die umsichtig orientierte Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen und der Umwelt über-

e dela se assegure. O sinal não é uma coisa que esteja em relação mostrativa com uma outra coisa, mas *um instrumento que põe em relevo expressamente no ver-ao-redor um todo instrumental de maneira que se anuncia ao mesmo tempo a conformidade-a-mundo do utilizável*. No sinal indicativo e no sinal prospectivo “se mostra” “algo por ocorrer”, mas não no sentido de algo que só ocorrerá sobrevindo ao já subsistente; “aquilo por ocorrer” é algo para o qual já estamos preparados, ou não, porque nos ocupávamos com outra coisa. Pelo vestígio, o que ocorreu ou o que findou se torna acessível ao ver-ao-redor. A insignia mostra “aquilo de que se trata” cada vez. Os sinais mostram sempre em sentido primário, aquilo “em que se vive”, aquilo em que a ocupação se detém, o que costuma ocorrer.

O peculiar caráter-de-instrumento do sinal se torna ainda mais particularmente claro na “instituição-do-sinal”. Ela se efetua dentro de e a partir de uma precaução do ver-ao-redor, o qual necessita da utilizável possibilidade de deixar que o tempo todo o respectivo mundo-ambiente se lhe anuncie por um utilizável. Mas pertence ao ser do-imediato utilizável do-interior-do-mundo a característica já descrita de se manter em si mesmo e não sobressair. Daí que o trato que vê-ao-redor no mundo-ambiente necessite de um instrumento utilizável que, em seu caráter de instrumento, assuma a “obra” de tornar o utilizável *surpreendente*. Por isso, a produção de tal instrumento (os sinais) deve ser considerada em relação a sua aptidão para surpreender. Mas mesmo sendo assim surpreendentes, não são deixados subsistir de maneira qualquer, mas ficam “dispostos” de um modo determinado a fim de facilitar o seu acesso.

Mas a instituição-do-sinal não deve se efetuar necessariamente para que se produza em geral um instrumento que ainda não é utilizável. O sinal surge também quando *se toma como sinal algo que já é utilizável*. Neste *modus*, a instituição-do-sinal manifesta um sentido ainda mais originário. O mostrar não se restringe somente a fazer que um todo instrumental de utilizáveis e o mundo-ambiente em geral fiquem disponíveis para o ver-ao-redor orientado;

haupt, das Zeichenstiften kann sogar allererst entdecken. Was zum Zeichen genommen ist, wird durch seine Zuhandenseitigkeit erst zugänglich. Wenn zum Beispiel in der Landbestellung der Südwind als Zeichen für Regen »gilt«, dann ist diese »Geltung« oder der an diesem Seienden »haftende Wert« nicht eine Dreingabe zu einem an sich schon Vorhandenen, der Luftströmung und einer bestimmten geographischen Richtung. Als dieses nur noch Vorkommende, als welches er meteorologisch zugänglich sein mag, ist der Südwind *nie zunächst* vorhanden, um dann gelegentlich die Funktion eines Vorzeichens zu übernehmen. Vielmehr entdeckt die Umsicht der Landbestellung in der Weise des Rechnungstragens gerade erst den Südwind in seinem Sein.

Aber, wird man entgegnen, *was* zum Zeichen genommen wird, muß doch zuvor an ihm selbst zugänglich geworden und vor der Zeichenstiftung erfaßt sein. Gewiß, es muß überhaupt schon in irgendeiner Weise vorfindlich sein. Die Frage bleibt nur, *wie* in diesem vorgängigen Begegnen das Seiende entdeckt ist, ob als pures vorkommendes Ding und nicht vielmehr als unverstandenes Zeug, als Zuhandenes, mit dem man bislang »nichts anzufangen« wußte, was sich *demnach* der Umsicht noch verhüllte. *Man darf auch hier wieder nicht die umsichtig noch unentdeckten Zeugcharaktere von Zuhandenum interpretieren als bloße Dinglichkeit, vorgegeben für ein Erfassen des nur noch Vorhandenen.*

Das Zuhandensein von Zeichen im alltäglichen Umgang und die zu Zeichen gehörige, in verschiedener Absicht und Weise herstellbare Auffälligkeit dokumentieren nicht nur die für das nächst Zuhandene konstitutive Unauffälligkeit, das Zeichen selbst entnimmt seine Auffälligkeit der Unauffälligkeit des in der Alltäglichkeit »selbstverständlichen« zuhandenen Zeugganzen, zum Beispiel der bekannte »Knopf im Taschentuch« als Merkzeichen. Was er zeigen soll, ist je etwas in der Umsicht der Alltäglichkeit zu Besorgendes. Dieses Zeichen kann Vieles und das Verschiedenartigste zeigen. Der Weite des in solchem

e a instituição-de-sinal pode até pela primeira vez descobrir algo. O que é tomado como sinal só se torna acessível por sua utilizabilidade. Quando, na agricultura, por exemplo, o vento sul “vale” como sinal de chuva, essa “validade” ou “o valor contido” nesse ente não são um acréscimo a algo já em si subsistente, a corrente de ar e uma direção geográfica determinada. O vento sul *nunca é de imediato subsistente*, podendo assim se tornar meteorologicamente acessível para assumir então, circunstancialmente, a função de um sinal prospectivo. Ao contrário, é o ver-ao-redor do cultivo-do-campo que descobre pela primeira vez, no modo como o leva em conta, precisamente o vento sul em seu ser.

Mas pode-se objetar que *o que* é tomado como sinal deve ter sido antes acessível em si mesmo, sendo apreendido *antes* da instituição do sinal. É certo que deve ser em geral algo que já foi encontrado de algum modo. Permanece, no entanto, a questão sobre *como* o ente é descoberto nesse prévio vir-de-encontro: se como pura coisa que sobrevém ou, ao contrário, como instrumento não-entendido, como utilizável com o qual “não se sabia o que fazer” até agora e *que*, por conseguinte, ainda permanecia oculto para o ver-ao-redor. *Também aqui não se devem interpretar de novo os caracteres-de-instrumento do utilizável, ainda não descobertos pelo ver-ao-redor, como mera coisidade já-dada a um apreender do que ainda é só subsistente.*

A utilizabilidade do sinal no trato cotidiano é a surpresa que lhe é inerente e pode se produzir com propósito e com modos diversos não documentam somente a não-surpresa de imediato constitutiva do utilizável; o sinal ele mesmo retira a sua surpresa da não-surpresa do todo instrumental utilizável que, na cotidianidade, é “algo-que-se-entende-por-si-mesmo”, como, por exemplo, o conhecido “nó no lenço” como lembrete. O que ele deve mostrar é, cada vez, algo de que é preciso se ocupar no cotidiano ver-ao-redor. Esse sinal pode mostrar muitas e diversas coisas. À amplitude do que

Zeichen Zeigbaren entspricht die Enge der Verständlichkeit und des Gebrauchs. Nicht nur, daß es als Zeichen meist nur für den »Stifter« zuhanden ist, es kann diesem selbst unzugänglich werden, so daß es eines zweiten Zeichens für die mögliche umsichtige Verwendbarkeit des ersten bedarf. Damit verliert der als Zeichen unverwendbare Knopf nicht seinen Zeichencharakter, sondern gewinnt die beunruhigende Aufdringlichkeit eines nächst Zuhgenden.

Man könnte versucht sein, die vorzügliche Rolle der Zeichen im alltäglichen Besorgen für das Weltverständnis selbst an dem ausgiebigen »Zeichen«-gebrauch im primitiven Dasein zu illustrieren, etwa an Fetisch und Zauber. Gewiß vollzieht sich die solcheim Zeichengebrauch zugrundeliegende Zeichenstiftung nicht in theoretischer Absicht und nicht auf dem Wege theoretischer Spekulation. Der Zeichengebrauch bleibt völlig innerhalb eines »unmittelbaren« In-der-Welt-seins. Bei näherem Zusehen wird aber deutlich, daß die Interpretation von Fetisch und Zauber am Leitfaden der Idee von Zeichen überhaupt nicht zureicht, um die Art des »Zuhandenseins« des in der primitiven Welt begegnenden Seienden zu fassen. Im Hinblick auf das Zeichenphänomen ließe sich folgende Interpretation geben: für den primitiven Menschen fällt das Zeichen mit dem Gezeigten zusammen. Das Zeichen selbst kann das Gezeigte vertreten nicht nur im Sinne des Ersetzens, sondern so, daß immer das Zeichen selbst das Gezeigte ist. Dieses merkwürdige Zusammenfallen des Zeichens mit dem Gezeigten liegt aber nicht daran, daß das Zeichending schon eine gewisse »Objektivierung« erfahren hat, als pures Ding erfahren und mit dem Gezeigten in dieselbe Seinsregion des Vorhandenen versetzt wird. Das »Zusammenfallen« ist keine Identifizierung zuvor Isolierter, sondern ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichens vom Bezeichneten. Solcher Zeichengebrauch geht noch völlig im Sein zum Gezeigten auf, so daß sich ein Zeichen als solches überhaupt noch nicht ablösen kann. Das Zusammenfallen gründet nicht in einer ersten Objektivierung, sondern im

se pode mostrar em um tal sinal corresponde a estreiteza em que se pode entender e empregar. Não apenas porque ele, como sinal, só é utilizável no mais das vezes por “quem o instituiu”, mas porque pode se tornar inacessível a este último, de forma que ao ver-ao-redor se faz necessário um segundo sinal para a possível aplicação do primeiro. Assim, o que não pode ser empregado como sinal não perde seu caráter-de-sinal, mas ganha a inquietante importunação de um utilizável imediato.

Poder-se-ia ser tentado a ilustrar o papel preeminente dos sinais na ocupação cotidiana para o entendimento-do-mundo ele mesmo, a partir do amplo emprego-dos-“sinais” no *Dasein* primitivo, em algo como o feitiço e o encantamento. É certo que a instituição-de-sinal que fundamenta tal emprego-de-sinais não se efetua numa intenção teórica, nem por via de uma especulação teórica. O emprego-de-sinais permanece completamente no interior de um “imediato” ser-no-mundo. Mas, vista mais de perto, fica claro que a interpretação do feitiço e do encantamento pelo fio-condutor da ideia de sinal em geral não é, todavia, suficiente para que possa ser apreendido o modo do “ser utilizável” do ente que vem-de-encontro no mundo primitivo. Na perspectiva do fenômeno do sinal, pode-se dar a seguinte interpretação: para o homem primitivo o sinal coincide com o mostrado. O sinal ele mesmo pode ocupar o lugar do mostrado, não só no sentido de substituí-lo, mas de modo que o sinal é sempre o mostrado ele mesmo. Mas essa notável coincidência do sinal com o mostrado não reside em que a coisa-sinal já tenha experimentado uma certa “objetivação” e, experimentada como pura coisa, ela tenha sidoposta com o mostrado na mesma região-do-ser do subsistente. A “coincidência” não é uma identificação de coisas antes isoladas, e sim que o sinal ainda não se tornou-livre relativamente a aquilo-de-que-é-sinal. Tal emprego-de-sinal ainda está completamente absorvido no ser do mostrado, de maneira que tal sinal ainda não pode ser em geral separado. A coincidência não se funda numa primeira objetivação, mas

gänzlichen Fehlen einer solchen. Das besagt aber, daß Zeichen überhaupt nicht als Zeug entdeckt sind, daß am Ende das innerweltlich »Zuhandene« überhaupt nicht die Seinsart von Zeug hat. Vielleicht vermag auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) nichts auszurichten für eine Interpretation der primitiven Welt, erst recht allerdings nicht die Ontologie der Dinglichkeit. Wenn aber für primitives Dasein und primitive Welt überhaupt ein Seinsverständnis konstitutiv ist, dann bedarf es um so dringlicher der Herausarbeitung der »formalen« Idee von Weltlichkeit, bzw. eines Phänomens, das in der Weise modifizierbar ist, daß alle ontologischen Aussagen, es sei in einem vorgegebenen phänomenalen Zusammenhang etwas *noch nicht* das oder *nicht mehr* das, einen *positiven* phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es *nicht* ist.

Die vorstehende Interpretation des Zeichens sollte lediglich den phänomenalen Anhalt für die Charakteristik der Verweisung bieten. Die Beziehung zwischen Zeichen und Verweisung ist eine dreifache: 1. Das Zeigen ist als mögliche Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit in der Zeugstruktur überhaupt, im Um-zu (Verweisung) fundiert. 2. Das Zeigen des Zeichens gehört als Zeugcharakter eines Zuhgenden zu einer Zeugganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang. 3. Das Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.* Darin ist der Vorzug dieses

- 83 Zuhgenden innerhalb der umsichtig besorgten Umwelt verwurzelt. Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhgenden, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert. In welchem Sinne ist Verweisung die ontologische »Voraussetzung« des Zuhgenden, und inwiefern ist sie als

na total ausência de tal objetivação. Isso não significa, porém, que o sinal não é em geral descoberto como instrumento e que, afinal, o “utilizável” do interior-do-mundo não tem em geral o modo-de-ser do instrumento. Talvez esse fio-condutor ontológico (utilizabilidade e instrumento) em nada contribua para uma interpretação do mundo primitivo, e menos ainda o faria por certo a ontologia da coisidade. Mas se um entendimento-do-ser é constitutivo do *Dasein* primitivo e do mundo primitivo em geral, torna-se então tanto mais urgente a elaboração da ideia “formal” de mundidão, a saber, de um fenômeno que possa se modificar de tal modo que todos os enunciados ontológicos, segundo os quais algo que tal *ainda não é* ou que tal *já não é*, recebam em um contexto fenomênico já-dado um sentido fenomênico *positivo* do que esse algo *não é*.

A precedente interpretação do sinal devia oferecer apoio fenomênico unicamente à caracterização da remissão. A relação entre sinal e remissão é tríplice: 1. O mostrar, como possível concretização do para-quê de uma serventia, funda-se na estrutura instrumental em geral, no para-algo (remissão). 2. O mostrar do sinal como caráter-de-instrumento de um utilizável pertence a uma totalidade instrumental, a uma conexão-de-remissão. 3. O sinal não é somente utilizável com um outro instrumento, mas o mundo-ambiente em sua utilizabilidade se torna cada vez expressamente acessível ao ver-ao-redor. *O sinal é algo onticamente utilizável, o qual, como este instrumento determinado, tem ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da utilizabilidade, da totalidade-de-remissão e da mundidão.* Aí tem raiz a precedência desse utilizável no interior-do-mundo-ambiente da ocupação que vê-ao-redor. Se a remissão ela mesma deve ser, por conseguinte, o fundamento ontológico do sinal, ela não pode por sua vez ser concebida como sinal. A remissão não é a determinidade ôntica de um utilizável, onde ela mesma constitui no entanto a utilizabilidade. Em que sentido a remissão é a “pressuposição” do utilizável e em que medida ela, como

dieses ontologische Fundament zugleich Konstituens der Weltlichkeit überhaupt?

*§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit;
die Weltlichkeit der Welt*

Zuhandenes begegnet innerweltlich. Das Sein dieses Seienden, die Zuhandenheit, steht demnach in irgendeinem ontologischen Bezug zur Welt und Weltlichkeit. Welt ist in allem Zuhgenden immer schon »da«. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt^a. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umgangs aufleuchten. Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungtragen, in seinem Sein freigegeben. Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?

Die Zeugverfassung des Zuhgenden wurde als Verweisung angezeigt. Wie kann Welt das Seiende dieser Seinsart hinsichtlich seines Seins freigeben, warum begegnet dieses Seiende zunächst? Als bestimmte Verweisungen nannten wir Dienlichkeit zu, Abträglichkeit, Verwendbarkeit und dergleichen. Das Wozu einer Dienlichkeit und das Wofür einer Verwendbarkeit zeichnen je die mögliche Konkretion der Verweisung vor. Das »Zeigen« des Zeichens, das »Hämmern« des Hammers sind aber nicht die Eigenschaften des Seienden. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, wenn dieser Titel die ontologische Struktur einer möglichen Bestimmtheit von Dingen bezeichnen soll. Zuhandenes hat allenfalls Geeignetheiten und Ungeeig-

^a gelichtet

esse fundamento ontológico, é ao mesmo tempo constituinte da mundidade em geral?

§ 18. Conjuntação e significatividade; a mundidade do mundo

O utilizável vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ser desse ente, a utilizabilidade, está, por conseguinte, em alguma relação ontológica com o mundo e com a mundidade. O mundo já está sempre “ai” em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto^a com tudo o que venha-de-encontro. Mas o mundo pode também reluzir em certos modos do trato no mundo-ambiente. O mundo é aquilo a partir de que o utilizável é utilizável. Como o mundo pode fazer que o utilizável venha-de-encontro? Até agora a análise mostrou: que o ser do que vem-de-encontro no interior-do-mundo é posto-em-liberdade para o ver-ao-redor ocupado que conta com ele. Que significa esse prévio pôr-em-liberdade e de que modo entendê-lo como característica ontológica distintiva do mundo? Diante de que problemas a pergunta pela mundidade do mundo nos põe?

A constituição-de-instrumento do utilizável foi mostrada como remissão. Como pode o mundo pôr-em-liberdade o ente desse modo-de-ser quanto ao seu ser, porque esse é o ente que de-pronto vem-de-encontro? Demos o nome de remissões determinadas à serventia para, à nocividade, à empregabilidade etc. O para-quê de uma serventia e o em-quê de uma empregabilidade prefiguram cada vez a possível concretização da remissão. Mas o “mostrar” do sinal, o “martelar” do martelo não são propriedades do ente. Não são em geral qualidades, se esse termo deve designar a estrutura ontológica de uma possível determinidade de coisas. O utilizável tem quando muito aptidões e

^a fica à luz.

netheiten, und seine »Eigenschaften« sind in diesen gleichsam noch gebunden wie die Vorhandenheit als mögliche Seinsart eines Zuhgenden in der Zuhandenheit. Die Dienlichkeit (Verweisung) aber als Zeugverfassung ist auch keine Geeignetheit eines Seienden, sondern die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es durch Geeignetheiten bestimmt sein kann. Was soll aber dann Verweisung besagen? Das Sein des Zuhgenden hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit ihm bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhgenden ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des »mit... bei...« soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.

Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis. Dieses, daß es eine Bewandtnis mit... bei... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende. Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben; zum Beispiel *mit* diesem Zuhgenden, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser »ist« um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. Welche Bewandtnis es mit einem Zuhgenden hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhrende in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften. Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine*

inaptidões, e suas “propriedades” estão nelas como que latentes, do mesmo modo que a subsistência está latente na utilizabilidade como modo-de-ser possível de um utilizável. Mas a serventia (remissão), como constituição-de-instrumento, também não é aptidão de um ente, mas a condição conforme-ao-ser da possibilidade de que ele possa se determinar por aptidões. Mas, então, que deve a remissão significar? O ser do utilizável tem a estrutura da remissão — e isto significa que ele tem em si mesmo o caráter do *ser-re-metido-a*. O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que ele é, remete a algo. Ele tem *consigo o conjuntar-se a algo*. O caráter-de-ser do utilizável é a *conjuntação**. Na conjuntação, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do “com... junto...” deve ser indicada pelo termo “remissão”.

Conjuntação é o ser do ente do-interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade. Como ente, ele tem cada vez uma conjuntação. Isto de que ele tenha uma conjuntação com... junto é a determinação *ontológica* do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente. Aquilo junto-a que a conjuntação aponta é o para-quê da serventia, o em-quê da empregabilidade. O para-quê da serventia pode ter por sua vez sua conjuntação. Por exemplo, *com* esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjuntação no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este “a fim de” abrigar o *Dasein*, isto é, em vista de uma possibilidade de seu ser. *Qual* a conjuntação que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade-da-conjuntação. A totalidade-da-conjuntação que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina “precede” o utilizável individual, do mesmo modo que a utilizabilidade de uma propriedade rural em relação a todos os seus apetrechos e instalações. Mas a totalidade-da-conjuntação ela mesma retrocede por último a um para-quê, junto ao qual *não há*

* Para o registro do verbo e, consequentemente, de conjuntação, cf. Othaniel Motta, *Cathedralico do Gymnasio de Campinas, Lições de Portuguez*. 4^a ed. melhorada. São Paulo, Monteiro Lobato & Cia. Editores, 1923. Lição XXXIX, Nota de p. 72. (N. do T.)

Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhgenden innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Umwil-⁸⁵len« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht. Der angezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandtnis zum Sein des *Daseins* selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, soll fürs erste noch nicht eingehender verfolgt werden. Vordem verlangt das »Bewendenlassen« eine so weit geführte Klärung, daß wir das Phänomen der Weltlichkeit in die Bestimmtheit bringen, um bezüglich seiner überhaupt Probleme stellen zu können.

Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen Besorgens ein Zuhendes so und so *sein lassen*^a, wie es nunmehr ist und *damit* es so ist. Diesen ontischen Sinn des »sein lassen« fassen wir grundsätzlich ontologisch. Wir interpretieren damit den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhgenden. Vorgängig »sein« lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon »Seiendes« in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen^b. Dieses »apriorische« Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhendes begegnet, so daß das *Dasein*, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen dagegen betrifft die Freigabe *jedes* Zuhgenden als Zuhendes, mag es dabei, ontisch genommen, sein Bewenden haben, oder mag es vielmehr Sei-

^a Das Seyn-lassen. Vgl. „Vom Wesen der Wahrheit“, wo das Sein-lassen grundsätzlich und ganz weit für jegliches Seiende!

^b Also in seiner Wahrheit wesen lassen.

conjuntação, pois já não se trata de um ente do modo-de-ser do utilizável do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição-de-ser pertence a mundidate ela mesma. Esse para-quê primário não é nenhum para-isto como possível junto-a de uma conjuntação. O “para-quê” primário é em-vista-de-quê. Mas o “em-vista-de” concerne sempre ao ser do *Dasein*, para o qual, em seu ser, está essencialmente *em jogo* esse ser ele mesmo. O encadeamento mostrado, conduzindo da estrutura da conjuntação ao ser do *Dasein* como o próprio e único em-vista-de-quê, por ora não será objeto de um exame mais detido. Antes disso, o “deixar-que-se-conjunte” exige uma elucidação de suficiente amplitude para levar o fenômeno da mundidate a uma *determinidade* em que seja possível propor em geral os problemas que lhe dizem respeito.

Onticamente, deixar que se conjunte significa: no interior de uma ocupação factual deixar um utilizável *ser* assim ou assim^a *como* agora é, *a fim de* que o seja. Esse sentido ôntico do “deixar-ser” nós o apreendemos ontologicamente em seu princípio. Interpretamos com isso o sentido que tem o prévio pôr-em-liberdade o utilizável de imediato no interior do mundo. Deixar “ser” previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já “sendo” cada vez, deixando-o^b, assim, vir-de-encontro como o ente desse ser. Esse deixar que se conjunte “*a priori*” é a condição da possibilidade de que o utilizável venha-de-encontro e, de tal maneira que o *Dasein*, no trato ôntico com o ente que assim vem-de-encontro possa deixá-lo se conjuntar em sentido ôntico. O deixar que se conjunte, entendido ontologicamente, concerne, ao contrário, o pôr-em-liberdade *cada* utilizável como utilizável, quer ele onticamente tomado possa se conjuntar, quer possa, ao contrário,

^a O deixar-ser. Cf. “Vom Wesen der Wahrheit” [Sobre a essência da verdade], onde o deixar-ser é pensado fundamental e de todo amplamente para *cada* ente.

^b Portanto, deixar que seja em sua verdade.

endes sein, dabei es ontisch gerade *nicht* sein Bewenden hat, das zunächst und zumeist das Besorgte ist, das wir als entdecktes Seiendes nicht »sein« lassen, wie es ist, sondern bearbeiten, verbessern, zerschlagen.

Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*^a, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene. Sofern sich ihm überhaupt ein *Seiendes* zeigt, das heißtt, sofern es in seinem Sein entdeckt ist, ist es je schon umweltlich Zuhandenes und gerade nicht »zunächst« nur erst vorhandener »Weltstoff«.

Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenens ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit. In entdeckter Bewandtnis, das heißtt im begegnenden Zuhandenem, liegt demnach vorentdeckt, was wir die Weltmäßigkeit des Zuhandenens nannten. Diese vorentdeckte Bewandtnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben. Dieses, woraufhin umweltlich Zuhandenes freigegeben ist, so zwar, daß dieses allererst als innerweltliches Seiendes zugänglich wird, kann selbst nicht

^a Im selben Absatz ist die Rede von der „vorgängigen Freigabe“ – nämlich (allgemein gesprochen) des Seins für die mögliche Offenbarkeit von Seiendem. ‚Vorgängig‘ in diesem ontologischen Sinne heißtt lat. *a priori*, griechisch πρότερον τῇ φύσει, Aristot., Physik, A 1; noch deutlicher: Metaphysik, E 1025 b 29 τὸ τι ἦν εἶναι ‚das was schon war — sein‘, ‚das jeweils schon voraus Wesende‘, das Gewesen, das Perfekt. Das griechische Verbum εἶναι kennt keine Perfektform; dieses wird hier im ἦν εἶναι genannt. Nicht ein ontisch Vergangenes, sondern das jeweils Frühere, auf das wir zurückverwiesen werden bei der Frage nach dem Seienden als solchen; statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen: ontologisches oder transzendentales Perfekt (vgl. Kants Lehre vom Schematismus).

ser um ente para o qual *não* há precisamente conjuntar-se, que de pronto e no mais das vezes é aquilo de que nos ocupamos e que, como ente descoberto, não deixamos “ser” como ele é, mas trabalhamos, melhoramos, destruímos.

O já ter deixado ser cada vez, pondo em liberdade para se conjuntar, é um *perfeito a priori*^a que caracteriza o modo-de-ser do *Dasein* ele mesmo. O deixar conjuntar-se ontologicamente entendido é o prévio pôr-em-liberdade o ente para a sua utilizabilidade no interior do mundo-ambiente. A partir do junto-a-quê do deixar-que-se-conjunte põe-se-em-liberdade o com-quê do conjuntar-se. Ele vem-de-encontro para a ocupação como este utilizável. Na medida em que em geral um *ente* se mostra para a ocupação, isto é, na medida em que o ente é descoberto no seu ser, ele já é cada vez um utilizável do-interior-do-mundo-ambiente e *não* precisamente “de pronto” só um “material do mundo” subsistente.

A conjuntação ela mesma como o ser do utilizável só é cada vez descoberta sobre o fundamento de um prévio ser-descoberto de uma totalidade-de-conjuntação. Na conjuntação descoberta, isto é, no utilizável que vem-de-encontro reside, por conseguinte, previamente descoberto, o que já denominamos de a conformidade-a-mundo do utilizável. Essa totalidade-da-conjuntação previamente descoberta contém uma relação ontológica ao mundo. O deixar-conjuntar-se que põe-o-ente-em-liberdade na totalidade-da-conjuntação já deve ter aberto de algum modo aquilo em-relação-a-que põe em liberdade. E, aquilo em relação a que o utilizável no mundo-ambiente é posto em liberdade, de tal maneira que ele se torna primeiramente acessível *como* ente do-interior-do-mundo, não pode ser ele mesmo

^a No mesmo parágrafo se fala do “prévio pôr em liberdade” — a saber (dito em geral) o ser para o possível ficar-manifesto de ente. “Prévio”, neste sentido ontológico, significa em latim *a priori*, em grego πρότερον τῇ φύσῃ Aristot., Física, A1; ainda mais claro: Metafísica, E 1025 b 29 τὸ τι ἦν εἶναι, “o que já era — ser”, “o que cada vez já desdobra previamente seu ser”, o sido, o perfeito. O verbo grego εἶναι não conhece a forma do perfeito; este é nomeado aqui no ἦν εἶναι. Não o que passou onticamente, mas o cada vez de antes a que somos remetidos para trás na pergunta pelo ente como tal; em vez de perfeito *a priori* se poderia dizer também: perfeito ontológico ou transcendental (cf. a doutrina do esquematismo em Kant).

als Seiendes dieser entdeckten Seinsart begriffen werden. Es ist wesenhaft nicht entdeckbar, wenn wir fortan *Entdecktheit* als Terminus für eine Seinsmöglichkeit alles *nicht* daseinsmäßigen Seienden festhalten.

Was besagt aber nun: das, worauf innerweltlich Seiendes zunächst freigegeben ist, muß vorgängig erschlossen sein? Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen. Wenn dem Dasein wesenhaft die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein. Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält.

Das vorgängige Bewendenlassen bei . . . mit . . . gründet in einem Verstehen von so etwas wie Bewendenlassen, Wobei der Bewandtnis, Womit der Bewandtnis. Solches, und was ihm ferner zugrunde liegt, wie das Dazu, als wobei es die Bewandtnis hat, das Worum-willen, darauf letztlich alles Wozu zurückgeht, all das muß in einer gewissen Verständlichkeit vorgängig erschlossen sein. Und was ist das, worin Dasein als In-der-Welt-sein sich vorontologisch versteht? Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als mögliches Wobei eines Bewendenlassens, das strukturmäßig mit etwas bewenden läßt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. *Worin* das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das*

concebido como um ente desse modo-de-ser que foi descoberto. Por essência ele não pode ser descoberto, se de agora em diante fixarmos a expressão *ser-descoberto* como termo para uma possibilidade-de-ser de todo ente *não-conforme* ao *Dasein*.

Mas que significa agora que aquilo-em-relação-a-que o ente do-interior-do-mundo é de pronto posto-em-liberdade deve ser previamente aberto? Ao ser do *Dasein* pertence o entendimento-do-ser. O entendimento tem seu ser em um entender. Se é essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entendimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o pôr-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que o entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* como ente já sempre se comporta.

O prévio deixar-que-se-conjunte junto a... com... funda-se em um entendimento de algo assim como um deixar-que-se-conjunte junto à conjuntação e com a conjuntação. Isso e além disso o que o fundamenta como o para-isto, enquanto a conjuntação termina, o em-vista-de-quê a que finalmente retrocede todo para-quê, tudo isso deve ser previamente aberto numa certa entendibilidade. E que é aquilo em-que o *Dasein*, como ser-no-mundo, se entende pré-ontologicamente? No entender a referida conexão-de-relação a partir de um poder-ser assumido em forma expressa ou inexpressa, em forma própria ou imprópria, em vista do qual ele mesmo é, o *Dasein* já se remeteu a um para-algo. Este para-algo esboça um para-isto como possível junto-a de um deixar-conjuntar-se que, conforme à sua estrutura, faz que algo se volte para algo distinto. O *Dasein* se remete já cada vez e sempre, a partir de um em-vista-de-quê, ao com-quê de uma conjuntação, isto é, na medida em que é, ele deixa já cada vez e sempre o ente vir-de-encontro como utilizável. *Aquilo-em-que* o *Dasein* previamente se entende no *modus* do remeter-se é *aquilo-em-relação-a-que* do prévio fazer o ente vir-de-encontro. O em-quê do entender que se-remete como *aquilo-em-relação-a-que* do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjuntação é o

Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht.

Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht. Diese Möglichkeit kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zur Aufgabe gestellt hat.

Mit den bisherigen Analysen ist aber nur erst der Horizont freigelegt, innerhalb dessen so etwas zu suchen ist wie Welt und Weltlichkeit. Für die weitere Betrachtung muß zunächst deutlicher gemacht werden, als was der Zusammenhang des Sichverweisens des Daseins ontologisch gefaßt sein will.

Das im folgenden noch eingehender zu analysierende *Verstehen* (vgl. § 31) hält die angezeigten Bezüge in einer vor-gängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese *vor* als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten*. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das,

fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo a que o *Dasein* se remete é o que constitui a *mundidão* do mundo.

Isso em que o *Dasein* já sempre se entende desse modo lhe é originariamente familiar. Essa familiaridade com o mundo não exige necessariamente uma transparência teórica das relações do mundo que constituem o mundo como mundo. Ao contrário, a possibilidade de uma expressa interpretação ontológico-existenciária dessas relações funda-se na familiaridade com o mundo que é constitutiva do *Dasein*, que por sua vez é coconstitutiva do entendimento-do-ser do *Dasein*. Essa possibilidade só pode ser expressamente assumida na medida em que o *Dasein* se tenha ele mesmo dado a tarefa de uma interpretação originária do seu ser e de suas possibilidades, ou mesmo do sentido de ser em geral.

Mas, com as análises levadas a cabo até agora, nada mais se fez do que pôr-em-liberdade o horizonte dentro do qual se deve buscar algo assim como mundo e mundidão. Para as considerações ulteriores é preciso tornar de imediato mais claro como se deve apreender ontologicamente a conexão da remissão-de-si do *Dasein*.

O entender que será em seguida analisado mais a fundo (cf. § 31) mantém as relações referidas numa abertura prévia. Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o apreendemos como *signi-ficar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que

was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein^a als solches je schon ist, ausmacht. *Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.* Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesenhaft schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich^b, sofern es ist, je schon auf eine begegnende »Welt« angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*.

Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie »Bedeutungen« erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren^c.

Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnis-ganzheit.

Wenn wir so das Sein des Zuhgenden (Bewandtnis) und gar die Weltlichkeit selbst als einen Verweisungszusammenhang bestimmen, wird dann nicht das »substanzielle Sein« des innerweltlichen Seienden in ein Relationssystem verflüchtigt und, sofern Relationen immer »Gedachtes« sind, das Sein des innerweltlich Seienden in das »reine Denken« aufgelöst?

Innerhalb des jetzigen Untersuchungsfeldes sind die wiederholt markierten Unterschiede der Strukturen und Dimensionen der ontologischen Problematik grundsätzlich auseinanderzuhalten: 1. das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein des Seienden (Vorhan-

^a Das Da-sein, worin der Mensch west.

^b Aber nicht als ichhafte Tathandlung eines Subjekts, vielmehr: Dasein und Sein.

^c Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern ist das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.

constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein*^a é cada vez como tal. *O Dasein, em sua familiaridade com a significatividade, é a condição ôntica da possibilidade de poder ser descoberto o ente que vem-de-encontro em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se (utilizabilidade) e que pode, assim, anunciar-se em seu em-si.* O *Dasein* é, como tal, cada vez “este” e, com seu ser, fica já essencialmente descoberta uma conexão-de-utilizável — o *Dasein*, na medida em que é, já se remeteu^b cada vez a um “mundo” que vem-de-encontro; a seu ser pertence essencialmente esse *ser-remetido*.

Mas a significatividade ela mesma, com que o *Dasein* já está cada vez familiarizado, traz consigo a condição ontológica da possibilidade de que o *Dasein* que-entende possa abrir, como interpretante, algo assim como “significações”, as quais por sua vez fundam novamente o ser possível da palavra e da língua^c.

A significatividade aberta, como constituição existenciária do *Dasein*, do seu ser-no-mundo, é a condição ôntica da possibilidade de poder-ser-descoberta uma totalidade de conjuntação.

Quando determinamos, assim, o ser do utilizável (conjuntar-se) e mesmo a mundidão ela mesma como um contexto-de-remissão, o “ser substancial” do ente do-interior-do-mundo não se dissolve em um sistema-de-relações e, na medida em que as relações são sempre “algo pensado”, o ser do ente do-interior-do-mundo não se dissolve no “puro pensar”?

Dentro do presente campo da investigação é preciso manter as diferenças de princípio, repetidamente sublinhadas, das estruturas e dimensões da problemática ontológica: 1. o ser do ente que de pronto vem-de-encontro no interior-do-mundo (utilizabilidade); 2. o ser do ente (subsistência)

^a O *Da-sein* [ser-“aí”], em que o homem desdobra seu ser.

^b Mas não como ação-provida-de-eu de um sujeito, ao contrário: *Dasein* e ser.

^c Não verdadeiro. A língua não é um pavimento sobreposto a outro, senão que é o desdobrar-se originário da verdade como “aí”.

denheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit^a von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins. Die beiden vorgenannten Begriffe von Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes von nicht daseinsartigem Sein. Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal im Sinne eines Relationssystems fassen. Nur ist zu beachten, daß dergleichen Formalisierungen die Phänomene so weit nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt verloren geht, zumal bei so »einfachen« Bezügen, wie sie die Bedeutsamkeit in sich birgt. Diese »Relationen« und »Relate« des Um-zu, des Um-willen, des Womit einer Bewandtnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung; sie sind auch nichts Gedachtes, in einem »Denken« erst Gesetztes, sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält. Dieses »Relationssystem« als Konstitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhgenden so wenig, daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem »substanziel- len« »An-sich« allererst entdeckbar ist. Und erst wenn innerweltliches Seiende überhaupt begegnen kann, besteht die Möglichkeit, im Felde dieses Seienden das nur noch Vorhandene zugänglich zu machen. Dieses Seiende kann auf Grund seines Nur-noch-Vorhandenseins hinsichtlich seiner »Eigen-schaften« mathematisch in »Funktionsbegriffen« bestimmt werden. Funktionsbegriffe dieser Art sind ontologisch überhaupt nur möglich mit Bezug auf Seiendes, dessen Sein den Charakter reiner Substanzialität hat. Funktionsbegriffe sind immer nur als formalisierte Substanzbegriffe möglich.

^a Besser: das Walten der Welt.

pode ser encontrado e pode ser determinado em um processo de descobrimento autônomo, mediante o ente que de pronto vem-de-encontro; 3. o ser da condição ôntica da possibilidade de o ente-do-interior do mundo em geral poder ser descoberto: a mundidade^a de mundo. O ser nomeado por último é uma determinação *existenciária* do ser-no-mundo, isto é, do *Dasein*. Ambos os conceitos de ser anteriormente nomeados são *categorias* e se referem a entes cujo modo-de-ser não é conforme ao ser do *Dasein*. A conexão-de-remissão que, como *significatividade*, constitui a mundidade pode ser formalmente apreendida no sentido de um sistema-de-relações. Mas deve-se observar somente que tais formalizações nivelam de modo tão amplo os fenômenos que o conteúdo fenomênico próprio se perde, especialmente no caso de relações tão “simples” como as que a significatividade contém em si. Essas “relações” e esses “correlativos” do para-algo, do em-vista-de, do com-quê de uma conjuntação resistem, segundo seu conteúdo fenomênico, a toda funcionalização matemática; não são nada de pensado, pela primeira vez posto em “pensamento”, mas relações em que o ver-ao-redor ocupado já se detém cada vez como tal. Esse “sistema-de-relações”, como um constitutivo da mundidade, ao invés de dissolver o ser do ente utilizável do interior-do-mundo, permite que este seja descoberto pela primeira vez em seu “em si” “substancial”, sobre o fundamento da mundidade do mundo. E, só quando o ente do-interior-do-mundo pode em geral vir-de-encontro é que surge a possibilidade de que esse ente ainda só subsistente, se torne acessível. Esse ente, sobre o fundamento de seu ser-só-subsistente, pode ser matematicamente determinado em “conceitos de função” no relativo a suas “propriedades”. Conceitos de função dessa espécie só são em geral ontologicamente possíveis em relação a ente cujo ser tem o caráter da pura substancialidade. Conceitos de função são sempre possíveis somente como conceitos formalizados de substância.

^a Melhor: o domínio do mundo.

Damit die spezifisch ontologische Problematik der Weltlichkeit sich noch schärfer abheben kann, soll vor der Weiterführung der Analyse die Interpretation der Weltlichkeit an einem extremen Gegenfall verdeutlicht werden.

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes

Des Begriffes der Weltlichkeit und der in diesem Phänomen beschlossenen Strukturen wird sich die Untersuchung nur schrittweise versichern können. Weil die Interpretation der Welt zunächst bei einem innerweltlich Seienden ansetzt, um dann das Phänomen Welt überhaupt nicht mehr in den Blick zu bekommen, versuchen wir diesen Ansatz an seiner vielleicht extremsten Durchführung ontologisch zu verdeutlichen. Wir geben nicht nur eine kurze Darstellung der Grundzüge der Ontologie der »Welt« bei *Descartes*, sondern fragen nach deren Voraussetzungen und versuchen diese im Lichte des bisher Gewonnenen zu charakterisieren. Diese Erörterung soll erkennen lassen, auf welchen grundsätzlich undiskutierten ontologischen »Fundamenten« die nach *Descartes* kommenden Interpretationen der Welt, die ihm vorausgehenden erst recht, sich bewegen.

Descartes sieht die ontologische Grundbestimmung der Welt in der extensio. Sofern Ausdehnung die Räumlichkeit mitkonstituiert, nach *Descartes* sogar mit ihr identisch ist, Räumlichkeit aber in irgendeinem Sinn für die Welt konstitutiv bleibt, bietet die Erörterung der cartesischen Ontologie der »Welt« zugleich einen negativen Anhalt für die positive Explikation der Räumlichkeit der Umwelt und des Daseins selbst. Wir behandeln hinsichtlich der Ontologie *Descartes'* ein Dreifaches: 1. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa (§ 19). 2. Die Fundamente dieser ontologischen Bestimmung (§ 20). 3. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt« (§ 21). Ihre ausführliche Begründung erhält die

A fim de que a problemática especificamente ontológica da mundidate possa ser posta em relevo de modo ainda mais evidente, é necessário que, antes de prosseguir na análise, a interpretação da mundidate seja elucidada em contraste com um caso que lhe é extremamente oposto.

B. O contraste entre a análise da mundidate e a interpretação do mundo em Descartes

Só paulatinamente a investigação pode assegurar-se do conceito de mundidate e das estruturas contidas nesse fenômeno. Por que a interpretação do mundo tem de pronto seu ponto-de-partida em um ente do-interior-do-mundo; deixando de ter diante dos olhos o fenômeno do mundo em geral, procuramos elucidar ontologicamente essa posição pelo caso que é talvez o de seu tratamento mais extremo. Não somente damos uma breve apresentação, em suas linhas fundamentais, da ontologia do “mundo” em Descartes, mas perguntamos por suas pressuposições, procurando caracterizá-las à luz do que foi obtido até agora. Essa discussão deve fazer conhecer em seus princípios os “fundamentos” ontológicos não-discutidos sobre os quais se movem as interpretações do mundo subsequentes a Descartes e ainda mais as que o precedem.

Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*. Na medida em que a extensão é coconstitutiva da espacialidade, a qual, segundo Descartes, lhe é mesmo idêntica e que, de outra parte, a espacialidade permanece em certo sentido constitutiva do mundo, a discussão da ontologia cartesiana do “mundo” oferece, ao mesmo tempo, um ponto-de-apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo-ambiente e do *Dasein* ele mesmo. Trataremos da ontologia cartesiana em três aspectos: 1. A determinação do “mundo” como *res extensa* (§ 19). 2. Os fundamentos dessa determinação ontológica (§ 20). 3. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do “mundo” (§ 21). Uma fundamentação completa das considerações que se seguem

folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt).

§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als *res extensa*

Descartes unterscheidet das »ego cogito« als *res cogitans* von der »res corporea«. Diese Unterscheidung bestimmt künftig ontologisch die von »Natur und Geist«. Dieser Gegensatz mag ontisch in noch so vielen inhaltlichen Abwandlungen fixiert werden, die Ungeklärtheit seiner ontologischen Fundamente und die der Gegensatzglieder selbst hat ihre nächste Wurzel in der von *Descartes* vollzogenen Unterscheidung. Innerhalb welchen Seinsverständnisses hat dieser das Sein dieser Seienden bestimmt? Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet *substantia*. Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines als Substanz Seienden, *Substanzialität*, bald das Seiende selbst, *eine Substanz*. Diese Doppeldeutigkeit von *substantia*, die schon der antike Begriff der οὐσία bei sich führt, ist nicht zufällig.

90

Die ontologische Bestimmung der *res corporea* verlangt die Explikation der Substanz, das heißt der Substanzialität dieses Seienden als einer Substanz. Was macht das eigentliche An-ihm-selbst-sein der *res corporea* aus? Wie ist überhaupt eine Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität faßbar? Et quidem ex quolibet attributo *substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*¹ Substanzen werden in ihren »Attributen« zugänglich, und jede Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substanzialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird. Welches ist die Eigenschaft bezüglich

¹ *Principia I*, n. 53, S. 25 (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII).

^a Ja auch und gerade das οὐ; τὸ οὐ: 1. das Seiend (Seiendsein), 2. das Seiende.

só se alcançará pela destruição fenomenológica do “*cogito sum*” (cf. Segunda Parte, Segunda Seção).

§ 19. A determinação do “mundo” como res extensa

Descartes distingue o “*ego cogito*”, como *res cogitans*, da “*res corporea*”. Essa distinção determinará ontologicamente a ulterior distinção de “natureza e espírito”. Por muitas que sejam ainda as modificações ônticas fixando o conteúdo dessa oposição, a ausência de clareza de seus fundamentos ontológicos e dos próprios membros da oposição tem sua raiz imediata na distinção efetuada por Descartes. No interior de qual entendimento-de-ser Descartes determinou o ser desses entes? *Substantia* é o termo que designa o ser de um ente que é em si mesmo. Se a expressão designa o ser de um ente como substância, *substancialidade*, então o ente ele mesmo é uma substância. Essa duplice significação de *substantia*, que o conceito antigo da *óusia* já traz em si^a, não é casual.

A determinação ontológica da *res corporea* exige a explicação da substância, isto é, da substancialidade desse ente como uma substância. Que constitui o próprio ser-em-si-mesmo da *res corporea*? Como pode em geral ser apreendida uma substância como tal, isto é, sua substancialidade? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur*¹. As substâncias são acessíveis em seus “atributos” e cada substância tem uma propriedade precípua, na qual se pode colher a essência da substancialidade de uma determinada substância. Qual é essa propriedade

¹ *Principia* I, nº 53, p. 25 (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII).

^a E também, precisamente, ὅν; τὸ ὅν: 1. o sendo, o ser-sendo, 2. o ente.

der res corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.² Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der körperlichen Substanz aus, die wir »Welt« nennen. Was gibt der *extensio* diese Auszeichnung? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.³ Ausdehnung ist die Seinsverfassung des in Rede stehenden Seienden, die vor allen anderen Seinsbestimmungen schon »sein« muß, damit diese »sein« können, was sie sind. Ausdehnung muß dem Körperding primär »zugewiesen« werden. Dementsprechend vollzieht sich der Beweis für die Ausdehnung und die durch sie charakterisierte Substanzialität der »Welt« in der Weise, daß gezeigt wird, wie alle anderen Bestimmtheiten dieser Substanz, vornehmlich *divisio*, *figura*, *motus*, nur als modi der *extensio* begriffen werden können, daß umgekehrt die *extensio sine figura vel motu* verständlich bleibt.

So kann ein Körperding bei Erhaltung seiner Gesamtausdehnung doch vielfach die Verteilung derselben nach den verschiedenen Dimensionen wechseln und sich in mannigfachen Gestalten als ein und dasselbe Ding darstellen. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.⁴

Gestalt ist ein modus der *extensio*, nicht minder die Bewegung; denn *motus* wird nur erfaßt, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.⁵ Ist Bewegung eine seiende Eigenschaft der res corporea, dann muß sie, um in ihrem Sein erfahrbar zu werden, aus dem Sein dieses Seienden selbst, aus der *extensio*, das heißt als reiner Orts-

² a. a. O.

³ a. a. O.

⁴ a. a. O. n. 64, S. 31.

⁵ a. a. O. n. 65, S. 32.

referente à *res corporea*? Nempe extensio in longum, latum et profundum, substatae corporeae naturam constituit². A saber, a extensão segundo o comprimento, a largura e a profundidade constitui o ser próprio da substância corporal, que nós denominamos “mundo”. Que dá à extensio essa característica? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praeponit³. A extensão é a constituição-de-ser do ente de que se fala, a qual já deve “ser” antes de todas as outras determinações-de-ser, para que estas possam “ser” o que são. A extensão deve ser primariamente “atribuída” à coisa corporal. Por conseguinte, a prova da extensão e da substancialidade do “mundo” por ela caracterizada efetua-se de modo que seja mostrado como todas as outras determinidades dessa substância, antes de tudo *divisio, figura, motus*, somente podem ser concebidas como modi da extensio, mas, ao inverso, *extensio sine figura vel motu* continua podendo ser entendida.

Assim, uma coisa corporal pode conservar sua extensão total, não obstante mude de muitas maneiras a sua distribuição segundo as diversas dimensões, exibindo-se numa multiplicidade de formas como uma e a mesma coisa. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem*⁴.

A figura é um modus da extensio, não menos do que o é o movimento, pois só se apreende o motus si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus⁵. Se o movimento é uma propriedade de-ente da res corporea, então, para poder ser experimentado em seu ser, ele deve ser concebido a partir do ser desse ente ele mesmo, a partir da extensio, isto é, como pura

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Idem, op. cit., n. 64, p. 31.

⁵ Idem, op. cit., n. 65, p. 32.

wechsel begriffen werden. So etwas wie »Kraft« trägt zur Bestimmung des *Seins* dieses Seienden nichts aus. Bestimmungen wie durities (Härte), pondus (Gewicht), color (Farbe) können aus der Materie weggenommen werden, sie bleibt doch, was sie ist. Diese Bestimmungen machen nicht ihr eigentliches Sein aus, und sofern sie *sind*, erweisen sie sich als Modi der extensio. *Descartes* versucht das bezüglich der »Härte« ausführlich zu zeigen: Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurront. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritię consistit.⁶ Härte wird im Tasten erfahren. Was »sagt« uns der Tastsinn über Härte? Die Teile des harten Dinges »widerstehen« der Handbewegung, etwa einem Wegschiebenwollen. Würden die harten, das heißt nichtweichenden Körper dagegen mit derselben Geschwindigkeit ihren Ort wechseln, in der sich der Ortswechsel der die Körper »anlaufenden« Hand vollzieht, dann käme es nie zu einem Berühren, Härte würde nicht erfahren und sonach auch nie *sein*. In keiner Weise ist aber einzusehen, inwiefern etwa die in solcher Geschwindigkeit weichenden Körper dadurch etwas von ihrem Körpersein einbüßen sollten. Behalten sie dieses auch bei veränderter Geschwindigkeit, die so etwas wie »Härte« unmöglich sein lässt, dann gehört diese auch nicht zum Sein dieser Seienden. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.⁷ Was demnach das Sein der res corporea ausmacht,

⁶ a. a. O. II, n. 4, S. 42.

⁷ a. a. O.

mudança de lugar. Assim, algo como “força” em nada contribui para a determinação do *ser* desse ente. Determinações como *durities* (dureza), *pondus* (peso), *color* (cor) podem ser tiradas da matéria que ela ainda permanece o que é. Essas determinações não constituem o seu ser próprio e, na medida em que são, mostram-se como *modi* da *extensio*. Descartes procura mostrá-lo em pormenor a respeito da “dureza”: *Nam, quantum ad duritatem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritatem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritate consistit*⁶. A dureza é experimentada no tato. Que nos “diz” o sentido do tato sobre a dureza? As partes da coisa dura “resistem” ao movimento da mão, por exemplo, ao que a quer empurrar. Se, ao oposto, os corpos duros, isto é, não moles, mudassem de lugar com a mesma velocidade com que muda a mão que procura “tocá-los”, então nunca haveria um contato, a dureza nunca seria experimentada e, por conseguinte, ela também nunca seria. Mas não se vê de modo algum que, ao se retirarem nessa velocidade, os corpos devessem perder algo de seu ser corporal. E, se o conservam também numa outra velocidade que torna a “dureza” impossível, é porque esta também não pertence ao ser desses entes. *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere*⁷. O que constitui, portanto, o ser da *res corporea*

⁶ Idem, op. cit., II, n. 4, p. 42.

⁷ Ibidem.

ist die extensio, das omnimodo divisibile, figurabile et mobile, das was sich in jeder Weise der Teilbarkeit, Gestaltung und Bewegung verändern kann, das capax mutationum, das in all diesen Veränderungen sich durchhält, remanet. Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt, ist das eigentlich Seiende an ihm, so zwar, daß dadurch die Substanzialität dieser Substanz charakterisiert wird.

§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt«

Die Idee von Sein, darauf die ontologische Charakteristik der res extensa zurückgeht, ist die Substanzialität. Per *substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf.¹ Das Sein einer »Substanz« ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert. Was in seinem Sein schlechthin eines anderen Seienden unbedürftig ist, das genügt im eigentlichen Sinn der Idee der Substanz – dieses Sciende ist das ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.² »Gott« ist hier ein rein ontologischer Titel, wenn er als ens perfectissimum verstanden wird. Zugleich ermöglicht das mit dem Begriff Gott »selbstverständlich« Mitgemeinte eine ontologische Auslegung des konstitutiven Moments der Substanzialität, der Unbedürftigkeit. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.³ Alles Seiende, das nicht Gott ist, bedarf der Herstellung im weitesten Sinne und der Erhaltung. Herstellung zu Vorhandenem, bzw. Herstellungsunbedürftigkeit machen den

¹ a. a. O. n. 51, S. 24.

² a. a. O. n. 51, S. 24.

³ a. a. O. n. 51, S. 24.

é a *extensio*, o *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*, o que pode se alterar em todo modo de divisibilidade, figuração e movimento, o *capax mutationum*, o que se mantém firme em todas essas mudanças, *remanet*. O que na coisa corporal satisfaz a um tal *constante permanecer* é o que nela é propriamente ente, de tal maneira que a substancialidade dessa substância é por ele caracterizada.

§ 20. Os fundamentos da determinação ontológica do “mundo”

A ideia de ser a que a caracterização da *res extensa* conduz é a de substancialidade. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Por substância nada podemos entender a não ser um ente tal que *para ser* não necessita de nenhum outro ente¹. O ser de uma “substância” é caracterizado por uma não necessidade. O que em seu ser não necessita pura e simplesmente de um outro ente e satisfaz em sentido próprio a ideia de substância — esse ente é o *ens perfectissimum*. *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus*². “Deus” é aqui um termo puramente ontológico, se é entendido como *ens perfectissimum*. Ao mesmo tempo, o que, implícito no conceito de Deus, “pode-ser-entendido-por-si-mesmo” possibilita uma interpretação ontológica do momento constitutivo da substancialidade, da não necessidade. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*³. Todo ente que não é Deus necessita da produção em sentido mais amplo e da conservação. Produção do subsistente, ou a não necessidade de produção, constitui

¹ *Principia* I, nº 51, p. 24 (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII).

² Ibidem.

³ Ibidem.

Horizont aus, innerhalb dessen »Sein« verstanden wird. Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*. Zwischen beiden Seienden besteht ein »unendlicher« Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer *als Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen »unendlichen« Unterschied umgreift. So können wir mit gewissem Recht auch geschaffenes Seiendes Substanz nennen. Dieses Seiende ist zwar relativ zu Gott herstellungs- und erhaltungsbedürftig, aber innerhalb der Region des geschaffenen Seienden, der »Welt« im Sinne des *ens creatum*, gibt es solches, das relativ auf geschöpfliches Herstellen und Erhalten, das des Menschen zum Beispiel, »unbedürftig ist eines anderen Seienden«. Dergleichen Substanzen sind zwei: die *res cogitans* und die *res extensa*.

- 93 Das Sein *der* Substanz, deren auszeichnende *proprietas* die *extensio* darstellt, wird danach ontologisch grundsätzlich bestimmbar, wenn der den drei Substanzen, der einen unendlichen und den beiden endlichen, »gemeinsame« Sinn von Sein aufgeklärt ist. Allein *nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.⁴ *Descartes* röhrt hiermit an ein Problem, das die mittelalterliche Ontologie vielfach beschäftigte, die Frage, in welcher Weise die Bedeutung von Sein das jeweils angesprochene Seiende bedeutet. In den Aussagen »Gott ist« und »die Welt ist« sagen wir Sein aus. Dieses Wort »ist« kann aber 'das jeweilige Seiende nicht in demselben Sinne (*συνονύμως*, *univoce*)^a meinen, wo doch zwischen beiden Seienden ein *unendlicher* Unterschied gerade des Seins besteht; wäre das Bedeuten von »ist« ein einsinniges, dann würde das Geschaffene als Ungeschaffenes gemeint oder das Ungeschaffene zu einem Geschaffenen herabgezogen. »Sein« fungiert aber auch nicht als bloßer gleicher Name,

⁴ a. a. O. n. 51, S. 24.

^a In einer durchgehenden Bedeutung.

o horizonte no interior do qual o seu “ser” é entendido. Todo ente que não é Deus é *ens creatum*. Entre esses dois entes há uma diferença “infinita” de seu ser e, no entanto, tratamos *como entes* o criado assim como o criador. Portanto, empregamos ser numa amplitude tal que seu sentido abrange uma diferença “infinita”. Assim, podemos com certo direito denominar também substância o ente criado. Sem dúvida que relativamente a Deus esse ente necessita de produção e de conservação, embora no interior da região do ente criado, do “mundo”, no sentido do *ens creatum*, haja entes, como o homem, por exemplo, que relativamente à produção e à conservação criadas “não necessitam de outro ente”. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa*.

O ser da substância, cuja precípua *proprietas a extensio* exibe, poderá ser, portanto, ontologicamente determinado em seu princípio quando se haja elucidado o sentido de ser que é “*comum*” às três substâncias, uma infinita e duas finitas. Só que *nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis*⁴. Descartes tropeça aqui em um problema do qual a ontologia medieval se ocupou de várias maneiras: a questão sobre o modo como a significação de ser significa, cada vez, o ente de que se fala. Nos enunciados “Deus é” e “o mundo é” enunciámos ser. Mas essa palavra “é” não pode significar no mesmo sentido (*συνωνύμως, univoce*⁵), já que entre os dois entes há uma diferença *infinita* precisamente no que concerne ao ser; se a significação de “é” fosse unívoca, então ou o criado seria pensado como não criado, ou o não criado seria rebaixado a criado. Mas “ser” não tem também a função de mero homônimo,

⁴ Ibidem.

⁵ Numa significação contínua.

sondern in beiden Fällen wird »Sein« verstanden. Die Scholastik faßt den positiven Sinn des Bedeutens von »Sein« als »analoges« Bedeuten im Unterschied zum einsinnigen oder nur gleichnamigen. Man hat im Anschluß an *Aristoteles*, bei dem wie im Ansatz der griechischen Ontologie überhaupt das Problem vorgebildet ist, verschiedene Weisen der Analogie fixiert, wonach sich auch die »Schulen« in der Auffassung der Bedeutungsfunktion von Sein unterscheiden. *Descartes* bleibt hinsichtlich der ontologischen Durcharbeitung des Problems weit hinter der Scholastik zurück,⁵ ja er weicht der Frage aus. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.⁶ Dieses Ausweichen besagt, *Descartes* läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der »Allgemeinheit« dieser Bedeutung unerörtert. Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn eine Frage wie die nach der Weise des Bedeutens von Sein nicht von der Stelle kommt, solange sie auf dem Grunde eines ungeklärten Sinnes von Sein, den die Bedeutung »ausdrückt«, erörtert werden will. Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für »selbstverständlich« hielt^a.

Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.⁷ Das »Sein« selbst »affiziert« uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen

⁵ Vgl. hierzu Opuscula omnia *Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211–219.

⁶ *Descartes*, Principia I, n. 51, S. 24.

⁷ a. a. O. n. 52, S. 25.

^a und bei einer Verständlichkeit sich beruhigte.

pois, em ambos os casos, o “ser” é entendido. A Escolástica apreende o sentido positivo do significado de “ser” como significado “análogo”, o que difere de unívoco ou de somente homônimo. Em Aristóteles, assim como no início da ontologia grega em geral, o problema se prefigura e diversos modos da analogia são fixados, segundo os quais também as “escolas” se diferenciam na concepção da função-de-significar ser. Descartes, no concernente à elaboração ontológica desse problema, permanece muito atrás⁵ da Escolástica, e mais, evita a questão. *Nulla eius (substantiae) nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*⁶. Evitação que significa em Descartes deixar de discutir o sentido de ser contido na ideia de substancialidade e o caráter da “universalidade” dessa significação. Não há dúvida de que a ontologia medieval do mesmo modo que a antiga não se perguntou que significa ser ele mesmo. Não é de admirar que não se pergunte pelos modos do significar ser, enquanto se queira discutir sobre o fundamento de um sentido de ser não elucidado, que a significação “expressaria”. O sentido permanece não elucidado, porque é tomado como “algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”^a.

Descartes não só evita em geral a pergunta ontológica pela substancialidade, mas afirma expressamente que a substância como tal, isto é, sua substancialidade, é em si mesma e por si mesma inacessível. *Verumtamen non potest substantia primum animadvertis ex hoc solo, quo sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit*⁷. O “ser” ele mesmo não nos “afeta”, não podendo, portanto, ser percebido.

⁵ Cf. a esse respeito *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis* [Opúsculos completos de Tomás de Vio, Cardeal Gaetano]. Lyon, 1580, t. III, Tratado V: “de nominum analogia” [Sobre a analogia dos nomes], pp. 211-9.

⁶ Descartes, *Principia I*, n. 51, p. 24.

⁷ Idem, op. cit., n. 52, p. 25.

^a e se tranquilizando com entendê-lo.

werden. »Sein ist kein reales Prädikat«^a nach dem Ausspruch Kants, der nur den Satz Descartes' wiedergibt. Damit wird grundsätzlich auf die Möglichkeit einer reinen Problematik des Seins verzichtet und ein Ausweg gesucht, auf dem dann die gekennzeichneten Bestimmungen der Substanzen gewonnen werden. Weil »Sein« in der Tat nicht als *Seiendes* zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden *Seienden*, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substanzialität am reinsten genügen. In der substantia finita als res corporea ist die primär notwendige »Zuweisung« die extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa^b; denn die Substanzialität ist ratione tantum, nicht realiter^b ablösbar und vorfindlich wie das substanziell *Seiende* selbst.

So sind die ontologischen Grundlagen der Bestimmung der »Welt« als res extensa deutlich geworden: die in ihrem Seins- sinn nicht nur ungeklärte, sondern für unaufklärbar ausgegebene Idee von Substanzialität, dargestellt auf dem Umweg über die vorzüglichste substanzielle Eigenschaft der jeweiligen Substanz. In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles *Seiendes* liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinter diesem geringfügigen Unterschied der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung des

^a a. a. O. n. 63, S. 31.

^b ,real' zur Sachheit gehörig, zum Was, was allein uns so oder so angehen kann.

^b wasgehaltlich

“Ser não é predicado real”^a, segundo a expressão de Kant, que somente repete a proposição de Descartes. Com o que renuncia em seu princípio à possibilidade de uma pura problemática do ser, procurando um atalho para obter as determinações que caracterizam as substâncias. Porque “ser” não é de fato acessível como *ente*, é expresso por determinidades ônticas do ente de que se trata, por seus atributos. Mas não por atributos quaisquer e sim por aqueles que satisfazem do modo mais puro ao sentido de ser e da substancialidade que se pressupõe de forma inexpressa. Na *substantia finita* como *res corporea* a “atribuição” primária e necessária é a *extensio*. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa*⁸; pois a substancialidade só pode ser separada *ratione tantum* e não *realiter*^b, e não pode ser encontrada como o ente substancial ele mesmo.

Assim, ficam claros os fundamentos ontológicos da determinação do “mundo” como *res extensa*: determinação que se apoia na ideia de substancialidade, não somente não elucidada em seu sentido-de-ser, mas dada como não podendo ser elucidada e no rodeio pela propriedade substancial preeminente da respectiva substância. Na determinação da substância por um ente substancial reside, pois, também o fundamento da ambiguidade do termo. O visado é a substancialidade, entendida a partir de uma constituição ôntica da substância. Porque o ôntico foi posto sob o ontológico, a expressão *substantia* tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica. Mas, por detrás dessa insignificante diferença de significação, oculta-se a impotência

⁸ Idem, op. cit., n. 63, p. 31.

^a pertencente “realmente” à coisidade, ao quê, o qual só pode nos afetar dessa ou daquela maneira.

^b pertencente ao conteúdo de um quê.

grundsätzlichen Seinsproblems^a. Seine Bearbeitung verlangt, in der *rechten Weise* den Äquivokationen »nachzuspüren«; wer so etwas versucht, »beschäftigt sich« nicht mit »bloßen Wortbedeutungen«, sondern muß sich in die ursprünglichste Problematik der »Sachen selbst« vorwagen, um solche »Nuancen« ins Reine zu bringen.

§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der »Welt«

Die kritische Frage erhebt sich: sucht diese Ontologie der »Welt« überhaupt nach dem Phänomen der Welt, wenn nicht, bestimmt sie zum mindesten ein innerweltliches Seiendes so weit, daß an ihm seine Weltmäßigkeit sichtbar gemacht werden kann? *Beide Fragen sind zu verneinen*. Das Seiende, das *Descartes* mit der extensio ontologisch grundsätzlich zu fassen versucht, ist vielmehr ein solches, das allererst im Durchgang durch ein zunächst zuhandenes innerweltliches Seiendes entdeckbar wird. Aber mag das zutreffen, und mag selbst die ontologische Charakteristik *dieses* bestimmten innerweltlichen Seienden (Natur) – sowohl die Idee der Substanzialität wie der Sinn des in ihre Definition aufgenommenen existit und ad existendum – ins Dunkel führen, es besteht doch die Möglichkeit, daß durch eine Ontologie, die auf der radikalen Scheidung von Gott, Ich, »Welt« gründet, das ontologische Problem der Welt in irgendeinem Sinne gestellt und gefördert wird. Wenn aber selbst diese Möglichkeit nicht besteht, dann muß der ausdrückliche Nachweis erbracht werden, daß *Descartes* nicht etwa nur eine ontologische Fehlbestimmung der Welt gibt, sondern daß seine Interpretation und deren Fundamente dazu führten, das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen*.

^a ontologische Differenz.

de princípio ante o problema do ser^a. Sua elaboração exige o “rastreamento” *correto* dos equívocos; quem procura fazê-lo “não se ocupa” com “meros significados de palavras”, mas deve se arriscar na mais originária problemática das “coisas elas mesmas” para pôr em claro tais “nuances”.

§ 21. A discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do “mundo”

Eis a questão crítica que se põe: essa ontologia do “mundo” em geral busca o fenômeno do mundo e, se não, determina pelo menos um ente do-interior-do-mundo de modo tão amplo que nele se faça visível sua conformidade-a-mundo? *Ambas as perguntas devem ter respostas negativas*. O ente que Descartes procura apreender ontologicamente em seu princípio com a *extensio* é, ao contrário, um ente que só pode ser descoberto através de um ente de imediato utilizável do-interior-do-mundo. Mas, supondo-se que assim fosse, a caracterização ontológica *desse* ente determinado do-interior-do-mundo (Natureza) — tanto a ideia da substancialidade como o sentido do *existit* e do *ad existendum* contidos em sua definição — levaria à obscuridade, ainda havendo, contudo, a possibilidade de que, através de uma ontologia fundada na radical separação de Deus, eu, “mundo”, o problema ontológico do mundo em algum sentido fosse proposto e uma solução, encaminhada. Mas, se não há sequer essa possibilidade, então cumpre expressamente provar que Descartes não somente dá algo assim como uma defeituosa determinação ontológica do mundo, mas que sua interpretação e os fundamentos desta levaram a que se *saltasse por sobre* tanto do fenômeno do mundo como do ser do ente de pronto utilizável do-interior-do-mundo.

^a a diferença ontológica.

Bei der Exposition des Problems der Weltlichkeit (§ 14) wurde auf die Tragweite der Gewinnung eines angemessenen Zugangs zu diesem Phänomen hingewiesen. In der kritischen Erörterung des cartesischen Ansatzes werden wir demnach zu fragen haben: welche Seinsart des Daseins wird als die angemessene Zugangsart zu *dem* Seienden fixiert, mit dessen Sein als *extensio Descartes* das Sein der »Welt« gleichsetzt? Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen, die *intellectio*, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als *remanens capax mutationum*. Eigentlich *ist* das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substanzialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der »Welt« ihr Sein gleichsam zudiktiert. *Descartes* läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unenthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt^a, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung

^a sondern Ausrichtung am Mathematischen als solchen, μάθημα und δύ.

Na exposição do problema da mundidade (§ 14) mostrou-se a importância de conquistar um acesso adequado a esse fenômeno. Na discussão crítica do ponto-de-partida cartesiano teremos de nos perguntar, por conseguinte, que modo-de-ser do *Dasein* é fixado como modo adequado de acesso ao ente, a cujo ser, entendido como *extensio*, Descartes equipara o ser do “mundo”? O único e autêntico acesso a esse ente é o conhecer, a *intellectio* no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como aquele modo-de-apreensão de ente que a todo momento pode estar certo da posse segura do ser do ente que apreende. Aquilo que, segundo seu modo-de-ser, é tal que satisfaz o ser acessível no conhecimento matemático, é em sentido próprio. Esse ente é *o que sempre é o que é*; por isso o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do *constante permanecer*, isto é, como *remanens capax mutationum*. É propriamente o remanescente perpétuo. Tal é o que a matemática conhece. O que no ente é acessível *por ela* constitui o seu [dele] ser. Assim, a partir de uma determinada ideia de ser que reside encoberta no conceito de substancialidade e a partir da ideia de um conhecimento que conhece o ente que é *assim*, como que se dita ao “mundo” seu ser. Descartes não deixa que se dê pelo ente do-interior-do-mundo o seu modo-de-ser, mas, fundando-se numa ideia do ser (o ser é subsistência constante) cuja origem não é desvendada e cuja legitimidade não se prova, prescreve por assim dizer ao mundo seu ser “próprio”. Não é primariamente o recurso a uma ciência ocasionalmente apreciada de modo particular, a matemática^a, o que determina sua ontologia do mundo, mas a orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão

^a mas a orientação para o matemático como tal, μάθημα e ὅν.

mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt. *Descartes* vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendentale Fundamente.

Descartes braucht das Problem des angemessenen Zugangs zum innerweltlichen Seienden nicht zu stellen. Unter der ungebrochenen Vorherrschaft der traditionellen Ontologie ist über die echte Erfassungsart des eigentlichen Seienden im vorhinein entschieden. Sie liegt im *voīv*, der »Anschauung« im weitesten Sinne, davon das *διανοεῖv*, das »Denken«, nur eine fundierte Vollzugsform ist. Und aus dieser grundsätzlichen ontologischen Orientierung heraus gibt *Descartes* seine »Kritik« der noch möglichen anschauend vernehmenden Zugangsart zu Seiendem, der *sensatio* (*αἰσθησις*) gegenüber der *intellectio*.

Descartes weiß sehr wohl darum, daß das Seiende sich zunächst nicht in seinem eigentlichen Sein zeigt. »Zunächst« gegeben ist dieses bestimmt gefärbte, schmeckende, harte, kalte, tönende Wachsding. Aber dieses und überhaupt das, was die Sinne geben, bleibt ontologisch ohne Belang. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*¹ Die Sinne lassen überhaupt nicht Seiendes in seinem Sein erkennen, sondern sie melden lediglich Nützlichkeit und Schädlichkeit der »äußereren« innerweltlichen Dinge für das leibhaftete Menschenwesen. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant*²: wir erhalten durch die Sinne überhaupt nicht Aufschluß über Seiendes in seinem Sein. *Quod agentes, percipiemos naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens:*

¹ a. a. O. II, n. 3, S. 41.

² a. a. O. II, n. 3, S. 41/42.

o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional. Descartes efetua, assim, de maneira expressamente filosófica, a comutação da herança da ontologia tradicional para a moderna física matemática e para seus fundamentos transcendentais.

Descartes não necessita pôr o problema do acesso adequado ao ente do interior-do-mundo. Sob o incontrastado predomínio da ontologia tradicional já se decidiu de antemão qual o autêntico modo-de-apreensão do propriamente ente. Ele reside no *νοεῖν*, na “intuição” em sentido amplo, do qual o *διανοεῖν*, o “pensar”, é somente uma forma de execução fundada na intuição. E, a partir dessa orientação ontológica de princípio, Descartes faz sua “crítica” do outro possível modo de acesso intuitivo ao ente, a *sensatio* (*αἴσθησις*), que se opõe à *intellectio*.

Descartes sabe muito bem que o ente não se mostra de pronto em seu ser próprio. “De pronto” o que se dá é esse pedaço de cera de cor, sabor, dureza, frialdade, som determinados. Mas isto e o que em geral os sentidos mostram permanecem ontologicamente sem importância. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere*¹. Os sentidos não fazem em geral conhecer o ente em seu ser, mas anunciam unicamente a utilidade e a nocividade das coisas “externas” do-interior-do-mundo para o que o ente humano tem de corporal. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant*²; pelos sentidos não recebemos em geral informação alguma sobre ente em seu ser. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens*:

¹ Descartes, *Principia* II, n. 3, p. 41.

² Idem, op. cit., pp. 41-2.

sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.³

Wie wenig *Descartes* vermag, das in der Sinnlichkeit sich Zeigende in seiner eigenen Seinsart sich vorgeben zu lassen und diese gar zu bestimmen, das wird deutlich aus einer kritischen Analyse der von ihm vollzogenen Interpretation der Erfahrung von Härte und Widerstand (vgl. § 19).

Härte wird als Widerstand gefaßt. Dieser aber wird so wenig wie Härte in einem phänomenalen Sinne verstanden als etwas an ihm selbst Erfahrenes und in solcher Erfahrung Bestimmmbares. Widerstand besagt für *Descartes* soviel wie: nicht vom Platze weichen, das heißt keinen Ortwechsel erleiden. Widerstehen eines Dinges heißt dann: an einem bestimmten Ort verbleiben, relativ auf ein anderes seinen Ort wechselndes Ding, bzw. in solcher Geschwindigkeit den Ort wechseln, daß es von diesem Ding »eingeholt« werden kann. Durch diese Interpretation von Härterefahrung ist die Seinsart des sinnlichen Vernehmens und damit die Möglichkeit der Erfassung des in solchem Vernehmen begegnenden Seienden in seinem Sein ausgelöscht. *Descartes* übersetzt die Seinsart eines Vernehmens von etwas in die einzige, die er kennt; das Vernehmen von etwas wird zu einem bestimmten Nebeneinander-vorhandensein zweier vorhandener res extensae, das Bewegungsverhältnis beider ist selbst im Modus der extensio, die primär die Vorhandenheit des Körperdinges charakterisiert. Zwar verlangt die mögliche »Erfüllung« eines tastenden Verhaltens eine ausgezeichnete »Nähe« des Betastbaren. Das besagt aber nicht, Berührung und die etwa in ihr sich bekundende Härte bestehen, ontologisch gefaßt, in der verschiedenen Geschwindigkeit zweier Körperdinge. Härte und Widerstand zeigen sich überhaupt nicht, wenn nicht Seiendes ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.

So kommt für *Descartes* die Erörterung der möglichen Zugänge zum innerweltlich Seienden unter die Herrschaft

³ a. a. O. n. 4, S. 42.

sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum³.

Quão pouco Descartes é capaz de deixar que se dê o que se mostra na sensibilidade em seu próprio modo-de-ser, e mesmo de determiná-lo, é o que fica claro a partir de uma análise crítica da interpretação que propõe da experiência da dureza e da resistência (cf. § 19).

A dureza é apreendida como resistência. Mas nem esta, nem aquela se entendem em sentido fenomênico como algo experimentado em si mesmo, podendo ser determinado em tal experiência. Para Descartes, resistência significa algo assim como não sair do lugar, isto é, não sofrer nenhuma mudança de lugar. O resistir de uma coisa significa então: permanecer em um determinado lugar, relativamente a outra coisa que muda de lugar, ou mudar de lugar em tal velocidade que a outra coisa possa “alcançá-la”. Por meio dessa interpretação da experiência-da-dureza extingue-se o modo-de-ser da percepção sensível e com isso a possibilidade de apreensão em seu ser do ente que vem-de-encontro em tal percepção. Descartes traduz o modo-de-ser de uma percepção de algo no único modo que ele conhece, a saber, o perceber de algo se torna uma determinada justaposição de duas *res extensae* subsistentes e a relação-de-movimento de ambas é ela mesma no *modus* da *extensio*, característica primária da subsistência da coisa corporal. Não há dúvida de que o possível “preenchimento” de um comportamento táctil exige uma peculiar “proximidade” do tangível. Isto não significa, porém, que o contato e a dureza que nele se anunciam, ontologicamente apreendidos, venham a consistir na distinta velocidade de duas coisas corporais. Dureza e resistência não se mostram em geral se não há um ente do modo-de-ser do *Dasein* ou, pelo menos, do modo-de-ser de um ente vivo.

Assim, para Descartes a discussão dos possíveis *acessos ao ente do-interior-do-mundo* se faz sob o domínio

³ Idem, op. cit., n. 4, p. 42.

einer Seinsidee, die an einer bestimmten Region dieses Seien-den selbst abgelesen ist.

Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen. Das Sein des »Daseins« aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt *Descartes* in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz.

Aber wird mit diesen kritischen Erörterungen *Descartes* nicht eine Aufgabe untergeschoben und dann als von ihm nicht gelöst »nachgewiesen«, die ganz und gar außerhalb seines Horizontes lag? Wie soll *Descartes* ein bestimmtes innerweltliches Seiendes und dessen Sein mit der Welt identifizieren, wenn er das Phänomen der Welt und damit so etwas wie Innerweltlichkeit überhaupt nicht kennt?

Im Felde grundsätzlicher Auseinandersetzung darf sich diese nicht nur an doxographisch faßbare Thesen halten, sondern sie muß die sachliche Tendenz der Problematik zur Orientierung nehmen, mag diese auch über eine vulgäre Fassung nicht hinauskommen. Daß *Descartes* mit der *res cogitans* und der *res extensa* das Problem von »Ich und Welt« nicht nur stellen wollte, sondern eine radikale Lösung dafür beanspruchte, wird aus seinen »Meditationen« (vgl. besonders I und VI) deutlich. Daß die aller positiven Kritik entbehrende ontologische Grundorientierung an der Tradition ihm die Freilegung einer ursprünglichen ontologischen Problematik des Daseins unmöglich machte, ihm den Blick für das Phänomen der Welt verstellen mußte und die Ontologie der »Welt« in die Ontologie eines bestimmten innerweltlichen Seienden drängen konnte, sollten die vorstehenden Erörterungen erweisen.

de uma ideia-de-ser colhida numa determinada região desse ente ele mesmo.

A ideia de ser como subsistência constante não motiva unicamente uma determinação extrema do ser do ente do-interior-do-mundo e sua identificação com o mundo em geral, mas impede ao mesmo tempo que se tornem visíveis comportamentos do *Dasein* ontologicamente adequados. O que obstrui por completo o caminho para que ainda se veja também o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual, e para que seja entendida como uma possibilidade do ser-no-mundo. Mas Descartes apreende o ser do “*Dasein*”, a cuja constituição-fundamental pertence o ser-no-mundo, do mesmo modo como apreende o ser da *res extensa*, enquanto substância.

Mas essas discussões críticas não atribuem a Descartes uma tarefa — de todo estranha a seu horizonte — para depois mostrar que ele não a “levou a cabo”? Como deve Descartes identificar um determinado ente do-interior-do-mundo e seu ser com o mundo, se ele não conhece o fenômeno do mundo e com isto algo assim como o ser-interior-ao-mundo em geral?

No campo da explicação de princípio não devemos nos ater somente às teses que podem ser doxograficamente apreendidas, mas devemos nos orientar pela tendência de-coisa da problemática, mesmo que esta não vá além de uma apreensão vulgar. Que com a *res cogitans* e a *res extensa* Descartes *não quer* somente *pôr* o problema de “eu e mundo”, mas pretende dar-lhe uma solução radical, é o que fica claro por suas “*Meditationes*” (cf. particularmente I e VI). Que, na falta de toda crítica positiva, a orientação ontológica fundamental da tradição impossibilita que Descartes ponha-em-liberdade uma problemática ontológica originária do *Dasein* e impede que ele veja o fenômeno do mundo, reduzindo a ontologia do “mundo” à ontologia de um determinado ente do-interior-do-mundo, eis o que as precedentes discussões deviam provar.

Aber, wird man entgegnen, mag in der Tat das Problem der Welt und auch das Sein des umweltlich nächstbegegnenden Seienden verdeckt bleiben, *Descartes* hat doch den Grund gelegt für die ontologische Charakteristik des innerweltlichen Seienden, das in seinem Sein jedes andere Seiende fundiert, der materiellen Natur^a. Auf ihr, der Fundamentalschicht, bauen sich die übrigen Schichten der innerweltlichen Wirklichkeit auf. Im ausgedehnten Ding als solchem gründen zunächst die Bestimmtheiten, die sich zwar als Qualitäten zeigen, »im Grunde« aber quantitative Modifikationen der Modi der extensio selbst sind. Auf diesen selbst noch reduziblen Qualitäten fußen dann die spezifischen Qualitäten wie schön, unschön, passend, unpassend, brauchbar, unbrauchbar; diese Qualitäten müssen in primärer Orientierung an der Dinglichkeit als nicht quantifizierbare Wertprädikate gefaßt werden, durch die das zunächst nur materielle Ding zu einem Gut gestempelt wird. Mit dieser Aufschichtung kommt die Betrachtung aber doch zu dem Seienden, das wir als das zuhandene Zeug ontologisch charakterisierten. Die cartesische Analyse der »Welt« ermöglicht so erst den sicheren Aufbau der Struktur des zunächst Zuhändenen; sie bedarf nur der leicht durchzuführenden Ergänzung des Naturdinges zum vollen Gebrauchsding.

Aber ist auf diesem Wege, vom spezifischen Problem der Welt einmal abgesehen, das Sein des innerweltlich zunächst Begegnenden ontologisch erreichbar? Wird nicht mit der materiellen Dinglichkeit unausgesprochen ein Sein angesetzt – ständige Dingvorhandenheit –, das durch die nachträgliche Ausstattung des Seienden mit Wertprädikaten so wenig eine ontologische Ergänzung erfährt, daß vielmehr diese Wertcharaktere selbst nur ontische Bestimmtheiten eines Seienden bleiben, das die Seinsart des Dinges hat? Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindesten einen neuen Auf-

^a Kritik an Husserls Aufbau der ‚Ontologien‘! wie überhaupt die ganze Descartes-Kritik in dieser Absicht mit hierher gesetzt!

Poder-se-ia objetar, no entanto, que, embora permaneçam encobertos o problema do mundo e o do ser do ente do mundo-ambiente, que de pronto vem-de-encontro, Descartes assentou, contudo, o fundamento da caracterização ontológica *do* ente do-interior-do-mundo, fundamento em seu ser de todo outro ente, a natureza material^a. Sobre esta, como estrato-fundamental, são construídos os restantes estratos da realidade efetiva do-interior-do-mundo. Fundam-se de imediato na coisa extensa como tal as determinidades que se mostram sem dúvida como qualidades, mas são “no fundo” modificações quantitativas dos *modi* da *extensio* ela mesma. Sobre essas qualidades ainda redutíveis elas mesmas, apoiam-se então as qualidades específicas do belo, do não-belo, do adequado, do inadequado, do empregável, do não empregável; essas qualidades, em orientação primária para a coisidade, devem ser apreendidas como predicados-de-valor não quantificáveis, pelos quais a coisa, de imediato somente material, recebe o selo de um bem. Mas com essa estratificação, a consideração chega agora ao ente que caracterizamos ontologicamente como o instrumento utilizável. A análise cartesiana do “mundo” possibilita somente assim a segura construção da estrutura do ente de-pronto utilizável; ela requer somente a fácil complementação da coisa-da-natureza em coisa-de-emprego total.

Mas nesse caminho, ao se fazer abstração do específico problema do mundo, pode-se alcançar ontologicamente o ser do que vem-de-encontro imediatamente no interior-do-mundo? Com a coisidade material não se põe, de modo inexpresso, um ser — a constante subsistência-de-coisa — que não experimenta uma complementação ontológica pela adição ulterior ao ente de predicados-de-valor, pois esses caracteres-de-valor são, ao contrário, somente determinidades ônticas de um ente que tem o modo-de-ser da coisa? A adição de predicados-de-valor não é capaz de nos dar a mais mínima informação nova

^a Crítica à construção em Husserl das “ontologias”! como em geral toda a crítica a Descartes é aqui proposta com essa intenção!

schluß zu geben über das Sein der Güter, sondern setzt für diese die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus. Werte sind vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vor-gängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht. Schon die vorphänomenologische Erfahrung zeigt aber an dem dinglich vermeinten Seienden etwas, was durch Dinglichkeit nicht voll verständlich wird. Also bedarf das dingliche Sein einer Ergänzung. Was besagt denn ontologisch das Sein der Werte oder ihre »Geltung«, die Lotze als einen Modus der »Bejahung« faßte? Was bedeutet ontologisch dieses »Haf-ten« der Werte an den Dingen? Solange diese Bestimmungen im Dunkel bleiben, ist die Rekonstruktion des Gebrauchsdinges aus dem Naturding ein ontologisch fragwürdiges Unterneh-men, von der grundsätzlichen Verkehrung der Problematik ganz abgesehen. Und bedarf diese Rekonstruktion des zunächst »abgehäuteten« Gebrauchsdinges nicht immer schon des vor-gängigen, positiven Blicks auf das Phänomen, dessen Ganzheit in der Rekonstruktion wieder hergestellt werden soll? Wenn dessen eigenste Seinsverfassung zuvor aber nicht angemessen expliziert ist, baut dann die Rekonstruktion nicht ohne Bau-plan? Sofern diese Rekonstruktion und »Ergänzung« der traditionellen Ontologie der »Welt« im Resultat bei dem-selben *Seienden* anlangt, von dem die obige Analyse der Zeug-zuhandenheit und Bewandtnisganzheit ausging, erweckt sie den Anschein, als sei in der Tat das *Sein* dieses Seienden aufge-klärt oder auch nur *Problem* geworden. So wenig wie *Descar-tes* mit der extensio als proprietas das Sein der Substanz trifft, so wenig kann die Zuflucht zu »wertlichen« Beschaffenheiten das Sein als Zuhandenheit auch nur in den Blick bringen, geschweige denn ontologisch zum Thema werden lassen.

Descartes hat die Verengung der Frage nach der Welt auf die nach der Naturdinglichkeit als dem zunächst zugänglichen, innerweltlichen Seienden verschärft. Er hat die Meinung ver-festigt, das vermeintlich strengste ontische *Erkennen* eines

sobre o ser dos bens, *mas só pressupõe, também para eles, o modo-de-ser da pura subsistência*. Valores são determinidades *subsistentes* de uma coisa. Os valores têm afinal sua única origem ontológica no prévio ponto-de-partida da efetiva realidade-de-coisa como o estrato fundamental. Mas já a experiência pré-fenomenológica mostra no ente visado de-coisa algo que não pode ser plenamente entendido por coisidade. Por isso o ser-de-coisa necessita de uma complementação. Que significa, pois, ontologicamente, o ser dos valores ou sua “validade”, que Lotze apreendeu como um *modus* da “afirmação”? Que significa ontologicamente essa “inerência” dos valores nas coisas? Enquanto essas determinações permanecem na obscuridade, a reconstrução da coisa-de-emprego a partir da coisa-da-natureza é uma empresa ontologicamente discutível, mesmo que se faça total abstração da inversão de princípio da problemática. E essa reconstrução da coisa-de-emprego “despelada” de imediato não necessita já sempre de uma vista *prévia, positiva do fenômeno, cuja totalidade deve ser de novo produzida na reconstrução?* Mas se sua mais-própria constituição-de-ser não é primeiro convenientemente explicitada, então a reconstrução construiria sem plano de construção? Na medida em que essa reconstrução e essa “complementação” da ontologia tradicional do “mundo” terminam em seu resultado junto ao mesmo *ente* do qual partiu a anterior análise da utilizabilidade do instrumento e da totalidade-da-conjuntação, ela suscita a aparência de que o *ser* desse ente foi de fato elucidado ou que pelo menos se tornou um *problema*. Assim como Descartes não atinge o ser da substância com a *extensio* como *proprietas*, o apelo para qualidades “de-valor” não consegue sequer pôr diante do olhar o ser como utilizabilidade e menos ainda fazer dele um tema ontológico.

Descartes acentuou o estreitamente da pergunta pelo mundo à coisidade-natural como o ente do-interior-do-mundo que é de pronto acessível. Ele consolidou a opinião de que o *conhecer* ôntico de um ente pretensamente mais rigoroso

Seienden sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden. Es gilt aber zugleich einzusehen, daß auch die »Ergänzungen« der Dingontologie sich grundsätzlich auf derselben dogmatischen Basis bewegen wie *Descartes*.

Wir deuteten schon an (§ 14), daß das Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden nicht zufällig ist, kein Versehen, das einfach nachzuholen wäre, sondern daß es in einer wesenhaften Seinsart des Daseins selbst gründet. Wenn die Analytik des Daseins die im Rahmen dieser Problematik wichtigsten Hauptstrukturen des Daseins durchsichtig gemacht hat, wenn dem Begriff des Seins überhaupt der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit^a zugewiesen ist und so auch erst Zuhandenheit und Vorhandenheit ontologisch ursprünglich verständlich werden, dann läßt sich erst die jetzt vollzogene Kritik der cartesischen und grundsätzlich heute noch üblichen Weltontologie in ihr philosophisches Recht setzen.

Hierfür muß gezeigt werden (vgl. I. Teil, Abschnitt 3):

1. Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition – bei *Parmenides* explizit – das Phänomen der Welt übersprungen; woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens?
2. Warum springt für das übersprungene Phänomen das innerweltlich Seiende als ontologisches Thema ein?
3. Warum wird dieses Seiende zunächst in der »Natur« gefunden?
4. Warum vollzieht sich die als notwendig erfahrene Ergänzung solcher Weltontologie unter Zuhilfenahme des Wertphänomens?

In den Antworten auf diese Fragen ist erst das positive Verständnis der *Problematik* der Welt erreicht, der Ursprung

^a sic! wobei freilich ‚Verständlichkeit‘ auf Verstehen als Entwurf und dieser als ekstatische Zeitlichkeit.

é também o acesso possível ao ser primário do ente descoberto em tal conhecimento. Mas é preciso ver ao mesmo tempo que as “complementações” da ontologia-da-coisa também se movem fundamentalmente sobre a mesma base dogmática que Descartes.

Já indicamos (§ 14) que o salto-por-sobre o mundo e por sobre o ente que de-pronto vem-de-encontro não é fortuito, não é um deixar de ver facilmente corrigível, mas se funda em um modo-de-ser essencial do próprio *Dasein*. Quando a analítica do *Dasein*, no quadro dessa problemática, der transparência às estruturas capitais mais importantes do *Dasein*; quando se reconhecer para o conceito do ser em geral o horizonte de sua entendibilidade possível^a e assim também se entender de modo ontologicamente originário a utilizabilidade e a subsistência, é que se poderá justificar em sua legitimidade filosófica a crítica que agora se faz à cartesiana ontologia-do-mundo, ainda hoje em seu princípio, a ontologia usual.

Para isto, deve-se mostrar (cf. Primeira Parte, Terceira Seção):

1. Por que, no começo da tradição ontológica decisiva para nós — expressamente, em *Parmênides* —, saltou-se por sobre o mundo; de onde provém o constante retorno desse salto?
2. Por que o fenômeno por sobre o qual se saltou é substituído, como tema ontológico, pelo ente do-interior-do-mundo?
3. Por que esse ente é de pronto encontrado na “Natureza”?
4. Por que a complementação de tal ontologia-do-mundo, experimentada como necessária, efetua-se com o auxílio do fenômeno-do-valor?

Só nas respostas a essas perguntas se alcança o entendimento positivo da *problemática* do mundo, a origem

^a sic! onde efetivamente “entendibilidade” sobre o entender como projeto e este como temporalidade estática.

ihrer Verfehlung aufgezeigt und der Rechtsgrund einer Rückweisung der traditionellen Weltontologie nachgewiesen.

Die Betrachtungen über *Descartes* sollten zur Einsicht bringen, daß der scheinbar selbstverständliche Ausgang von den Dingen der Welt, ebensowenig wie die Orientierung an der vermeintlich strengsten Erkenntnis von Seiendem, die Gewinnung des Bodens gewährleisten, auf dem die nächsten ontologischen Verfassungen der Welt, des Daseins und des innerweltlichen Seienden phänomenal anzutreffen sind.

Wenn wir aber daran erinnern, daß die Räumlichkeit offenbar das innerweltlich Seiende mitkonstituiert, dann wird am Ende doch eine »Rettung« der cartesischen Analyse der »Welt« möglich. Mit der radikalen Herausstellung der extensio als des *praesuppositum* für jede Bestimmtheit der *res corporea* hat *Descartes* dem Verständnis eines *A priori* vorgearbeitet, dessen Gehalt dann *Kant* eindringlicher fixierte. Die Analyse der extensio bleibt in gewissen Grenzen unabhängig von dem Versäumnis einer ausdrücklichen Interpretation des Seins des ausgedehnten Seienden. Die Ansetzung der extensio als Grundbestimmtheit der »Welt« hat ihr phänomenales Recht, wenn auch im Rückgang auf sie weder die Räumlichkeit der Welt, noch die zunächst entdeckte Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden, noch gar die Räumlichkeit des Daseins selbst ontologisch begriffen werden kann.

C. Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins

Im Zusammenhang der ersten Vorzeichnung des In-Seins (vergleiche § 12) mußte das Dasein gegen eine Weise des Seins im Raum abgegrenzt werden, die wir die Inwendigkeit nennen. Diese besagt: ein selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen. Das inwendig Seiende und das Umschließende sind beide im Raum vorhanden. Die Ablehnung einer solchen Inwendigkeit

de sua omissão é posta em claro e é mostrado o fundamento-de-direito de uma rejeição da tradicional ontologia-do-mundo.

As considerações sobre Descartes deviam ter deixado claro que nem o ponto-de-partida das coisas do mundo, aparentemente algo que pode-ser entendido-por-si-mesmo, nem a orientação pelo conhecimento do ente supostamente mais rigoroso garantem a conquista do solo sobre o qual se encontram fenomenicamente as constituições ontológicas imediatas do mundo, do *Dasein* e do ente do-interior-do-mundo.

Quando nos lembramos de que a espacialidade é, de modo manifesto, coconstitutiva do ente do-interior-do-mundo, então é ainda possível, afinal, uma “salvação” da análise cartesiana do “mundo”. Ao mostrar de modo radical que a *extensio* é o *prae-suppositum* de toda determinidade da *res corporea*, Descartes preparou o entendimento de um *a priori* cujo conteúdo Kant veio a fixar de maneira mais penetrante. Dentro de certos limites, a análise da *extensio* permanece independente da omissão de uma expressa interpretação do ser do ente extenso. A posição da *extensio* como determinidade fundamental do “mundo” tem sua legitimidade fenomênica, embora recorrer a ela não faça com que se possam conceber ontologicamente nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade descoberta de imediato do ente que vem-de-encontro no mundo-ambiente, nem ainda menos a espacialidade do *Dasein* ele mesmo.

C. O ambiental do mundo-ambiente e a espacialidade do *Dasein*

No contexto do primeiro delineamento prévio do ser-em (cf. § 12), o *Dasein* teve de ser delimitado em relação a um modo do ser no espaço que denominamos ser-dentro. Este significa: um ente ele mesmo extenso é cingido pelos limites extensos de um extenso. O ente de-dentro e o-que-cinge são ambos subsistentes no espaço. Com a rejeição de um tal ser-dentro

des Daseins in einem Raumgefäß sollte jedoch nicht grundsätzlich jede Räumlichkeit des Daseins ausschließen, sondern nur den Weg freihalten für das Sehen der dem Dasein wesentlichen Räumlichkeit. Diese muß jetzt herausgestellt werden. Sofern aber das innerweltlich Seiende gleichfalls im Raum ist, wird dessen Räumlichkeit in einem ontologischen Zusammenhang mit der Welt stehen^a. Daher ist zu bestimmen, in welchem Sinne der Raum ein Konstituens der Welt ist, die ihrerseits als Strukturmoment des In-der-Welt-seins charakterisiert wurde. Im besonderen muß gezeigt werden, wie das Umhafte der Umwelt, die spezifische Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden selbst durch die Weltlichkeit der Welt fundiert und nicht umgekehrt die Welt ihrerseits im Raum vorhanden ist. Die Untersuchung der Räumlichkeit des Daseins und der Raumbestimmtheit der Welt nimmt ihren Ausgang bei einer Analyse des innerweltlich im Raum Zuhgenden. Die Betrachtung durchläuft drei Stufen: 1. die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhgenden (§ 22), 2. die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins (§ 23), 3. die Räumlichkeit des Daseins und der Raum (§ 24).

§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhgenden

Wenn der Raum in einem noch zu bestimmenden Sinne die Welt konstituiert, dann kann es nicht verwundern, wenn wir schon bei der vorausgegangenen ontologischen Charakteristik des Seins des Innerweltlichen dieses auch als Innerräumliches im Blick haben mußten. Bisher wurde diese Räumlichkeit des Zuhgenden phänomenal nicht ausdrücklich gefaßt und in ihrer Verklammerung mit der Seinsstruktur des Zuhgenden nicht aufgewiesen. Das ist jetzt die Aufgabe.

Inwiefern sind wir schon bei der Charakteristik des Zuhgenden auf dessen Räumlichkeit gestoßen? Es war die Rede

^a Welt also auch räumlich.

do *Dasein* em um espaço-que-cinge não se pretendia, porém, excluir por princípio toda espacialidade do *Dasein*, mas se pretendia somente manter o caminho livre para se ver a espacialidade essencial ao *Dasein*. Esta deve agora ser posta em relevo. Mas na medida em que o ente do-interior-do-mundo está igualmente no espaço, sua espacialidade se encontra numa conexão ontológica com o mundo^a. Por conseguinte, deve-se determinar o sentido em que o espaço é um constituinte do mundo, o qual, por seu lado, foi caracterizado como um momento-estrutural do ser-no-mundo. Em particular, deve-se mostrar como o ambiental do mundo-ambiente, a específica espacialidade do ente ele mesmo que vem-de-encontro no mundo-ambiente, é fundado pela mundidade do mundo e não, ao inverso, que o mundo de seu lado subsiste no espaço. A investigação da espacialidade do *Dasein* e da determinidade-espacial do mundo tem seu ponto-de-partida numa análise do utilizável do interior-do-mundo no espaço. A consideração passa por três graus: 1. a espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo (§ 22); 2. a espacialidade do ser-no-mundo (§ 23); 3. a espacialidade do *Dasein* e o espaço (§ 24).

§ 22. *A espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo*

Se o espaço constitui o mundo, em um sentido ainda por determinar, então não é de surpreender que já na precedente caracterização ontológica do ser de o-que-é-interior-ao-mundo tivéssemos de mostrá-lo como algo do-interior-do-espacío. Até agora essa espacialidade do utilizável não foi fenomenicamente apreendida de modo expresso e não foi mostrada em seu nexo com a estrutura-de-ser do-utilizável. Eis a tarefa de agora.

Em que medida, na caracterização do utilizável, já esbarramos em sua espacialidade? Falou-se

^a portanto, o mundo é também espacial.

vom *zunächst* Zuhgendenen. Das besagt nicht nur das Seiende, das je zuerst vor anderem begegnet, sondern meint zugleich das Seiende, das »in der Nähe« ist. Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe*. Genau besehen ist diese Nähe des Zeugs in dem Terminus, der sein Sein ausdrückt, in der »Zuhandenheit«, schon angedeutet. Das »zur Hand« Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist. Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig »berechnenden« Hantieren und Gebrauchen. Die Umsicht des Besorgens fixiert das in dieser Weise Nahe zugleich hinsichtlich der Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist. Die ausgerichtete Nähe des Zeugs bedeutet, daß dieses nicht lediglich, irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist. Das Zeug hat seinen *Platz*, oder aber es »liegt herum«, was von einem puren Vorkommen an einer beliebigen Raumstelle grundsätzlich zu unterscheiden ist. Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu... aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte »Dort« und »Da« des *Hingehörens* eines Zeugs. Die jeweilige Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhgendenen, das heißt seiner bewandtnismäßigen Zugehörigkeit zu einem Zeugganzen. Der plazierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die *Gegend*.

»In der Gegend von« besagt nicht nur »in der Richtung nach«, sondern zugleich im Umkreis von etwas, was in der Richtung liegt. Der durch Richtung und Entfernlheit – Nähe

no ente *de pronto* utilizável. O que não significa somente o ente que cada vez vem-de-encontro *primeiro* que outros, mas significa ao mesmo tempo o ente que está “na proximidade”. O utilizável do trato cotidiano tem o caráter do *próximo* [*Nähe*, perto]. Bem considerada, a proximidade do instrumento já é significada no termo que, em alemão, expressa o seu ser, “*Zuhandenheit*” (“ser à mão”). O ente “para a mão” tem, cada vez, uma proximidade diversa, que não pode ser estabelecida por medida de distâncias. Esse estar-perto se regula pelo manejo e pelo emprego “calculado” do ver-ao-redor. O ver-ao-redor do ocupar-se fixa o que desse modo está perto e, ao mesmo tempo, quanto à direção em que o instrumento é acessível em cada momento. Essa direcionada proximidade do instrumento significa que este não é unicamente um subsistente em algum lugar do espaço, tendo seu lugar no espaço, mas, como instrumento, está por essência colocado, acomodado, disposto, posto-em-seu-lugar. O instrumento tem sua *localização*, *lugar-próprio* ou “está por aí”, o que por princípio deve-se distinguir de uma pura ocorrência em um lugar qualquer do espaço. O respectivo lugar-próprio é determinado cada vez como lugar-próprio desse instrumento para... cada lugar-próprio é determinado a partir de um todo de lugares-próprios reciprocamente dirigidos no conjunto instrumental utilizável no mundo-ambiente. O lugar-próprio e a multiplicidade dos lugares-próprios não devem ser interpretados como o onde de uma subsistência qualquer das coisas. O lugar-próprio é cada vez um determinado “ali” e “aí” a que um instrumento *pertence*. A respectiva pertinência corresponde cada vez ao caráter-de-instrumento do utilizável, isto é, à sua pertinência conforme à conjuntação de um todo instrumental. Mas a pertinência que torna determináveis os lugares-próprios de um todo instrumental tem como condição de sua possibilidade o aonde em geral, para dentro do qual é atribuída a uma conexão-de-instrumentos a totalidade-de-lugares-próprios. Esse aonde da possível pertinência instrumental que, no trato da ocupação, se põe de antemão ante o ver-ao-redor, nós denominamos *região*.

“Na região de” não significa somente “na direção para”, mas, ao mesmo tempo: na vizinhança de algo que está nessa direção. O lugar-próprio, constituído por direção e afastamento — o ser-perto

ist nur ein Modus dieser – konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert. So etwas wie Gegend muß zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeugganzheit möglich werden. Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhgenden macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus. Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird. Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhgenden noch verhüllt. Das »Oben« ist das »an der Decke«, das »Unten« das »am Boden«, das »Hinten« das »bei der Tür«; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.

Gegenden werden nicht erst durch zusammen vorhandene Dinge gebildet, sondern sind je schon in den einzelnen Plätzen zuhanden. Die Plätze selbst werden dem Zuhgenden angewiesen in der Umsicht des Bessorgens oder sie werden als solche vorgefunden. Ständig Zuhendes, dem das umsichtige In-der-Welt-sein im vorhinein Rechnung trägt, hat deshalb seinen Platz. Das Wo seiner Zuhandenheit ist für das Besorgen in Rechnung gestellt und auf das übrige Zuhandene orientiert. So hat die Sonne, deren Licht und Wärme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet, ihre umsichtig entdeckten ausgezeichneten Plätze: Aufgang, Mittag, Niedergang, Mitternacht. Die Plätze dieses in wechselnder Weise und doch gleichmäßig ständig Zuhgenden werden zu betonten »Anzeigen« der in ihnen liegenden Gegenden. Diese Himmelsgegenden, die noch gar keinen geographischen Sinn zu haben brauchen, geben das vorgängige Wohin vor für jede besondere Ausformung von Gegenden, die mit Plätzen besetzbar sind. Das Haus hat seine Sonnen- und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der

é somente um *modus* do afastamento —, já está orientado para uma região e está no seu interior. Assim, só se algo como uma região é antes descoberto é que se pode atribuir e encontrar os lugares-próprios de uma totalidade-instrumental, disponíveis para o ver-ao-redor. Essa orientação regional da multiplicidade-de-lugares-próprios do utilizável constitui o ambiental, o estar-por-aí do ente do mundo-ambiente que vem-de-encontro de imediato. Nunca uma multiplicidade tridimensional de lugares possíveis é dada de pronto, que venha a ser preenchida por coisas subsistentes. Essa dimensionalidade do espaço ainda está oculta na espacialidade do utilizável. O “em cima” é o que está “no teto”; o “em baixo”, “no chão”; o “atrás”, “junto à porta”; todos os “onde” são descobertos pelas marchas e caminhos do trato cotidiano e interpretados pelo ver-ao-redor, não estabelecidos e arrolados pela consideração mensuradora-do-espelho.

As regiões não se formam pela reunião de coisas subsistentes, mas já são cada vez utilizáveis nos lugares-próprios individuais. Os lugares-próprios, eles mesmos são atribuídos aos utilizáveis no ver-ao-redor da ocupação ou são, como tais, descobertos. O utilizável constante que o ser-no-mundo do ver-ao-redor leva em conta de antemão tem por isso seu lugar-próprio. O onde de sua utilizabilidade é levado em conta pela ocupação e orientado para o utilizável restante. Assim, o sol, cuja luz e cujo calor se empregam cotidianamente pela variável possibilidade de aplicação do que fornece, tem seus privilegiados lugares-próprios descobertos no ver-ao-redor: nascente, meio-dia, poente, meia-noite. Os lugares-próprios desse ente utilizável tornam-se de modo variável, mas regular, “indicadores” marcantes das regiões que neles residem. Essas regiões-do-céu que ainda não precisam ter necessariamente nenhum sentido geográfico dão o prévio aonde para toda conformação particular de regiões que podem ser ocupadas por lugares-próprios. A casa tem sua face do sol e sua face da sombra; por elas se orienta a repartição

»Räume« orientiert und innerhalb dieser wieder die »Einstellung« je nach ihrem Zeugcharakter. Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist. Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es je ein entscheidendes Bewenden hat. Die vorgängige Entdeckung der Gegenden ist durch die Bewandtnisganzheit mitbestimmt, auf die das Zuhandene als Begegnendes freigegeben wird.

Die vorgängige Zuhandenheit der jeweiligen Gegend hat in einem noch ursprünglicheren Sinne als das Sein des Zuhgenden den *Charakter der unauffälligen Vertrautheit*. Sie wird selbst nur sichtbar in der Weise des Auffallens bei einem umsichtigen Entdecken des Zuhgenden und zwar in den defizienten Modi des Besorgens. Im Nichtantreffen von etwas an *seinem* Platz wird die Gegend des Platzes oft zum erstenmal ausdrücklich als solche zugänglich. Der Raum, der im umsichtigen In-der-Welt-sein als Räumlichkeit des Zeugganzen entdeckt ist, gehört je als dessen Platz zum Seienden selbst. Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert^a. Diese Räumlichkeit hat aber durch die weltmäßige Bewandtnisganzheit des räumlich Zuhgenden ihre eigene Einheit. Die »Umwelt« richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandtnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen. Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes. Das Begegnenlassen von Zuhandenem in seinem umweltlichen Raum bleibt ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins »räumlich« ist.

^a Nein, gerade eine eigentümliche und ungesplitterte Einheit der Plätze!

dos “espaços” e, dentro destes, por sua vez, a “disposição” cada vez segundo o seu caráter-de-instrumento. Igrejas e túmulos, por exemplo, estão dispostos segundo o nascer e o pôr do sol, as regiões da vida e da morte a partir das quais o *Dasein* ele mesmo é determinado quanto a suas mais-próprias possibilidades-de-ser no mundo. A ocupação do *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo, descobre previamente as regiões junto às quais ele tem cada vez um decisivo conjuntar-se. O prévio descobrimento das regiões é codeterminado pela totalidade-da-conjuntação em relação à qual é dada liberdade ao utilizável como algo-que-vem-de-encontro.

A prévia utilizabilidade de cada região tem, em um sentido ainda mais originário do que o ser do utilizável, o caráter da familiaridade que não surpreende. Ela só se torna visível em si mesma no modo do surpreender, quando o ver-ao-redor descobre o utilizável nos *modi* deficientes de ocupação. É frequente que no não encontrar algo em seu lugar-próprio a região dos lugares-próprios se torne pela primeira vez como tal expressamente acessível. O espaço que é descoberto como espacialidade do todo instrumental pelo ver-ao-redor no ser-no-mundo pertence cada vez ao ente ele mesmo como seu-lugar-próprio. O mero espaço está ainda encoberto. O espaço despedaçou-se^a em lugares-próprios. Mas essa espacialidade tem sua própria unidade mediante a totalidade-da-conjuntação conforme-ao-mundo do utilizável espacial. O “mundo ambiente” não se insere em um espaço já-dado, mas sua mundidate específica articula, em sua significatividade, a conexão-de-conjuntação cada vez própria a uma totalidade de lugares-próprios designados pelo ver-ao-redor. Cada mundo individual descobre cada vez a espacialidade do espaço que lhe pertence. Fazer que o utilizável venha de encontro cada vez em seu espaço do mundo-ambiente só permanece onticamente possível porque o *Dasein* é ele mesmo “espacial” quanto a seu ser-no-mundo.

^a não, precisamente uma peculiaridade e unidade não despedaçada dos lugares-próprios!

§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins

Wenn wir dem *Dasein* Räumlichkeit zusprechen, dann muß dieses »Sein im Raume« offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden. Räumlichkeit des *Daseins*, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im »Weltraume« bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das *Dasein* aber ist »in« der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses *In-Seins*. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der *Ent-fernung* und *Ausrichtung*.

105

Unter Entfernung als einer Seinsart des *Daseins* hinsichtlich seines In-der-Welt-seins verstehen wir nicht so etwas wie Entfernenheit (Nähe) oder gar Abstand. Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des *Daseins*, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne^a, das heißt der Entfernenheit von etwas, Näherung. *Dasein* ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe^b begegnen. Ent-fernungs entdeckt Entfernenheit. Diese ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmäßigen Seienden. Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entfernenheit für das *Dasein* entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes »Entfernungen« und Abstände zugänglich. Zwei Punkte sind so wenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner Seinsart nach entfernen kann. Sie haben

^a Woher die Ferne, die ent-fernt wird?

^b Nähe und *Anwesenheit*, nicht die Größe des Abstandes ist wesentlich.

§ 23. A espacialidade do ser-no-mundo

Quando atribuímos espacialidade ao *Dasein*, fica então manifesto que esse “ser no espaço” deve ser concebido a partir do modo-de-ser desse ente. A espacialidade do *Dasein* que por sua essência não é subsistência não pode significar algo que ocorre em um lugar do “espaço cósmico”, nem a utilizabilidade em um lugar-próprio. Ambos são modos-de-ser do ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo. Mas o *Dasein* é “em” o mundo, no sentido do trato familiar e ocupado com o ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo. Portanto, se a espacialidade de algum modo lhe convém, essa possibilidade só se efetivará sobre o fundamento desse ser-em, cuja espacialidade mostra, porém, os caracteres do *des-afastamento* e do *direcionamento*.

Por desafastamento, como um modo-de-ser do *Dasein* quanto a seu ser-no-mundo, não entendemos algo assim como lonjura (estar perto) ou mesmo distância. Empregamos a expressão “desafastamento” em um significado ativo e transitivo. Ela significa uma constituição-de-ser do *Dasein* em relação à qual o afastar algo, pondo-o longe, por exemplo, é somente um *modus* determinado, factual. Desafastar significa fazer desaparecer o longe [*Ferne*, o afastado]^a, isto é, a lonjura de algo, significando, portanto, aproximação. O *Dasein* é essencialmente des-afastante; sendo o ente que é, ele faz que o ente venha-de-encontro cada vez no próximo [*in die Nähe*, no estar perto]^b. O des-afastamento descobre a lonjura. Esta, do mesmo modo que a distância, é uma determinação categorial do ente não-conforme ao *Dasein*. O desafastamento, ao oposto, deve ser tornado como existenciário. Só na medida em que o ente se descobre para o *Dasein* em geral, em sua lonjura, é que “afastamentos” e distâncias se tornam acessíveis entre um e outro ente do-interior-do-mundo. Dois pontos e, em geral, duas coisas não podem estar numa relação de desafastamento, porque nenhum desses dois entes pode, por seu modo-de-ser, desafastar. Têm

^a De onde vem a lonjura que é des-afastada?

^b Estar perto e *presença* é o essencial, não a grandeza da distância.

lediglich einen im Entfernen^a vorfindlichen und ausmeßbaren Abstand.

Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. Aber auch bestimmte Arten des rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben den Charakter der Näherung. *Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe^b.* Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungenen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit. Mit dem »Rundfunk« zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Ent-fernung der »Welt« auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt.

Im Ent-fernen liegt nicht notwendig ein ausdrückliches Abschätzen der Ferne eines Zuhgenden in bezug auf das Dasein. Die Entferntheit wird vor allem nie als Abstand gefaßt. Soll die Ferne geschätzt werden, dann geschieht das relativ auf Entfernungen, in denen das alltägliche Dasein sich hält. Rechnerisch genommen mögen diese Schätzungen ungenau und schwankend sein, sie haben in der Alltäglichkeit des Daseins ihre *eigene* und durchgängig verständliche Bestimmtheit. Wir sagen: bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, »eine Pfeife lang«. Diese Maße drücken aus, daß sie nicht nur nicht »messen« wollen, sondern daß die abgeschätzte Entferntheit einem Seienden zugehört, zu dem man besorgend umsichtig hingehört. Aber auch wenn wir uns fester Maße bedienen und sagen: »bis zu dem Haus ist es eine halbe Stunde«, muß dieses Maß als geschätztes genommen werden. Eine »halbe Stunde« sind nicht 30 Minuten, sondern eine Dauer, die überhaupt keine »Länge« hat im Sinne einer quantitativen Erstreckung. Diese Dauer ist je aus gewohnten alltäglichen »Besorgungen« her ausgelegt. Die Entferntheiten sind zu-

^a Ent-fernen schärfer als Näherung.

^b Inwiefern und weshalb? Sein qua beständige Anwesenheit hat Vorrang, Gegenwärtigung.

unicamente uma distância que pode ser constatada e ser medida no des-afastar^a.

O des-afastar é, de pronto e no mais das vezes, uma aproximação [*Näherung*, ficar-perto] efetuada pelo ver-ao-redor, um trazendo para perto, um fornecendo, um pondo à disposição, um tendo à mão. Mas há também determinados modos de descobrir ente no puro conhecimento que têm o caráter do ficar-perto. *No Dasein há uma tendência essencial para o perto*^b. Todos os modos da aceleração de velocidade a que estamos hoje mais ou menos constrangidos forçam a superação do afastamento. Com o “rádio”, por exemplo, o *Dasein* efetua hoje um des-afastamento do “mundo” pelo caminho de uma ampliação e destruição do mundo-ambiente cotidiano cujo sentido-de-*Dasein* ainda não é visível.

No des-afastar não reside necessariamente uma expressa avaliação do estar-longe de um utilizável em relação ao *Dasein*. Antes do mais, a lonjura nunca é apreendida como distância. Se for preciso avaliar o longe, a avaliação ocorrerá relativamente aos des-afastamentos em que o *Dasein* cotidiano se mantém. Do ponto de vista do cálculo, essas avaliações podem ser inexatas e imprecisas, mas elas têm sua *própria* e totalmente inteligível *determinidade* na cotidianidade do *Dasein*. Dizemos: até lá é um passeio, um pulo, “a dois passos”. Essas medidas exprimem não somente que não querem “medir”, mas que o estimado ser-longe pertence a um ente ao qual se vai em ocupação do ver-ao-redor. Mas mesmo quando nos servimos de medidas mais firmes e dizemos “até a casa há uma meia hora”, essa medida deve ser tomada como avaliação. Uma “meia hora” não são 30 minutos, mas uma duração que em geral não tem “comprimento”, no sentido de uma extensão quantitativa. Essa duração é cada vez interpretada a partir de habituais “ocupações” cotidianas. Os estar-longe são

^a Des-afastar mais rigoroso do que ficar-perto.

^b Em que medida e por quê? Ser *qua* presença constante tem precedência, presencização.

nächst und auch da, wo »amtlich« ausgerechnete Maße bekannt sind, umsichtig geschätzt. Weil das Entfernte in solchen Schätzungen zuhanden ist, behält es seinen spezifisch innerweltlichen Charakter. Dazu gehört es sogar, daß die umgänglichen Wege zu entferntem Seienden jeden Tag verschieden lang sind. Das Zuhandene der Umwelt ist ja nicht vorhanden für einen dem Dasein entthobenen ewigen Betrachter, sondern begegnet in die umsichtig besorgende Alltäglichkeit des Daseins. Auf seinen Wegen durchmisst das Dasein nicht als vorhandenes Körperding eine Raumstrecke, es »frißt nicht Kilometer«, die Näherung und Entfernung ist je besorgendes Sein zum Genäherten und Entfernten. Ein »objektiv« langer Weg kann kürzer sein als ein »objektiv« sehr kurzer, der vielleicht ein »schwerer Gang« ist und einem unendlich lang vorkommt. *In solchem »Vorkommen« aber ist die jeweilige Welt erst eigentlich zuhanden.* Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entfernenheit und Nähe des innerweltlich Zuhändenen. Jene mögen exakt gewußt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind, es hat nicht die Funktion der umsichtig entdeckenden Näherung der Umwelt; man verwendet solches Wissen nur in und für ein nicht Streckenmessendes besorgendes Sein zu der einen »angehenden« Welt.

Man ist geneigt, aus einer vorgängigen Orientierung an der »Natur« und den »objektiv« gemessenen Abständen der Dinge solche Entfernungsauslegung und Schätzung für »subjektiv« auszugeben. Das ist jedoch eine »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der »Realität« der Welt entdeckt, die mit »subjektiver« Willkür und subjektivistischen »Auffassungen« eines »an sich« anders Seienden nichts zu tun hat. *Das umsichtige Entfernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der »wahren Welt«, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist.*

Die primäre und gar ausschließliche Orientierung an Entfernenheiten als gemessenen Abständen verdeckt die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins. Das vermeintlich »Nächste«

avaliados de pronto no ver-ao-redor mesmo onde as medidas são “oficialmente” calculadas. Porque o ente des-afastado em tais avaliações é utilizável, ele retém seu específico caráter de ente do-interior-do-mundo. Ao que se deve mesmo incluir que os caminhos do ver-ao-redor que no trato cotidiano nos levam ao ente des-afastado são cada dia de comprimento diverso. O utilizável do mundo-ambiente não é um subsistente para um eterno observador isento de *Dasein*, mas vem-de-encontro na cotidianidade do ocupado ver-ao-redor do *Dasein*. Nos seus caminhos, o *Dasein* não perfaz uma extensão de espaço como uma coisa corporal subsistente, não “devora quilômetros”; o ficar-perto e o des-afastar é cada vez um ser ocupado com o-que-fica-perto e com o-que-é-des-afastado. Um caminho “objetivamente” mais comprido pode ser mais curto do que outro “objetivamente” muito curto, se este é talvez uma “dura caminhada” a vencer e parece infinitamente comprido. *Mas é em tal “parecer” que o mundo respectivo é pela primeira vez propriamente utilizável.* As distâncias objetivas das coisas subsistentes não coincidem com estar-longe e estar-perto do utilizável do-interior-do-mundo. Aquelas podem ser exatamente sabidas, porém, esse saber permanece cego, pois não tem a função do ficar-perto do mundo-ambiente que o descobre no ver-ao-redor; tal saber só se emprega em e para um ente que, não medindo extensões, se ocupa com o mundo que lhe “concerne”.

Motivada por uma prévia orientação para a “natureza” e para a medição “objetiva” das distâncias das coisas, há uma propensão a “dar” por subjetiva tal interpretação do des-afastamento e da avaliação. Trata-se, contudo, de uma “subjetividade” que talvez descubra o mais real da “realidade” do mundo e que nada tem a ver com o arbítrio “subjetivo” e com “apreensões” subjetivistas de um ente que, além do mais, seria “em si”. *O des-afastar do ver-ao-redor da cotidianidade do Dasein descobre o ser-em-si do “mundo verdadeiro”, do ente junto ao qual o Dasein como existente já é cada vez.*

A orientação primária e mesmo exclusiva para os desafastamentos como distâncias medidas encobre a espacialidade originária do ser-em. O pretenso “mais-perto”

ist ganz und gar nicht das, was den kleinsten Abstand »von uns« hat. Das »Nächste« liegt in dem, was in einer durchschnittlichen Reich-, Greif- und Blickweite entfernt ist. Weil das Dasein wesenhaft räumlich ist in der Weise der Entfernung, hält sich der Umgang immer in einer von ihm je in einem gewissen Spielraum entfernten »Umwelt«, daher hören und sehen wir zunächst über das abstandmäßig »Nächste« immer weg. Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält. Für den, der zum Beispiel eine Brille trägt, die abstandmäßig so nahe ist, daß sie ihm auf der »Nase sitzt«, ist dieses gebrauchte Zeug umweltlich weiter entfernt als das Bild an der gegenüber befindlichen Wand. Dieses Zeug hat so wenig Nähe, daß es oft zunächst gar nicht auffindbar wird. Das Zeug zum Sehen, desgleichen solches zum Hören, zum Beispiel der Hörer am Telephon, hat die gekennzeichnete Unauffälligkeit des zunächst Zuhgenden. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße, dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhgenden, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen, entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der »Entfernung« von zwanzig Schritten »auf der Straße« begegnet. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhgenden entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Entfernungen.

Wenn das Dasein im Besorgen sich etwas in seine Nähe bringt, dann bedeutet das nicht ein Fixieren von etwas an einer Raumstelle, die den geringsten Abstand von irgendeinem Punkt des Körpers hat. In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhgenden. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperbehaftete Ich-ding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet. Die Räumlichkeit des Daseins wird daher

não é de modo algum o que se acha a menor distância “de nós”. O “mais-perto” reside no que está a um alcance mediano, numa mediana possibilidade de ser tocado e de ser visto. Porque o *Dasein* é essencialmente espacial no modo do des-afastamento, o trato se mantém sempre em um certo espaço-de-jogo do “mundo ambiente” por ele cada vez des-afastado, daí que nosso ouvir e ver vá de pronto além do “mais perto” segundo a distância. Se ver e ouvir são sentidos-do-longe, não o são sobre o fundamento de seu alcance, mas porque o *Dasein* como des-afastante se detém preponderantemente neles. Para quem, por exemplo, usa óculos, estes estão tão perto segundo a distância, já que os “tem no próprio nariz”, pois como instrumento de emprego estão no mundo-ambiente mais longe do que uma figura exposta na parede da frente. Esse instrumento não está tão perto, já que ele frequentemente não pode sequer ser encontrado de imediato. O instrumento para ver, da mesma maneira que o instrumento para ouvir — por exemplo, o fone de ouvido —, tem a característica já mencionada da não-surpresa do imediatamente utilizável. Isso vale também, por exemplo, para a rua, instrumento para andar. No andar, a rua é tocada em cada passo e parece ser o mais próximo e mais real dos utilizáveis em geral: de certo modo, a rua como que desliza sob uma parte do nosso corpo, sob a planta dos pés. E, no entanto, está mais longe do que o conhecido que, nessa caminhada, vem-de-encontro “na rua” a uma distância de 20 passos. É a ocupação do ver-ao-redor que decide sobre o imediatamente pronto perto e longe do utilizável no mundo-ambiente. Aquilo junto a que o ocupar-se decide se deter preferencialmente é o mais perto e regula os des-afastamentos.

Quando o *Dasein* na ocupação traz algo para perto de si, não significa que esteja fazendo uma fixação em algum lugar do espaço, a uma distância mínima de algum ponto do corpo. Estar perto significa: dentro do âmbito do que é de pronto utilizável no ver-ao-redor. O ficar perto não está orientado para o eu-coisa provido-de-corpo, mas para o ocupado ser-no-mundo, isto é, aquilo que nesse ser-no-mundo de pronto cada vez vem-de-encontro. Portanto, a espacialidade do *Dasein*

auch nicht bestimmt durch Angabe der Stelle, an der ein Körperding vorhanden ist. Wir sagen zwar auch vom Dasein, daß es je einen Platz einnimmt. Dieses »Einnehmen« ist aber grundsätzlich zu scheiden von dem Zuhandensein an einem Platz aus einer Gegend her. Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhgenden in eine umsichtig vor-entdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei ... in eins mit dieser Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt. Das wird vollends deutlich aus einer phänomenalen Eigentümlichkeit der Ent-fernungsstruktur des In-Seins.

Das Dasein hält sich als In-der-Welt-sein wesenhaft in einem Entfernen. Diese Ent-fernung, die Ferne des Zuhanden-ten von ihm selbst, kann das Dasein *nie kreuzen*. Die Ent-ferntheit eines Zuhgenden vom Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das als an dem Platz vor-handen gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses Zwischen des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, daß der Abstand selbst ein ent-fernter wird. Seine Ent-fernung hat das Dasein so wenig durch-kreuzt, daß es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, *weil es wesenhaft Ent-fernung, das heißt räumlich ist*. Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fer-nungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so zwar, daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend verhält.

Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon

não pode ser determinada também pela designação do lugar em que uma coisa corporal subsiste. É certo que também dizemos que um *Dasein* ocupa cada vez um lugar-próprio. Mas esse “ocupar” lugar-próprio deve ser por princípio dissociado da utilizabilidade em um lugar-próprio a partir da região. O ocupar um lugar-próprio pelo *Dasein* deve ser concebido como o des-afastamento do utilizável do mundo-ambiente em uma região previamente descoberta pelo ver-ao-redor. O *Dasein* entende o seu aqui a partir do lá do mundo-ambiente. O aqui não significa o onde de um subsistente, mas o junto-a de um ser-des-afastante junto... idêntico a esse des-afastamento. Conforme a sua espacialidade, o *Dasein* nunca é imediatamente aqui, mas lá e, a partir desse lá, ele retorna a seu aqui e isto por sua vez só no modo em que ele interpreta seu “ocupado” estar voltado para... a partir do lá-utilizável. Isso fica de todo claro a partir de uma peculiaridade fenomênica da estrutura do des-afastamento do ser-em.

Como ser-no-mundo o *Dasein* mantém-se essencialmente em um des-afastar. Esse des-afastamento, o ser-afastado do utilizável de ele mesmo, o *Dasein* nunca pode cruzar. Não há dúvida de que a lonjura de um utilizável relativamente ao *Dasein* pode ser entendida por ele como uma distância, se ela for determinada em relação a uma coisa pensada como subsistindo em um lugar-próprio que o *Dasein* tenha anteriormente ocupado. Esse entre da distância pode ser atravessado posteriormente pelo *Dasein*, mas isto só se a distância se tornar ela mesma des-afastada. O *Dasein* não cruzou seu desafastamento, tanto que, ao contrário, carregou-o consigo e constantemente o carrega consigo, *porque ele é essencialmente desafastamento, isto é, espacial*. O *Dasein* não pode se deslocar dentro do que é cada vez o âmbito de seus des-afastamentos, só os pode modificar sempre. O *Dasein* é espacial no modo da descoberta-de-espaço pelo ver-ao-redor e isto de tal maneira que se comporta constantemente de modo des-afastante em relação ao ente que assim lhe vem-de-encontro espacialmente.

Como ser-em des-afastante, o *Dasein* tem ao mesmo tempo o caráter do *direcionamento*. Todo ficar-perto já tem de antemão

eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen. In diesem Besorgen, das heißt im In-der-Welt-sein des Daseins selbst ist der Bedarf von »Zeichen« vorgegeben; dieses Zeug übernimmt die ausdrückliche und leicht handliche Angabe von Richtungen. Es hält die umsichtig gebrauchten Gegenden ausdrücklich offen, das jeweilige Wohin des Hingehörens, Hingehens, Hinbringens, Herholens. Wenn Dasein ist, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend. Die Ausrichtung ebenso wie die Ent-fernung werden als Seinsmodi des In-der-Welt-seins vorgängig *durch die Umsicht* des Besorgens geführt.

Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links. So wie seine Ent-fernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit. Die Verräumlichung des Daseins in seiner »Leiblichkeit«, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet. Daher muß Zuhandenes und für den Leib Gebrauchtes, wie Handschuhe zum Beispiel, das die Bewegungen der Hände mitmachen soll, auf rechts und links ausgerichtet sein. Ein Handwerkszeug dagegen, das in der Hand gehalten und mit ihr bewegt wird, macht nicht die spezifische »handliche« Bewegung der Hand mit. Daher gibt es, ob sie gleich mit der Hand gehandhabt werden, nicht rechte und linke Hämmer.

Zu beachten bleibt aber, daß die Ausrichtung, die zur Entfernung gehört, durch das In-der-Welt-sein fundiert ist. Links und rechts sind nicht etwas »Subjektives«, dafür das Subjekt ein Gefühl hat, sondern sind Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt hinein. »Durch das bloße Gefühl eines Unterschieds meiner zwei Seiten¹ könnte ich mich nie in einer Welt zurechtfinden. Das Subjekt mit dem

¹ I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 131–147.

um direcionamento numa região a partir da qual o des-afastado se aproxima para poder ser encontrado quanto a seu lugar-próprio. O ocupar-se do ver-ao-redor é um des-afastar direcionado. Nessa ocupação, isto é, no ser-no-mundo do *Dasein* ele mesmo, a necessidade de “sinais” é previamente dada: esse instrumento assume a expressa indicação de fácil manejo das direções. Ele mantém expressamente abertas as regiões empregadas no ver-ao-redor, indicando cada vez o aonde a que algo pertence, para onde vai, de onde é trazido e onde é buscado. Se é, o *Dasein* como direcionado des-afastante já tem cada vez descoberta sua região. Como *modi-de-ser* do ser-no-mundo, tanto o direcionamento como o des-afastamento são previamente conduzidos pelo *ver ao redor* da ocupação.

Desse direcionamento surgem as direções fixas para a direita e para a esquerda. Assim como seus des-afastamentos, o *Dasein* traz também constantemente consigo essas direções. É também segundo essas direções que a espacialização do *Dasein* é caracterizada em sua “corporalidade própria”, contendo uma problemática sua da qual não se deve tratar aqui. Por isso, o utilizable e o empregado pelo corpo-próprio, como luvas, por exemplo, devendo participar dos movimentos das mãos, têm de estar direcionados para a direita e para a esquerda. Uma ferramenta, ao contrário, segura pela mão e com esta se movendo não participa do movimento especificamente “manual” da mão. Por isso, embora manejados com a mão, não há martelos da direita e da esquerda.

Mas resta observar ainda que o direcionamento pertencente ao des-afastamento é fundamentado pelo ser-no-mundo. Esquerda e direita não são algo “subjetivo”, de que o sujeito tem um sentimento, mas direções do ser-direcionado no interior de um mundo cada vez já utilizável. “Pelo mero sentimento de uma diferença de meus dois lados”¹ eu nunca poderia me orientar em um mundo. O sujeito com o

¹ I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* [Que significa orientar-se no pensar?] (1786) WW. (Edição Acadêmica), vol. VIII, pp. 131-47.

»bloßen Gefühl« dieses Unterschieds ist ein konstruktiver Ansatz, der die wahrhafte Verfassung des Subjekts außer acht läßt, daß das Dasein mit diesem »bloßen Gefühl« je schon in einer Welt ist *und sein muß*, um sich orientieren zu können. Das wird aus dem Beispiel deutlich, an dem *Kant* das Phänomen der Orientierung zu klären versucht.

Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren, dann hilft das »bloße Gefühl des Unterschieds« meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfaßt ist, von dem *Kant* beiläufig sagt, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe.« Was bedeutet das aber anderes als: ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer »bekannten« Welt^a. Der Zeugzusammenhang einer Welt muß dem Dasein schon vorgegeben sein. Daß ich je schon in einer Welt bin, ist für die Möglichkeit der Orientierung nicht weniger konstitutiv als das Gefühl für rechts und links. Daß diese Seinsverfassung des Daseins selbstverständlich ist, berechtigt nicht, sie in ihrer ontologisch konstitutiven Rolle zu unterschlagen. *Kant* unterschlägt sie auch nicht, soweit wie jede andere Interpretation des Daseins. Das ständige Gebrauchmachen von dieser Verfassung entbindet aber nicht von einer angemessenen ontologischen Explikation, sondern fordert sie. Die psychologische Interpretation, daß das Ich etwas »im Gedächtnis« habe, meint im Grunde die existenziale Verfassung des In-der-Welt-seins. Weil *Kant* diese Struktur nicht sieht, verkennt er auch den vollen Zusammenhang der Konstitution einer möglichen Orientierung. Ausgerichtetheit nach rechts und links gründet in der wesenhaften Ausrichtung des Daseins überhaupt, die ihrerseits wesenhaft durch das In-der-Welt-sein mitbestimmt ist. Allerdings liegt *Kant* auch nicht an einer thematischen Interpretation der Orientierung. Er will

^a Aus der bekannten Gehörigkeit, die ich vorhalte und *danach* abwandele.

“mero sentimento” dessa diferença é um ponto-de-partida construtivo, que não leva em conta o fato de que o *Dasein* com esse “mero sentimento” já *está e deve estar* cada vez em um mundo, para poder se orientar. É o que fica claro no exemplo com que Kant procura elucidar o fenômeno da orientação.

Suponhamos que entro em um quarto conhecido, mas escuro, que foi arrumado durante minha ausência de tal maneira que tudo o que estava à direita está agora à esquerda. Se devo me orientar, em nada me ajuda o “mero sentimento da diferença” dos meus dois lados, enquanto não for apreendido um objeto determinado, “cuja posição”, diz Kant de passagem, “tenho na memória”. O que significa que: oriento-me necessariamente em e por um cada vez já sendo junto a um mundo “conhecido”^a. O complexo-instrumental de um mundo deve ser já-dado ao *Dasein*. Que eu já sou cada vez em um mundo não é menos constitutivo para a possibilidade da orientação do que o sentimento da direita e da esquerda. Que essa constituição-de-ser do *Dasein* é algo-que-se-entende-por-si-mesmo não autoriza que seu papel ontológico constitutivo seja subestimado. Kant também não o faz, do mesmo modo que nenhuma outra interpretação do *Dasein*. Mas o constante emprego dessa constituição não dispensa uma adequada exposição ontológica, ao contrário, a exige. A interpretação psicológica de que o eu tem algo “na memória” visa no fundo à constituição existenciária do ser-no-mundo. Porque Kant não vê essa estrutura, não reconhece também o contexto completo da constituição de uma orientação possível. O ser-direcionado pela direita e pela esquerda se funda no essencial direcionamento do *Dasein* em geral, o qual por seu lado é essencialmente codeterminado pelo ser-no-mundo. Na verdade, Kant não se propôs uma interpretação temática da orientação. Ele quis

^a A partir da ordem que conheço, a qual mantengo diante de mim e *segundo a qual* faço os deslocamentos.

lediglich zeigen, daß jede Orientierung eines »subjektiven Prinzips« bedarf. »Subjektiv« wird aber hier bedeuten wollen: *a priori*. Das *Apriori* der Ausgerichtetetheit auf rechts und links gründet jedoch im »subjektiven« *Apriori* des In-der-Welt-seins, das mit einer vorgängig auf ein weltloses Subjekt beschränkten Bestimmtheit nichts zu tun hat.

Entfernung und Ausrichtung bestimmen als konstitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins, besorgend-umsichtig im entdeckten, innerweltlichen Raum zu sein. Die bisherige Explikation der Räumlichkeit des innerweltlich Zuhgenden und der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins gibt erst die Voraussetzungen, um das Phänomen der Räumlichkeit der Welt herauszuarbeiten und das ontologische Problem des Raumes zu stellen.

§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum

Dasein hat als In-der-Welt-sein jeweilig schon eine »Welt« entdeckt. Dieses in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wurde charakterisiert als Freigabe des Seienden auf eine Bewandtnisganzheit. Das freigebende Bewendenlassen vollzieht sich in der Weise des umsichtigen Sichverweisens, das in einem vorgängigen Verstehen der Bedeutsamkeit gründet. Nunmehr ist gezeigt: das umsichtige In-der-Welt-sein ist räumliches. Und nur weil Dasein in der Weise von Entfernung und Ausrichtung räumlich ist, kann das umweltlich Zuhandene in seiner Räumlichkeit begegnen. Die Freigabe einer Bewandtnisganzheit ist gleichursprünglich ein entfernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhgenden. In der Bedeutsamkeit, mit der das Dasein als besorgendes In-Sein vertraut ist, liegt die wesenhafte Mitterschlossenheit des Raumes.

Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimen-

mostrar unicamente que toda orientação requer um “princípio subjetivo”. Mas “subjetivo” quer significar aqui: *a priori*. O *a priori* do ser-direcionado para a direita e para a esquerda se fundamenta, contudo, no *a priori* “subjetivo” do ser-no-mundo, que não tem nada a ver com uma determinidade de antemão limitada de um sujeito falto-de-mundo.

Des-afastamento e direcionamento, como caracteres constitutivos do ser-em, determinam a espacialidade do *Dasein*, tendo de ser descoberto na ocupação que vê-ao-redor no espaço do-interior-do-mundo. Até agora a exposição da espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo e da espacialidade do ser-no-mundo fornece somente as pressuposições para pôr em claro o fenômeno da espacialidade do mundo e para a posição do problema ontológico do espaço.

§ 24. A espacialidade do Dasein e o espaço

O *Dasein*, como ser-no-mundo, já descobriu cada vez um “mundo”. Essa descoberta fundada na mundidade do mundo foi caracterizada como pôr-onte-em-liberdade relativamente a uma totalidade-de-conjuntação. O deixar conjuntar-se que põe-em-liberdade se efetua no modo de um remeter-se que vê-ao-redor, por sua vez fundado em um prévio entendimento da significatividade. Há pouco se mostrou que o ser-no-mundo vendo-ao-redor é espacial. E, somente porque o *Dasein* é espacial no modo de des-afastamento e de direcionamento, é que o utilizável do mundo-ambiente pode vir-de-encontro em sua espacialidade. O pôr-em-liberdade uma totalidade-de-conjuntação é cooriginariamente um des-afastante e direcionado deixar-conjuntar-se junto a uma região, isto é, o pôr-em-liberdade a pertinência espacial do utilizável. Na significatividade com que o *Dasein* está familiarizado como ocupado ser-em, reside a essencial coabertura do espaço.

O espaço, assim aberto com a mundidade do mundo, ainda nada tem da pura multiplicidade das três

sionen. Der Raum bleibt bei dieser nächsten Erschlossenheit noch verborgen als das reine Worin einer metrischen Stellenordnung und Lagebestimmung. Woraufhin der Raum vorgängig im Dasein entdeckt ist, das haben wir schon mit dem Phänomen der Gegend angezeigt. Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhangs, der als ausgerichtet entfernt, das heißt plazierter soll begegnen können. Die Gehörigkeit bestimmt sich aus der für die Welt konstitutiven Bedeutsamkeit und artikuliert innerhalb des möglichen Wohin das Hier- und Dorthin. Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worum-willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist. *Mit* dem, was als Zuhandenes begegnet, hat es je eine Bewandtnis bei einer Gegend. Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis. Auf deren Grunde wird das Zuhandene nach Form und Richtung vorfindlich und bestimmbar. Je nach der möglichen Durchsichtigkeit der besorgenden Umsicht ist mit dem faktischen Sein des Daseins das innerweltlich Zuhandene entfernt und ausgerichtet.

Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein »Raum-geben«. Dieses »Raum-geben«, das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit. Dieses Einräumen ermöglicht als entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandtnisbestimmten Platzganzheit die jeweilige faktische Orientierung. Das Dasein kann als umsichtiges Besorgen der Welt nur deshalb um-, weg- und »einräumen«, weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen – als Existenzial verstanden – gehört. Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen. Mit dem In-der-Welt-sein ist der Raum zu-

dimensões. Nessa abertura imediata, o espaço ainda permanece oculto como puro onde de uma ordenação métrica de localizações e uma determinação de lugares-próprios. Aquilo-em-relação-a-que o espaço é previamente descoberto no *Dasein* já mostramos como o fenômeno da região. Entendemo-la como o aonde da possível pertinência da conexão-instrumental utilizável que deve poder vir-de-encontro como des-afastado direcionado, isto é, no seu lugar-próprio. A pertinência se determina a partir da significatividade constitutiva do mundo e articula, no interior do possível aonde, o para-aqui e o para-lá. O aonde em geral é previamente-delineado pelo todo-de-remissões fixado em um em-vista-de-quê do ocupar-se, no interior do qual o deixar-que-se-conjunto pondo-em-liberdade move-se nas suas remissões. *O que* vem-de-encontro como utilizável tem cada vez uma conjuntação junto a uma região. À totalidade-da-conjuntação constitutiva do ser do utilizável do-mundo-ambiente pertence uma conjuntação-espacial regional. Sobre seu fundamento, o utilizável pode ser encontrado e determinado segundo forma e direção. Com o ser factual do *Dasein*, o utilizável do-interior-do-mundo é cada vez des-afastado e direcionado segundo a possível transparência do ver-ao-redor ocupado.

Deixar que o ente do-interior-do-mundo venha-de-encontro, o que é constitutivo do ser-no-mundo, é um “dar-espaço”. Esse “dar-espaço”, que denominamos também *arrumar*, é pôr-em-liberdade o utilizável em relação a sua espacialidade. Como dar prévio descobridor de uma possível totalidade de lugares-próprios, determinada por conjuntação, essa arrumação possibilita cada vez a orientação factual. Como ver-ao-redor ocupado com o mundo, o *Dasein* só pode desfazer o arrumado, dele prescindir ou re-arrumar o ente porque o “arrumar” — entendido como existenciário — pertence ao ser-no-mundo do *Dasein*. Entretanto, nem a região previamente descoberta, nem em geral a respectiva espacialidade estão expressamente diante dos olhos. A espacialidade está em si na não-surpresa do utilizável, em cuja ocupação o ver-ao-redor é absorvido. Com o ser-no-mundo o espaço é

nächst in dieser Räumlichkeit entdeckt. Auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das Erkennen zugänglich.

Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr »in« der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat. Der Raum befindet sich nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, »als ob« sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene »Subjekt«, das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich. Und weil das Dasein in der beschriebenen Weise räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. Dieser Titel besagt nicht so etwas wie vorgängige Zugehörigkeit zu einem zunächst noch weltlosen Subjekt, das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhänden.

Die Räumlichkeit des umsichtig zunächst Begegnenden kann für die Umsicht selbst thematisch und Aufgabe der Berechnung und Ausmessung werden, zum Beispiel beim Hausbau und in der Landvermessung. Mit dieser noch vorwiegend umsichtigen Thematisierung der Umwelträumlichkeit kommt der Raum an ihm selbst schon in gewisser Weise in den Blick. Dem so sich zeigenden Raum kann das reine Hinsehen nachgehen unter Preisgabe der vordem einzigen Zugangsmöglichkeit zum Raum, der umsichtigen Berechnung. Die »formale Anschaubung« des Raumes entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen. Hierbei besteht eine Stufenfolge in der Freilegung des reinen, homogenen Raumes von der reinen Morphologie der räumlichen Gestalten zur Analysis Situs bis zur rein metrischen Wissenschaft vom Raum. Die Betrachtung dieser Zusammenhänge gehört nicht in diese Untersuchung.¹ Innerhalb ihrer Problematik sollte lediglich der phänomenale

¹ Vgl. hierzu O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch Bd. VI (1923), S. 385 ff.

de pronto descoberto em sua espacialidade. Sobre a base da espacialidade assim descoberta, o espaço se torna ele mesmo acessível ao conhecimento.

Nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço. Ao oposto, o espaço é “no” mundo, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu o espaço. O espaço não se encontra no sujeito, nem este considera o mundo “como se” este estivesse em um espaço, mas o sujeito, ontologicamente bem entendido, isto é, o *Dasein*, é espacial em um sentido originário. E, porque o *Dasein* é espacial no modo descrito, o espaço se mostra como *a priori*. Essa locução não significa algo assim como uma prévia pertinência a um sujeito de pronto ainda falso-de-mundo e que projeta um espaço a partir de si. Aprioridade significa aqui: o ser-prévio do vir-de-encontro de espaço (como região) no cada vez vir-de-encontro do utilizável no mundo-ambiente.

A espacialidade do que de pronto vem-de-encontro no ver-ao-redor pode se tornar temática para o ver-ao-redor ele mesmo e tarefa de cálculo e medição, por exemplo, na construção de casas e na agrimensura. Com essa tematização da espacialidade do mundo-ambiente ainda preponderante no ver-ao-redor, o espaço em si mesmo de certo modo já vem se pôr diante dos olhos. O espaço que assim se mostra pode ser agora objeto de consideração pura, ao preço de abandonar a única possibilidade anterior de acesso ao espaço, o cálculo do ver-ao-redor. A “intuição formal” do espaço descobre as possibilidades puras das relações espaciais. Aqui há uma série de graduações no pôr-em-liberdade o espaço puro homogêneo, a começar da morfologia pura das figuras espaciais, passando pela *analysis situs* até a ciência métrica pura do espaço. O exame desses encadeamentos não cabe nesta investigação¹. Dentro de sua problemática dever-se-ia unicamente

¹ Cf. a esse respeito O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Bergründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen* [Contribuições à fundamentação fenomenológica da geometria e de seus empregos físicos]. Anuário, vol. VI (1923), pp. 385 ss.

Boden ontologisch fixiert werden, auf dem die thematische Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes ansetzt.

Das umsichtsfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen. Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeugs sinken zu einer Stellenmangelfähigkeit für beliebige Dinge zusammen. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhgenden verliert mit diesem ihren Bewandtnischarakter. Die Welt geht des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt. Die »Welt« als zuhandenes Zeugganzes wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen. Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhgenden hat.

Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben. Der Raum an ihm selbst dagegen bleibt hinsichtlich der in ihm beschlossenen reinen Möglichkeiten des puren Räumlichseins von etwas zunächst noch verdeckt. Daß der Raum sich wesenhaft in einer Welt zeigt, entscheidet noch nicht über die Art seines Seins. Er braucht nicht die Seinsart eines selbst räumlich Zuhgenden oder Vorhandenen zu haben. Das Sein des Raumes hat auch nicht die Seinsart des Daseins. Daraus, daß das Sein des Raumes selbst nicht in der Seinsart der *res extensa* begriffen werden kann, folgt weder, daß er ontologisch bestimmt werden muß als »Phänomen« dieser *res* – er wäre im Sein nicht von ihr unterschieden – noch gar, daß das Sein des Raumes dem der *res cogitans* gleichgesetzt und als bloß »subjektives« begriffen werden könnte, von der Fragwürdigkeit des *Seins* dieses Subjektes ganz abgesehen.

Die bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation des Seins des Raumes gründet nicht so sehr in einer unzureichenden Kenntnis des Sachgehaltes des Raumes selbst, als in dem Mangel an einer grundsätzlichen Durch-

fixar ontologicamente o solo fenomênico sobre o qual se assentam a descoberta temática e a elaboração do espaço puro.

A descoberta do espaço que, livre do ver-ao-redor, só descobre o espaço considerando-o diretamente neutraliza as regiões do mundo-ambiente em puras dimensões. Os lugares-próprios e a totalidade-dos-lugares-próprios do instrumento utilizável, orientados pelo ver-ao-redor, afundam numa multiplicidade-de-lugares para coisas quaisquer. Com isto, a espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo perde o seu caráter-de-conjuntação. O mundo perde o que tem de especificamente ambiental e o mundo-ambiente se torna mundo-da-natureza. O “mundo”, como todo-instrumental utilizável, espacializa-se numa conexão de coisas extensas não mais do que subsistentes. O homogêneo espaço-da-natureza só se mostra pelo caminho de um modo-de-descoberta do ente que-vem-de-encontro, o qual tem o caráter de uma específica *desmundificação* da conformidade-a-mundo do utilizável.

Conforme o seu ser-no-mundo, ao *Dasein* já é previamente dado cada vez um espaço já descoberto, se bem que de modo atemático. O espaço em si mesmo permanece ao contrário encoberto de imediato quanto às possibilidades puras da mera espacialidade de algo que ele contém. Que o espaço *se mostre* essencialmente *em um mundo* ainda nada decide sobre o seu modo-de-ser. Ele não necessita ter o modo-de-ser espacial do utilizável ou do subsistente. O ser do espaço também não tem o modo-de-ser do *Dasein*. De que o ser do espaço ele mesmo não possa ser concebido no modo-de-ser da *res extensa* não decorre nem que ele deva ser ontologicamente determinado como “fenômeno” dessa *res* — não se distinguindo dela em seu ser — nem muito menos que o ser do espaço possa ser equiparado ao da *res cogitans*, podendo ser concebido como algo meramente “subjetivo”, mesmo que se faça total abstração do caráter problemático do ser desse sujeito.

A perplexidade que até hoje perdura no referente à interpretação do ser do espaço não se funda tanto em um insuficiente conhecimento do conteúdo-de-coisa do espaço ele mesmo, como na falta de uma transparência de princípio

sichtigkeit der Möglichkeiten von Sein überhaupt und deren ontologisch begrifflicher Interpretation. Das Entscheidende für das Verständnis des ontologischen Raumproblems liegt darin, die Frage nach dem Sein des Raumes aus der Enge der zufällig verfügbaren und überdies meist rohen Seinsbegriffe zu befreien und die Problematik des Seins des Raumes im Hinblick auf das Phänomen selbst und die verschiedenen phänomenalen Räumlichkeiten in die Richtung der Aufklärung der Möglichkeiten von Sein überhaupt zu bringen.

Im Phänomen des Raumes kann weder die einzige, noch auch die unter anderen primäre ontologische Bestimmtheit des Seins des innerweltlichen Seienden gefunden werden. Noch weniger konstituiert er das Phänomen der Welt. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden. Der Raum wird nicht allein erst durch die Entweltlichung der Umwelt zugänglich, Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar, so zwar, daß der Raum die Welt doch *mitkonstituiert*, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins.

das possibilidades de ser em geral e de sua interpretação conceitual ontológica. O decisivo para o entendimento do problema ontológico do espaço reside em livrar a pergunta pelo ser-do-espaço da estreiteza dos conceitos-de-ser ocasionalmente disponíveis, e não raro toscos, trazendo a problemática do ser do espaço para a perspectiva do fenômeno ele mesmo e das diversas espacialidades fenomênicas e dirigindo a problemática do ser do espaço para a elucidação das possibilidades de ser em geral.

No fenômeno do espaço não podem ser encontradas nem a única determinidade ontológica do ser do ente do-interior-do-mundo, nem também a determinidade que é primária em relação às outras. Menos ainda o espaço constitui o fenômeno do mundo. O espaço só pode ser concebido em referência ao fenômeno do mundo. O espaço também não se torna acessível unicamente pela desmundificação do mundo-ambiente, a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento de mundo e isto de modo que o espaço *coconstitua*, no entanto, o mundo, em correspondência com a essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo.

VIERTES KAPITEL

Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein Das »Man«

Die Analyse der Weltlichkeit der Welt brachte ständig das ganze Phänomen des In-der-Welt-seins in den Blick, ohne daß dabei alle seine konstitutiven Momente in der gleichen phänomenalen Deutlichkeit zur Abhebung kamen wie das Phänomen der Welt selbst. Die ontologische Interpretation der Welt im Durchgang durch das innerweltlich Zuhandene ist vorangestellt, weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit, hinsichtlich derer es ständiges Thema bleibt, nicht nur überhaupt in einer Welt ist, sondern sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält. Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen. Diese Seinsart des Aufgehens in der Welt und damit das zugrundeliegende In-Sein überhaupt bestimmen wesentlich das Phänomen, dem wir jetzt nachgehen mit der Frage: *wer* ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist? Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-frage antwortet, sind Weisen seines Seins. Ihre ontologische Charakteristik ist eine existenziale. Daher bedarf es der rechten Ansetzung der Frage und der Vorzeichnung des Weges, auf dem ein weiterer phänomenaler Bezirk der Alltäglichkeit des Daseins in den Blick gebracht werden soll. Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten läßt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein*. In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen Explikation das sichtbar macht, was wir das »Subjekt« der Alltäglichkeit nennen dürfen, das *Man*. Das Kapitel über das »Wer« des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende Gliederung: 1. der Ansatz der existenzialen Frage nach dem

QUARTO CAPÍTULO

O ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo. “A-gente”

Embora a análise da mundidão do mundo tenha mantido constantemente à vista o todo do fenômeno do ser-no-mundo, não pôs em relevo, contudo, todos os seus momentos constitutivos com a mesma clareza fenomenológica dada ao fenômeno do mundo ele mesmo. A interpretação ontológica do mundo efetuou-se através da interpretação do utilizável do-interior-do-mundo, porque o *Dasein* em sua cotidianidade — em relação à qual ele permanece o tema constante — não só está em geral em um mundo, mas se comporta em sua relação ao mundo segundo um modo-de-ser predominante. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo. Esse modo-de-ser da absorção no mundo e, por conseguinte, o ser-em geral no qual se funda esse modo-de-ser determinam essencialmente o fenômeno que agora examinamos, perguntando: *quem* é o *Dasein* na cotidianidade? Todas as estruturas-do-ser do *Dasein* e, assim também, o fenômeno que responde a essa pergunta pelo quem são modos do seu ser. Sua caracterização ontológica é um existenciário. Por isso a necessidade de uma correta proposição da pergunta e de que seja traçado o caminho pelo qual fique visível esse novo âmbito fenomênico da cotidianidade do *Dasein*. A pesquisa dirigida ao fenômeno pelo qual se pode responder à pergunta pelo quem conduz a estruturas do *Dasein* que são, como o ser-no-mundo, de igual originariedade, a saber, o *ser-com* e o *Dasein-com*. Nesse modo-de-ser se funda o *modus* do cotidiano ser-si-mesmo, cuja explicação torna visível o que nos permitimos denominar de o “sujeito” da cotidianidade: *a-gente*. O capítulo sobre o “quem” do *Dasein* mediano tem, pois, a seguinte articulação: 1. A proposição da pergunta existenciária pelo

Wer des Daseins (§ 25); 2. das Middasein der Anderen und das alltägliche Mitsein (§ 26); 3. das alltägliche Selbstsein und das Man (§ 27).

§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins

Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben. Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung zeigt eine ontologische Verfassung an, aber auch nur das. Sie enthält zugleich die ontische – obzwar rohe – Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere. Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem »Subjekt«, dem »Selbst«. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum*. Dieses hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des *Selbst*. Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen. In jedem Falle impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seins-sinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden.

Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des

quem do *Dasein* (§ 25); 2. O *Dasein-com* dos outros e o cotidiano ser-com (§ 26); 3. O cotidiano ser-si-mesmo e a-gente (§ 27).

§ 25. A proposição da pergunta existencialista pelo quem do *Dasein*

A resposta à pergunta sobre quem é esse ente (o *Dasein*) aparentemente já foi dada cada vez na indicação formal das determinidades fundamentais do *Dasein* (cf. § 9). O *Dasein* é o ente que sou cada vez eu mesmo, seu ser é cada vez o meu. Essa determinação mostra uma constituição ontológica, mas também só isso. Ela contém ao mesmo tempo a indicação ôntica — ainda que tosca — de que esse ente é cada vez um eu e não algo distinto. À pergunta pelo quem se responde a partir do eu ele mesmo, do “sujeito”, do si-mesmo. O quem é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade. Ontologicamente o entendemos como aquilo que, numa região fechada e para ela, já é cada vez e constantemente um subsistente, como aquilo que, em sentido eminentíssimo, subjaz no fundo de tudo o mais, isto é, como o *subjectum*. Este, como o mesmo em meio à multíplice alteridade, tem o caráter do *si-mesmo*. Embora se rejeite a ideia da substância-da-alma, do mesmo modo que a coisidade da consciência e a objectideade da pessoa, ainda se pode seguir interpretando o sujeito ontologicamente como algo cujo ser conserva, expressivamente ou não, o sentido de subsistência. A substancialidade é o fio-condutor para a determinação do ente a partir do qual se responde à pergunta pelo quem. De modo inexpresso, o *Dasein* é de antemão concebido como subsistente. Em todo caso, a indeterminidade do seu ser implica sempre esse sentido-de-ser. Subsistência é, contudo, o modo-de-ser de um ente não-conforme ao-*Dasein*.

O caráter ôntico de algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo da afirmação dizendo que “eu sou o que cada vez o *Dasein* é” não deve, porém, levar à opinião de que, com isso, o caminho de uma interpretação ontológica do

so »Gegebenen« unmißverständlich vorgezeichnet. Fraglich bleibt sogar, ob auch nur der ontische Gehalt der obigen Aussage den phänomenalen Bestand des alltäglichen Daseins angemessen wiedergibt. Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.

Soll die phänomenale Aufweisung aus der Seinsart des Seienden selbst bei der Gewinnung der ontisch-ontologischen Aussagen den Vorrang behalten auch vor den selbstverständlichesten und von jeher üblichen Antworten und den aus diesen geschöpften Problemstellungen, dann muß die phänomenologische Interpretation des Daseins bezüglich der jetzt zu stellenden Frage vor einer Verkehrung der Problematik bewahrt bleiben.

Widerstrebt es aber nicht den Regeln aller gesunden Methodik, wenn sich der Ansatz einer Problematik nicht an die evidenten Gegebenheiten des thematischen Gebietes hält? Und was ist unbestreitbarer als die Gegebenheit des Ich? Und liegt in dieser Gegebenheit nicht die Anweisung, zu Zwecken seiner ursprünglichen Herausarbeitung von allem sonst noch »Gegebenen« abzusehen, nicht nur von einer seienden »Welt«, sondern auch vom Sein anderer »Iche«? Vielleicht ist in der Tat das, was diese Art der Gebung, das schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen gibt, evident. Diese Einsicht öffnet sogar den Zugang zu einer eigenständigen phänomenologischen Problematik, die als »formale Phänomenologie des Bewußtseins« ihre grundsätzliche, rahmenggebende Bedeutung hat.

Im vorliegenden Zusammenhang einer existenzialen Analytik des faktischen Daseins erhebt sich die Frage, ob die genannte Weise der Gebung des Ich das Dasein in seiner Alltäglichkeit erschließt, wenn sie es überhaupt erschließt. Ist es denn a priori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß? Wenn diese Art der »Selbstgebung« des Daseins für die existenziale Analytik eine Verführung wäre und zwar eine solche, die im Sein des Daseins selbst gründet? Vielleicht

“dado” dessa forma esteja previamente delineado, livre de todo mal-entendido. Problemático permanece mesmo o fato de se o referido conteúdo ôntico da proposição reproduz adequadamente o que é fenomenicamente dado no *Dasein* cotidiano. Poderia acontecer que o quem do *Dasein* cotidiano não fosse precisamente o que sou cada vez eu mesmo.

Se, na obtenção dos enunciados ôntico-ontológicos, o mostrar fenomênico a partir do modo-de-ser do ente ele mesmo deve manter a precedência, mesmo diante das respostas que mais-se-entendem-por-si-mesmas e são as mais usuais e diante das proposições de problemas que delas derivam, então a interpretação fenomenológica do *Dasein*, no que se refere à pergunta que ora fazemos, deve ser preservada de um desvio que ameaça a problemática.

Mas a formulação de uma problemática que não se atém aos dados evidentes do seu domínio temático não contraria as regras de todo método sadio? E que é mais indubitável do que a datidade do eu? E não reside nessa datidade a indicação de que, para sua originária elaboração se deve prescindir de qualquer outro “dado”, a saber, não só de um “mundo” sendo, mas também do ser dos outros “eus”? Talvez o dado nesse modo de se dar, que é a percepção simples, formal e reflexiva do eu-percipiente, seja evidente. Essa percepção abre mesmo o acesso a uma problemática fenomenológica autônoma que, como “fenomenologia formal da consciência”, tem sua significação de princípio e um quadro.

No presente contexto de uma analítica existenciária do *Dasein* factual surge a pergunta sobre se o referido modo de o eu se dar abre o *Dasein* em sua cotidianidade, supondo-se que em geral o abra. É acaso algo *a priori* e que se-entende-por-si-mesmo que o acesso ao *Dasein* deve ser uma simples reflexão percipiente do eu de atos? E se esse modo de o *Dasein* “dar-se-a-si-mesmo” fosse para a analítica existenciária uma tentação, precisamente fundada no ser do *Dasein* ele mesmo? Talvez

sagt das Dasein im nächsten Ansprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende »nicht« ist. Wenn die Verfassung des Daseins, daß es je meines ist, der Grund dafür wäre, daß das Dasein zunächst und zumeist *nicht es selbst ist*? Wenn die existenziale Analytik mit dem oben genannten Ansatz bei der Gegebenheit des Ich dem Dasein selbst und einer naheliegenden Selbstauslegung seiner gleichsam in die Falle liefte? Wenn sich ergeben sollte, daß der ontologische Horizont für die Bestimmung des in schlichter Gebung Zugänglichen grundsätzlich unbestimmt bleibt? Man kann wohl immer ontisch rechtmäßig von diesem Seienden sagen, daß »Ich« es bin. Die ontologische Analytik jedoch, die von solchen Aussagen Gebrauch macht, muß sie unter grundsätzliche Vorbehalte stellen. Das »Ich« darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein »Gegenteil« enthüllt. Dabei besagt dann »Nicht-Ich« keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der »Ichheit« entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des »Ich« selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit^a.

Aber auch die bisher gegebene positive Interpretation des Daseins verbietet schon den Ausgang von der formalen Gegebenheit des Ich in Absicht auf eine phänomenal zureichende Beantwortung der Werfrage. Die Klärung des In-der-Weltseins zeigte, daß nicht zunächst »ist« und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebenso wenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.¹ Wenn aber »die Anderen« je schon im In-der-Welt-sein *mit*

¹ Vgl. die phänomenologischen Aufweisungen von M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, Anhang S. 118 ff.; ebenso die 2. Aufl. unter dem Titel: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, S. 244 ff.

^a Oder gerade auch echte Selbsttheit gegenüber der elenden Ichlichkeit.

o *Dasein* na interrogação imediata, diga sempre “eu sou isso” e, afinal, talvez o diga ainda mais alto quando “não” é esse ente. E se a constituição pela qual o *Dasein* é cada vez meu fosse o fundamento de que o *Dasein* de pronto e no mais das vezes não é ele mesmo? E se, ao tomar como ponto-de-partida a referida datidade do eu, a analítica existenciária caísse numa como que armadilha do próprio *Dasein* e de sua imediata interpretação-de-si? E se devesse ocorrer que o horizonte ontológico para a determinação do acessível no simples dar-se permanecesse indeterminado em seu princípio? Pode-se sempre muito bem dizer sobre esse ente, em termos onticamente justificáveis, que “eu” o sou. Contudo, a analítica ontológica, ao empregar essas proposições, deve fazê-lo com reservas de princípio. O “eu” somente deve ser entendido no sentido de um como *indicador formal* e indiferente de algo que, em sua concreta conexão-de-ser fenomênica, talvez se desvende como o “oposto” do que parecia. “Não eu” de modo algum significa um ente essencialmente “falso-de-eu” [*der Ichheit entbehrt*: privado de “egoidade”], mas significa um determinado modo-de-ser do “eu” ele mesmo, por exemplo, a perda-de-si mesmo^a.

Mas, também, a interpretação positiva que até agora se deu do *Dasein* já proíbe o partir da datidade formal do eu no intuito de obter uma resposta fenomenicamente suficiente para a pergunta-do-quem. A elucidação do ser-no-mundo mostrou que não “é” dado de pronto nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo. Do mesmo modo que também não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros¹. Mas se “os outros” já são cada vez “ai” com, no ser-no-mundo,

¹ Cf. as análises fenomenológicas de M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* [Para a fenomenologia e a teoria dos sentimentos de simpatia], 1913, Anexo, pp. 118 ss.; do mesmo modo, a segunda edição, sob o título: *Wesen und Formen der Sympathie* [Essência e formas da simpatia], 1923, pp. 244 ss.

^a Ou precisamente também o autêntico ser-do-si-mesmo diante do miserável ser-do-eu.

da sind, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die *ontologische* Struktur des so »Gegebenen« für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Middaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren.

Wie die ontische Selbstverständlichkeit des An-sich-seins des innerweltlich Seienden zur Überzeugung von der ontologischen Selbstverständlichkeit des Sinnes dieses Seins verleitet und das Phänomen der Welt übersehen läßt, so birgt auch die ontische Selbstverständlichkeit, daß das Dasein je meines ist, eine mögliche Verführung der zugehörigen ontologischen Problematik in sich. Zunächst ist das Wer des Daseins nicht nur *ontologisch* ein Problem, sondern es bleibt auch *ontisch* verdeckt.

117 Ist denn nun aber die existential-analytische Beantwortung der Wer-frage überhaupt ohne Leitfaden? Keineswegs. Allerdings fungiert als solcher von den oben (§§ 9 und 12) gegebenen formalen Anzeichen der Seinsverfassung des Daseins nicht so sehr die bisher besprochene, als vielmehr die, wonach die »Essenz« des Daseins in seiner Existenz gründet. *Wenn das »Ich« eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existential interpretiert werden.* Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins. Wenn das Dasein je nur *existierend* sein Selbst ist, dann verlangt die Ständigkeit des Selbst ebensosehr wie seine mögliche »Unselbständigkeit« eine existential-ontologische Fragestellung als den allein angemessenen Zugang zu seiner Problematik.

Soll das Selbst aber »nur« als eine Weise des Seins dieses Seienden begriffen werden, dann scheint das doch der Verflüchtigung des eigentlichen »Kernes« des Daseins gleichzukommen. Solche Befürchtungen nähren sich aber von der verkehrten Vormeinung, das fragliche Seiende habe im Grunde doch die Seinsart eines Vorhandenen, mag man von ihm auch das Massive eines vorkommenden Körperdinges fernhalten.

então, essa constatação fenomênica não deve fazer que se tome a estrutura *ontológica* do que é “dado” por algo-que-se-entende-por-si-mesmo e que dispensa uma maior investigação. A tarefa consiste em tornar fenomenicamente visível, na imediata cotidianidade, o modo desse ser-“aí”-com, interpretando-o ontologicamente de modo adequado.

Assim como o ser-em-si do ente do-interior-do-mundo, tomado como algo-que-se-entende-onticamente-por-si-mesmo, leva à convicção de que o sentido do ser é ontologicamente algo-que-se-entende-por-si-mesmo, fazendo que se passe por cima do fenômeno-do-mundo, assim também que o *Dasein* seja cada vez meu, como algo-que-se-entende-onticamente-por-si-mesmo, contém em si um possível extravio da problemática ontológica correspondente. *De imediato*, o quem do *Dasein* não é só *ontologicamente* um problema, mas permanece também *onticamente* encoberto.

Isso significa então que a resposta da análise existenciária à pergunta pelo quem não tem em geral um fio-condutor? De modo algum. Na verdade, dentre as indicações formais da constituição-de-ser do *Dasein* que demos anteriormente (§ 9 e § 12), a que funciona como tal não é tanto aquela de que até agora falamos, mas, ao contrário, a indicação de que a “essência” do *Dasein* se funda em sua existência. *Se o “eu” é uma determinidade essencial do Dasein, então ele deve ser interpretado existenciariamente.* Então, o quem só encontra resposta no mostrar fenomenicamente um determinado modo-de-ser do *Dasein*. Se o *Dasein* somente existindo é cada vez seu si-mesmo, então a constância do si-mesmo tanto quanto sua possível “não-constância” exigem que seja proposta uma questão ontológico-existenciária como o único acesso adequado à sua problemática.

Mas se o si-mesmo “só” deve ser concebido como um modo do ser desse ente, isto parece equivaler a uma volatilização do verdadeiro “núcleo” do *Dasein*. Mas tais receios se nutrem da distorcida opinião preconceituosa de que o ente interrogado teria no fundo o modo-de-ser de um subsistente, mesmo que seja longe do compacto de uma coisa corporal ocorrente.

Allein die »Substanz« des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*.

§ 26. Das Middasein der Anderen und das alltägliche Mitsein

Die Antwort auf die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins soll in der Analyse *der Seinsart* gewonnen werden, darin das Dasein zunächst und zumeist sich hält. Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird. Wenn wir mit Recht sagten, durch die vorstehende Explikation der Welt seien auch schon die übrigen Strukturmomente des In-der-Welt-seins in den Blick gekommen, dann muß durch sie auch die Beantwortung der Werfrage in gewisser Weise vorbereitet sein.

Die »Beschreibung« der nächsten Umwelt, zum Beispiel der Werkwelt des Handwerkers, ergab, daß mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen »mitbegegnen«, für die das »Werk« bestimmt ist. In der Seinsart dieses Zuhgenden, das heißt in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf den »Leib zugeschnitten« sein soll. Imgleichen begegnet im verwendeten Material der Hersteller oder »Lieferant« desselben als der, der gut oder schlecht »bedient«. Das Feld zum Beispiel, an dem wir »draußen« entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen. Das verankerte Boot am Strand verweist in seinem An-sich-sein auf einen Bekannten, der damit seine Fahrten untermimmt, aber auch als »fremdes Boot« zeigt es Andere. Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang »begegnenden« Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese »Dinge« begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche

Entretanto a “*substância*” do homem não é o espírito como a síntese de alma e corpo, mas a *existência*.

§ 26. O Dasein-com dos outros e o cotidiano ser-com

A resposta à pergunta pelo quem do *Dasein* cotidiano deve ser obtida na análise do modo-de-ser em que o *Dasein* se mantém de pronto e no mais das vezes. A investigação orienta-se pelo ser-no-mundo, por cuja constituição-fundamental do *Dasein* todo *modus* do seu ser é codeterminado. Se dizíamos com razão que mediante a precedente explicação do mundo já ficavam também visíveis os restantes momentos estruturais do ser-no-mundo, então a resposta à pergunta pelo quem deve ter sido de certo modo preparada também por ela.

A “descrição” do imediato mundo-ambiente, por exemplo, do mundo de trabalho do artesão resultou em que com o instrumento que se encontra no trabalho “vêm-de-encontro ao mesmo tempo” os outros aos quais a “obra” se destina. No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua conjuntação, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser “feito sob medida”. De igual maneira, no material empregado vem-de-encontro seu produtor ou “fornecedor” como alguém que “atende” bem ou atende mal. Por exemplo, o campo, “ao longo do qual” caminhamos, se mostra como pertencente a este ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em... presenteado por... etc. O barco ancorado junto à praia remete, em seu ser-em-si, a um conhecido, que nele faz suas excursões, mas que, como “barco alheio”, aponta para outros. Outros que assim “vêm-de-encontro” na conexão-instrumental utilizável do-mundo-ambiente, os quais não são como que acrescentados pelo pensamento a algo que de pronto só subsistisse, mas essas “coisas” vêm-de-encontro a partir do mundo em que são utilizáveis para os outros, mundo que

Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist. In der bisherigen Analyse wurde der Umkreis des innerweltlich Begegnenden zunächst eingeengt auf das zuhandene Zeug bzw. die vorhandene Natur, mithin auf Seiendes von nichtdaseinsmäßigm Charakter. Diese Beschränkung war nicht nur notwendig zu Zwecken der Vereinfachung der Explikation, sondern vor allem deshalb, weil die Seinsart des innerweltlich begegnenden Daseins der Anderen sich von Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet. Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart als *Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so, wie* das freigebende Dasein selbst – *es ist auch und mit da*. Wollte man denn schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen, »Welt« ist auch Dasein.

Die Charakteristik des Begegnens der *Anderen* orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein. Geht nicht auch sie von einer Auszeichnung und Isolierung des »Ich« aus, so daß dann von diesem isolierten Subjekt ein Übergang zu den Anderen gesucht werden muß? Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses ist zu beachten, in welchem Sinne hier von »den Anderen« die Rede ist. »Die Anderen« besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines »Mit«-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das »Mit« ist ein Daseinsmäßiges, das »Auch« meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. »Mit« und »Auch« sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den

de antemão já é sempre também o meu. Na análise feita até agora, o âmbito do que de pronto vem-de-encontro no-interior-do-mundo ficou restrito primeiramente ao instrumento utilizável ou à natureza subsistente, a entes, pois, que não-têm-conformidade-de-caráter com o *Dasein*. Essa limitação era necessária não só a fim de simplificar a explicação, mas sobretudo porque o modo-de-ser da utilizabilidade e da subsistência se distingue do modo-de-ser do *Dasein* dos outros que vêm-de-encontro no-interior-do-mundo. O mundo do *Dasein* põe-em-liberdade, por conseguinte, um ente que é não somente diverso do instrumento e das coisas em geral, mas, conforme o seu modo-de-ser *como Dasein*, é ele mesmo “no” mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele ao mesmo tempo vem-de-encontro no interior-do-mundo. Esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas, *assim como o Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade — é *ele também e concomitantemente “ai”*. Se se quisesse, pois, identificar o mundo em geral com o ente do-interior-do-mundo, dever-se-ia dizer então: “mundo” é também *Dasein*.

Mas a caracterização do vir-de-encontro dos *outros* é de novo orientada pelo *Dasein* cada vez *próprio*. Também ela não parte de um “eu” destacado e isolado, devendo-se procurar depois uma passagem para os outros? Para evitar esse mal-entendido é preciso atender ao sentido que tem aqui “os outros”. “Os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também-ser-“ai” com eles não tem o caráter ontológico de um ser-subsistente-“com” no interior de um mundo. O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” devem ser entendidos como *existenciários* e não como categoriais. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com

Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mittdasein*.

Die Anderen begegnen nicht im vorgängig unterscheidenden Erfassen des zunächst vorhandenen eigenen Subjektes von den übrigen auch vorkommenden Subjekten, nicht in einem primären Hinsehen auf sich selbst, darin erst das Wogegen eines Unterschieds festgelegt wird. Sie begegnen aus der *Welt* her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält. Gegenüber den sich leicht eindrängenden theoretisch erdachten »Erklärungen« des Vorhandenseins Anderer muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres *umweltlichen* Begegnens festgehalten werden. Diese nächste und elementare weltliche Begegnisart von Dasein geht so weit, daß selbst das *eigene* Dasein zunächst »vorfindlich« wird von ihm selbst im *Wegsehen* von, bzw. überhaupt noch nicht »Sehen« von »Erlebnissen« und »Aktzentrum«. Dasein findet »sich selbst« zunächst in dem, was es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhändenen.

Und sogar wenn das Dasein sich selbst ausdrücklich anspricht als: Ich-hier, dann muß die örtliche Personbestimmung aus der existenzialen Räumlichkeit des Daseins verstanden werden. Bei der Interpretation dieser (§ 23) deuteten wir schon an, daß dieses Ich-hier nicht einen ausgezeichneten Punkt des Ich-dinges meint, sondern sich versteht als In-Sein aus dem Ort der zuhandenen Welt, bei dem Dasein als *Besorgen* sich aufhält.

*W. v. Humboldt*¹ hat auf Sprachen hingewiesen, die das »Ich« durch »hier«, das »Du« durch »da«, das »Er« durch »dort« ausdrücken, die demnach – grammatisch formuliert – die Personalpronomina durch Ortsadverbien wiedergeben. Es ist strittig, welches wohl die ursprüngliche Bedeutung der

¹ Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829). Ges. Schriften (herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss.) Bd. VI, 1. Abt., S. 304–350.

os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si do-interior-do-mundo desses últimos é *ser-“at”-com*.

Os outros não vêm-de-encontro numa apreensão que diferencie previamente o sujeito próprio de pronto subsistente dos demais sujeitos subsistentes também ocorrentes; não vêm-de-encontro numa visão primária de si mesmos, estabelecendo um termo de contraste a diferenciá-los dos outros. Os outros vêm-de-encontro a partir do *mundo* em que o *Dasein* do ver-ao-redor ocupado mantém-se por sua essência. Diante das fáceis “explicações” teóricas da subsistência dos outros, é preciso se ater firmemente ao dado fenomênico mostrado de seu vir-de-encontro no *mundo-ambiente*. Esse modo de-mundo imediato e elementar de o *Dasein* vir-de-encontro é tão originário que mesmo o próprio *Dasein* só pode “encontrar” de imediato a si mesmo, *não vendo* ou em geral ainda não se apercebendo de “vivências” e do “centro-de-atos”. O *Dasein* encontra de imediato a “si mesmo” *no* que faz, naquilo de que necessita, *no* que espera e evita — no utilizável do mundo-ambiente *do qual* de pronto *se ocupa*.

E mesmo quando o *Dasein* se refere expressamente a si mesmo como: eu-aqui, a determinação local da pessoa deve, então, ser entendida a partir da espacialidade existenciária do *Dasein*. Na interpretação que demos dessa espacialidade (§ 23), já indicamos que esse eu-aqui não se refere ao ponto privilegiado do espaço que a coisa eu ocupa, mas se entende como um ser-em, isto é, partindo do onde do mundo utilizável junto ao qual o *Dasein* se mantém como *ocupado*.

W. von Humboldt¹ se referiu a línguas que exprimem o “eu” pelo “aqui”, o “tu” pelo “aí” e o “ele” pelo “lá”, as quais — numa formulação gramatical — reproduzem os pronomes pessoais por meio de advérbios de lugar. É objeto de controvérsia qual seja precisamente a significação originária das

¹ *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* [Sobre o parentesco dos advérbios de lugar com os pronomes em algumas línguas] (1829). *Ges. Schriften* [Escritos completos] (Editado pela Academia Prussiana de Ciências), vol. VI, 1^a Seção, pp. 304-30.

Ortsausdrücke sei, die adverbiale oder die pronominale. Der Streit verliert den Boden, wenn beachtet wird, daß die Ortsadverbien Bezug haben auf das Ich qua Dasein. Das »hier«, »dort« und »da« sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung. Sie sind aber auch keine Pronomina, ihre Bedeutung liegt vor der Differenz von Ortsadverbien und Personalpronomina; die eigentlich räumliche Daseinsbedeutung dieser Ausdrücke dokumentiert aber, daß die theoretisch unverbogene Daseinsauslegung dieses unmittelbar in seinem räumlichen, das ist entfernend-ausrichtenden »Sein bei« der besorgten Welt sieht. Im »hier« spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das »dort« eines umsichtig Zuhgenden und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.

Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhgenden her. Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene Persondinge, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. Selbst wenn wir den Anderen »bloß herumstehen« sehen, ist er nie als vorhandenes Menschending erfaßt, sondern das »Herumstehen« ist ein existenzialer Seinsmodus: das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem. Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.

Aber der Ausdruck »Dasein« zeigt doch deutlich, daß dieses Seiende »zunächst« ist in der Unbezogenheit auf Andere, daß es nachträglich zwar auch noch »mit« anderen sein kann. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir den Terminus Mitdasein zur Bezeichnung *des* Seins gebrauchen, daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben

expressões de lugar: adverbiais ou pronominais. Mas a discussão perde sua base de apoio quando considera que os advérbios de lugar se relacionam ao eu *qua Dasein*. “Aqui”, “lá” e “aí” não são primariamente puras determinações de lugar de um ente subsistente do-interior-do-mundo que está em lugares do espaço, mas caracteres da espacialidade originária do *Dasein*. Os supostos advérbios de lugar são determinações-do-*Dasein*, têm de modo primário significação existenciária e não significação categorial. Mas não são também pronomes, sua significação é anterior à diferença de advérbios de lugar e pronomes pessoais; mas a significação dessas expressões relativamente ao que o *Dasein* tem de propriamente espacial atesta que uma interpretação do *Dasein* não encoberta por teoria o vê imediatamente em sua espacialidade, isto é, em seu “ser junto” ao mundo da ocupação, direcionado-no-desafastar-se. No “aqui”, o *Dasein* absorvido em seu mundo não fala a si, mas afasta-se de si em direção ao “lá” de um utilizável do ver-ao-redor e, no entanto, *se* significa na espacialidade existenciária.

O *Dasein* de pronto e no mais das vezes entende-se a partir de seu mundo e o *Dasein-com* dos outros vem-de-encontro, de muitas maneiras, a partir do utilizável do-interior-do-mundo. Mas também quando os outros são como que tematizados em seu *Dasein*, eles não vêm-de-encontro como pessoas-coisa subsistentes, mas os encontramos “no trabalho”, isto é, primariamente em seu ser-no-mundo. E mesmo quando vemos o outro “ficar meramente por aí”, ele nunca é apreendido como coisa-humana subsistente, mas “o ficar por aí” é um *modus-de-ser* existenciário: o desocupado que-não-vê-ao-redor junto a tudo e junto a nada. O outro vem-de-encontro em seu *Dasein-com* no mundo.

Mas a expressão “*Dasein*” mostra, no entanto, claramente que esse ente “de pronto” não se relaciona a outros e é certo posteriormente que ele pode ainda estar também “com” outros. Não se deve omitir, contudo, que empregamos o termo “*Dasein-com*” para a designação *do* ser em relação ao qual os outros entes são deixados-em-liberdade no-interior-do-mundo.

sind. Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in einem* und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein. Das Mitsein und die Faktizität des Mit-einanderseins gründet daher nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren »Subjekten«. Das Alleinsein »unter« Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein »unter ihnen« sind sie *mit da*; ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit. Das Fehlen und »Fortsein« sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein anderer in seiner Welt begegnen läßt. Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein Anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein.

Esse *Dasein-com* dos outros só é aberto no-interior-do-mundo para um *Dasein* e assim também para os *Dasein-com*, porque é nele mesmo que o *Dasein* é essencialmente ser-com. A enunciação fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com tem um sentido ontológico-existenciário. Ao contrário, não quer estabelecer onticamente que eu factualmente não sou único subsistente, mas que há outros também, semelhantes a mim. Se com a proposição do ser-no-mundo do *Dasein* se quisesse dizer algo assim como que o *Dasein* é essencialmente constituído pelo ser-com, então o ser-com não seria uma determinidade existenciária que conviria ao *Dasein* a partir dele mesmo, de seu modo-de-ser, mas uma qualidade que surgiria cada vez sobre o fundamental da ocorrência dos outros. O ser-com determina existenciariamente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Também o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só em um e para um ser-com um outro pode faltar. O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste. De outra parte, o factual ser-sozinho não é, por sua vez, suprimido porque um segundo ou talvez dez exemplares desse ente humano fiquem “ao meu lado”. Embora todos esses e outros mais sejam subsistentes, o *Dasein* pode ser só. O ser-com e a factualidade do ser-com-um-outro não se fundam, por isso, numa ocorrência-conjunta de vários “sujeitos”. O ser-só “em meio a” muitos não significa por sua vez, contudo, no que se refere ao ser dos muitos, que eles sejam então unicamente subsistentes. Também no ser “no meio deles”, eles são “ai” com; seu *Dasein-com* vem de encontro no *modus* da indiferença e da estranheza. A falta e o “ir embora” são *modi* do *Dasein-com* e só são possíveis porque o *Dasein*, como ser-com, deixa que o *Dasein* dos outros venha-de-encontro no seu mundo. Ser-com é uma determinidade do *Dasein* cada vez próprio; *Dasein-com* caracteriza o *Dasein* dos outros, na medida em que este *Dasein* é posto-em-liberdade para um ser-com pelo mundo deste. O *Dasein* próprio de cada um é encontrado pelos outros como um *Dasein-com* só na medida em que o *Dasein* ele mesmo tem a estrutura existenciária do ser-com.

Wenn das Mitsein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muß es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhgendenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten, aus dem Phänomen der *Sorge* interpretiert werden, als welche das Sein des Daseins überhaupt bestimmt wird (vgl. Kap. 6 dieses Abschn.). Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein *Sein zu* innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.

Auch das »Besorgen« von Nahrung und Kleidung, die Pflege des kranken Leibes ist Fürsorge. Diesen Ausdruck verstehen wir aber entsprechend der Verwendung von Besorgen als Terminus für ein Existenzial. Die »Fürsorge« als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein. Diese Seinsmodi zeigen wieder den Charakter der Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit, der dem alltäglichen innerweltlichen Mitedasein Anderer ebenso eignet wie der Zuhandenheit des täglich besorgten Zeugs. Diese indifferenten Modi des Miteinanderseins verleiten die ontologische Interpretation leicht dazu, dieses Sein zunächst als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen. Es scheinen nur geringfügige Spielarten derselben Seinsart vorzuliegen und doch besteht ontologisch zwischen dem »gleichgültigen« Zusammenvorkommen beliebiger Dinge und dem Einander-nichts-angehen miteinander Seiender ein wesenhafter Unterschied.

Se o ser-com permanece existencialmente constitutivo do ser-no-mundo, é preciso que, do mesmo modo que o trato do ver-ao-redor com o utilizável do-interior-do-mundo, que caracterizamos previamente como ocupação, o ser-com seja interpretado a partir do fenômeno da *preocupação*, como o que determina em geral o ser do *Dasein* (cf. Sexto Capítulo da presente Seção). O caráter-de-ser do ocupar-se não pode convir ao ser-com, embora esse modo-de-ser seja, assim como a ocupação, um *ser relativo* a um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele *se preocupa*.

“Ocupar-se” de alimentar e de vestir, cuidar de um corpo doente são também preocupação-com. Entendemos, porém, essa expressão, em correspondência com o emprego de ocupação, como termo para um existencial. A organização social factual, por exemplo, que em alemão se chama “*Fürsorge*”, funda-se também na constituição-de-ser do *Dasein* como ser-com. Sua urgência factual é motivada pelo fato de o *Dasein* se manter de pronto e no mais das vezes nos *modi* deficientes da preocupação-com. Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis da preocupação-com. E, precisamente os *modi* da deficiência e da indiferença, nomeados por último, são os que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro. Esses *modi*-do-ser mostram de novo o caráter de não-surpresa e de algo-que-se-entende-por-si-mesmo que são próprios tanto do cotidiano *Dasein*-com dos outros no-interior-do-mundo como da utilitabilidade do instrumento de ocupação diária. Esses *modi* indiferentes do ser-um-com-o-outro desviam facilmente a interpretação ontológica para que de pronto se interprete esse ser como pura subsistência de vários sujeitos. Conquanto tenham a aparência de variantes desimportantes do mesmo modo-de-ser, no entanto persiste uma diferença ontológica essencial entre a coocorrência “indiferente” de coisas quaisquer e o-não-se-importar-em-nada-com-os-outros de entes que são-uns-com-os-outros.

Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die »Sorge« abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.

Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existentiellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in seiner Sorge* sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden.

Die Fürsorge erweist sich als eine Seinsverfassung des Daseins, die nach ihren verschiedenen Möglichkeiten mit dessen Sein zur besorgten Welt ebenso wie mit dem eigentlichen Sein zu ihm selbst verklammert ist. Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußereren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen. Umgekehrt ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt. Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.

Quanto a seus *modi* positivos, a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a “preocupação” do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo de que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável.

Em oposição a esta há a possibilidade de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a “preocupação”, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é — a saber, a existência do outro e não um *qué* de que ele se ocupe — ajuda o outro a obter *transparéncia* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela.

A preocupação-com se prova, assim, como uma constituição-do-ser do *Dasein*, que nas suas diversas possibilidades se prende, de um lado, ao ser do *Dasein* em relação ao mundo da ocupação e, de outro, ao ser próprio relativamente ao *Dasein* ele mesmo. O ser-um-com-o-outro se funda de pronto e muitas vezes exclusivamente no que é, em tal ser, objeto de uma comum ocupação. Um ser-um-com-o-outro que surge de a-gente fazer o mesmo não só se mantém dentro de limites exteriores, mas ocorre no *modus* de distância e de reserva. O ser-um-com-o-outro dos que se dedicam a fazer a mesma coisa é com frequência alimentado unicamente por desconfiança. Ao inverso, o comum empenho pela mesma causa é determinado a partir do *Dasein* que propriamente se apodera cada vez de si. Somente essa vinculação *própria* possibilita a correta relação com o-que-está-em-causa deixando o outro em liberdade para ser si mesmo.

Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreien-den – hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifi-kation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen.

123 Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhan-den den die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*. Beide können mit der Fürsorge die entsprechenden defizienten und indifferenten Modi durch-laufen bis zur *Rücksichtslosigkeit* und dem Nachsehen, das die Gleichgültigkeit leitet.

Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein. Dieses umweltlich freigegebene Seiende ist aber seinem eigensten Seins-sinn entsprechend In-Sein in der-selben Welt, in der es, für andere begegnend, mit da ist. Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungs-ganze der Bedeutsamkeit. Im vorgängig verstehenden Ver-trautsein mit dieser läßt das Dasein Zuhandenes als in seiner Bewandtnis Entdecktes begegnen. Der Verweisungszusammen-hang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, *worumwillen* das Dasein selbst ist, wie es ist.

Nach der jetzt durchgeföhrten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existuellen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen. Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d. h. die

O cotidiano ser-um-com-o-outro mantém-se entre os dois extremos da preocupação-com positiva — a substitutiva-dominadora e a antecipativa-liberatória — e mostra muitas formas mistas cuja descrição e classificação estão fora dos limites desta investigação.

Se o ocupar-se, como modo de descobrir o utilizável, pertence ao *ver-ao-redor*, a preocupação-com orienta-se de igual maneira pelo *respeito* [*Rücksicht*: ver-retrospectivo] e pela *indulgência* [*Nachsicht*, ver-prospectivo]. Com a preocupação-com, ambos podem percorrer os correspondentes *modi* deficientes e indiferentes até a *falta-de-respeito* e a indulgência que guia a indiferença.

O mundo dá liberdade não somente ao utilizável como ente que vem-de-encontro no-interior-do-mundo, mas também ao *Dasein*, aos outros em seu *Dasein-com*. Mas esse ente a que se dá liberdade no mundo-ambiente é, em correspondência ao seu mais-próprio sentido-de-ser, um ser-em no mesmo mundo em que, vindo-de-encontro para outros, é “aí” com. A mundidade foi interpretada (§18) como o todo-de-remissão da significatividade. Na familiaridade prévia e entendedora com esta, o *Dasein* deixa que o utilizável venha-de-encontro como descoberto na sua conjuntação. O contexto-de-remissão da significatividade tem sua raiz no ser do *Dasein* relativamente ao seu ser-mais-próprio, que não pode ter essencialmente nenhuma conjuntação, mas que é, ao contrário, o ser *em vista do qual* o *Dasein* ele mesmo é como é.

Mas, segundo a análise desenvolvida até agora, ao ser do *Dasein* — ser em que, para o *Dasein*, está em jogo esse ser ele mesmo —, pertence o ser-com com outros. Como ser-com, o *Dasein* “é”, portanto, essencialmente em-vista-de-outros, o que deve ser entendido como uma existenciária enunciação-de-essência. Mesmo quando um dado *Dasein* não se volta factualmente para outros, o que supõe que deles não necessita e os dispensa, ele é no modo do ser-com. No ser-com existenciário em-vista-de-outros, estes já foram abertos em seu *Dasein*. Essa abertura dos outros previamente constituída com o ser-com também contribui para constituir a significatividade, isto é,

Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worumwillen festgemacht ist. Daher läßt die so konstituierte Weltlichkeit der Welt, in der das Dasein wesenhaft je schon ist, das umweltlich Zuhandene so begegnen, daß in eins mit ihm als umsichtig Besorgtem das Mitzdasein Anderer begegnet. In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem umweltlichen besorgenden Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen.

Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitzdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein. Es bewegt sich zunächst gemäß der nächsten Seinsart des mitsegenden In-der-Welt-seins im verstehenden Kennen dessen, was das Dasein mit den Anderen umweltlich umsichtig vorfindet und besorgt. Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.

Weil nun aber zunächst und zumeist die Fürsorge sich in den defizienten oder zum mindesten indifferenten Modi aufhält – in der Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens –, bedarf das nächste und wesenhafte Sichkennen eines Sichkennenlernens. Und wenn gar das Sichkennen sich verliert in die Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens, bedarf das Miteinandersein besonderer Wege, um den Anderen nahe, bzw. »hinter sie« zu kommen.

Aber so wie das Sichoffenbaren, bzw. Verschließen in der jeweiligen Seinsart des Miteinanderseins gründet, ja nichts anderes als diese selbst ist, erwächst auch das ausdrückliche

a mundidade, que como a significatividade se firma no existenciário em-vista-de-quê. Por isso a mundidade do mundo assim constituída, na qual o *Dasein* já é cada vez por essência, faz que o utilizável do mundo-ambiente venha-de-encontro de tal maneira que, unido a ele como algo de que o ver-ao-redor se ocupa, também venha-de-encontro o ser-com dos outros. Na estrutura da mundidade do mundo, os outros não são de imediato subsistentes ao lado de outras coisas como sujeitos flutuando no ar, mas se mostram em sua ocupação no mundo-ambiente a partir do que é nele utilizável.

A abertura pertencente ao ser-com do *Dasein*-com de outros significa: no entendimento-do-ser do *Dasein* já reside, porque seu ser é ser-com, o entendimento de outros. Esse entender, como o entender em geral, não é um conhecimento nascido de um conhecer, mas um originário modo-de-ser existenciário, sem o qual nenhum conhecer ou conhecimento é possível. O se conhecer mutuamente se funda no originário ser-com entendededor. Ele se move de imediato conforme o imediato modo-de-ser do ser-no-mundo com outros, no entendededor conhecimento de que o *Dasein* encontra os outros e deles se ocupa no ver-ao-redor do mundo-ambiente. A partir de aquilo-de-que-se-ocupa e tendo disso o entendimento, a ocupação preocupada-com é entendida. O outro é assim aberto de pronto na ocupada preocupação-com.

Mas agora, porque de pronto e no mais das vezes a preocupação-com se move nos *modi* deficientes ou pelo menos indiferentes — na mútua indiferença dos que apenas se cruzam por aí — para que haja um imediato e essencial conhecimento mútuo, é preciso que eles-aprendam-a-se-conhecer. E quando o conhecer-se mutuamente se perde até nos modos da reserva, da hipocrisia e do fingimento, o ser-um-com-o-outro exige caminhos particulares no aproximar-se dos outros ou ir até o que há “por trás deles”.

Mas assim como o se abrir ou o se fechar para outrem se funda no respectivo modo-de-ser do ser-um-com-o-outro, mais ainda, nada mais é de que este mesmo, assim também

fürsorgende Erschließen des Anderen je nur aus dem primären Mitsein mit ihm. Solches obzwar *thematisches*, aber nicht theoretisch-psychologisches Erschließen des Anderen wird nun leicht für die theoretische Problematik des Verstehens »fremden Seelenlebens« zu dem Phänomen, das zunächst in den Blick kommt. Was so phänomenal »zunächst« eine Weise des versteckenden Miteinanderseins darstellt, wird aber zugleich als das genommen, was »anfänglich« und ursprünglich überhaupt das Sein zu Anderen ermöglicht und konstituiert. Dieses nicht eben glücklich als »*Einfühlung*« bezeichnete Phänomen soll dann ontologisch gleichsam erst die Brücke schlagen von dem zunächst allein gegebenen eigenen Subjekt zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt.

Das Sein zu Anderen ist zwar ontologisch verschieden vom Sein zu vorhandenen Dingen. Das »andere« Seiende hat selbst die Seinsart des Daseins. Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein, das von ihm selbst ein Seinsverständnis hat und so sich zu Dasein verhält. Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst »in ein Anderes«. Der Andere ist eine Dublette des Selbst.

Aber es ist leicht zu sehen, daß diese scheinbar selbstverständliche Überlegung auf schwachem Boden ruht. Die in Anspruch genommene Voraussetzung dieser Argumentation, daß das Sein des Daseins zu ihm selbst das Sein zu einem Anderen sei, trifft nicht zu. Solange diese Voraussetzung sich nicht evident in ihrer Rechtmäßigkeit erwiesen hat, so lange bleibt es rätselhaft, wie sie das Verhältnis des Daseins zu ihm selbst dem Anderen als Anderem erschließen soll.

Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sich-gegenseitig-

a expressa abertura do outro pela preocupação-com só surge cada vez do primário ser-com com ele. Tal abertura do outro, *temática*, mas não por teoria psicológica, facilmente se converte em fenômeno que de imediato se vê na problemática teórica do entender “a vida da alma alheia”. E assim, o que não é fenomenicamente “de pronto” senão um modo de ser-um-com-o-outro entendedor é entendido ao mesmo tempo como o que “desde o princípio” e originariamente possibilita e constitui a relação com os outros. Esse fenômeno, chamado “*empatia*” de uma maneira que não é precisamente feliz, teria somente ele a função de lançar uma como que ponte ontológica entre o sujeito próprio, o único dado de imediato, e um outro sujeito, de imediato totalmente fechado.

O ser relativamente a outros é sem dúvida ontologicamente diverso do ser em relação a coisas subsistentes. O ente “outro” tem o modo-de-ser do *Dasein*. No ser com outros e no ser em relação a outros reside, portanto, uma relação-de-ser de *Dasein* a *Dasein*. Mas essa relação, poder-se-ia dizer, já é no entanto constitutiva de cada *Dasein* próprio, o qual tem por si mesmo um entendimento-do-ser e, assim, se comporta em relação ao *Dasein*. A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção “em um outro” do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata do si-mesmo.

É fácil ver, contudo, que essa reflexão com aparência de algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo repousa sobre um solo frágil. A pretensão retorna como pressuposto de sua argumentação que o ser do *Dasein* relativamente a si mesmo é o ser do *Dasein* relativamente ao outro, algo impróprio. Enquanto não se mostrar que tal pressuposto é evidente em sua legitimidade, o modo pelo qual a relação do *Dasein* a si mesmo pode abrir o outro como outro continuará sendo um enigma.

O ser relativamente a outros não é só uma relação-de-ser autônoma e irreductível, e já o é como ser-com com o ser do *Dasein*. É certo que não se pode negar que o vivo conhecimento mútuo que se funda no ser-com

kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweilig sich selbst verstanden hat; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist. »Einfühlung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.

Daß die »Einfühlung« kein ursprüngliches existenzielles Phänomen ist, so wenig wie Erkennen überhaupt, besagt aber nicht, es bestehe bezüglich ihrer kein Problem. Ihre spezielle Hermeneutik wird zu zeigen haben, wie die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst das Miteinandersein und dessen Sichkennen mißleiten und verbauen, so daß ein echtes »Verstehen« niedergehalten wird und das Dasein zu Surrogaten die Zuflucht nimmt; welche positive existenziale Bedingung rechtes Fremdverstehen für seine Möglichkeit voraussetzt. Die Analyse hat gezeigt: Das Mitsein ist ein existenzielles Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von innerweltlich begegnendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer »Subjekte« begriffen werden. Das Vorfinden einer Anzahl von »Subjekten« wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als »Nummern« behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zueinandersein. Dieses »rücksichtslose« Mitsein »rechnet« mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft »auf sie zählt« oder auch nur mit ihnen »zu tun haben« möchte.

Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst. *Wer*

depende frequentemente da amplitude com que o próprio *Dasein* tenha se entendido cada vez ele mesmo; isso significa somente que depende da amplitude em que se tenha tornado transparente para si mesmo e em que não tenha deturpado seu essencial ser-com com os outros, o que somente é possível se o *Dasein*, como ser-no-mundo, já é cada vez com outros. Não só a “empatia” não constitui o ser-com, mas ela só é possível sobre o seu fundamento, sendo motivada pelos modos deficientes predominantes do ser-com em sua inacessibilidade.

Que a “empatia” não é um fenômeno existenciário originário, assim como não o é o conhecer em geral, não significa que não haja problema algum a respeito dela. Sua hermenêutica especial tem de mostrar o modo como as diversas possibilidades de ser do *Dasein* falseiam e deformam o ser-um-com-o-outro e o correspondente conhecimento mútuo, impedindo o surgimento de um autêntico “entendimento” e fazendo que o *Dasein* se refugie em sucedâneos; ela tem de mostrar a condição existenciária positiva que pressupõe a possibilidade de entender corretamente o outro. A análise mostrou: o ser-com é uma constituição existenciária do ser-no-mundo. O *Dasein*-com se mostra como um peculiar modo-de-ser do ente que-vêm-de-encontro no-interior-do-mundo. Na medida em que o *Dasein* é, tem ele o modo-de-ser do ser-um-com-o-outro. Este não pode ser concebido como a soma resultante da ocorrência de vários “sujeitos”. Só é possível encontrar um certo número de “sujeitos” quando os outros que-vêm-de-encontro de imediato no seu *Dasein*-com são tratados meramente como “números”. Tal número de sujeitos só é descoberto por um determinado ser-com e ser-um-com-o-outro ou ser-um-relativamente-a-outro. Esse ser-com sem-respeito “conta” os outros sem “contar seriamente com eles” ou mesmo sem ter “algo a ver” com eles.

O *Dasein* próprio, do mesmo modo que o *Dasein*-com com os outros, vem-de-encontro de-pronto e no mais das vezes a partir do mundo comum da ocupação do mundo-ambiente. O *Dasein*, o se absorver no mundo da ocupação, isto é, ao mesmo tempo no ser-com relativamente aos outros, não é si-mesmo. *Quem*

ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat?

§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man

126 Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.

In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesentliche Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zu-

é então aquele que assumiu o ser como cotidiano ser-um-com-o-outro?

§ 27. O cotidiano ser-si-mesmo e a-gente

O resultado *ontologicamente* relevante da análise precedente do ser-com reside em ter visto que o “caráter de sujeito” do próprio *Dasein* e dos outros é determinado existenciariamente, isto é, a partir de certos modos de ser. No objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm-de-encontro como o que são e são o que fazem.

No ocupar-se do que foi empreendido com os outros, para os outros e contra os outros, há a constante preocupação de se diferenciar dos outros: ou porque se trata de uma diferença relativamente a eles ainda por igualar, ou porque o *Dasein* os sobrepuja e assim os submete. O ser-um-com-o-outro — o que fica oculto para ele — inquieta-se com a preocupação dessa distância. Expresso em termos existenciários, ele tem o caráter do *distanciamento*. Quanto menos surpreendente esse modo-de-ser é para o *Dasein* cotidiano ele mesmo, tanto mais tenaz e originariamente é sua atuação.

Mas nesse distanciamento inherente ao ser-com, o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre como ser-com. A-gente mesma pertence aos outros e consolida o seu poder. “Os outros”, como a-gente os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro

nächst und zumeist »da sind«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche »Umwelt« zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.

Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die Durchschnittlichkeit besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.

de pronto e no mais das vezes “são aí”. O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O “quem” é [em alemão] o neutro: *a-gente*.

Anteriormente se mostrou a maneira como, no mundo-ambiente imediato, um “mundo-ambiente” público já é cada vez utilizável como objeto de coocupação. No uso dos meios públicos de transporte, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como o outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser “dos outros”, e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e de identificação, a-gente desenvolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade.

A-gente tem ela mesma os seus próprios modos de ser. A referida tendência do ser-com que denominamos distanciamento se funda em que o ser-um-com-o-outro ocupa como tal a *mediania*. Esta é um caráter existenciário de a-gente. Para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania. Por isso, a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo a que a-gente concede ou nega êxito. Essa mediania na prefiguração do que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda precedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo o que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominada *o nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem' jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Unter-einandersein sich je schon ausgeliefert hat.

In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen

Distanciamento, mediania e nivelamento, como modos-de-ser de a-gente, constituem o que conhecemos como “a publicidade”. Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo. Não porque isto tenha fundamento numa assinalada e primária relação-de-ser com as “coisas”, nem por dispor de uma expressa e apropriada transparência do *Dasein*, mas por se fundar no não-penetrar “nos assuntos” e por ser insensível a toda diferença de nível e de autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um.

A-gente está em toda parte, de tal maneira, no entanto, que já escapuliu sempre, de onde urge que o *Dasein* tome uma decisão. Mas, porque antecipa todo julgar e todo decidir, a-gente retira cada vez a responsabilidade de cada *Dasein*. A-gente pode como que se prestar a que constantemente se apele para ela. Pode se incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha de responder por algo. Sempre “era” a-gente e se pode dizer, no entanto, que não foi “ninguém”. Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém.

A-gente *alivia* assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade. Não só isto: com esse alívio-de-ser, a-gente vem ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis. E porque a-gente, com o alívio-de-ser, vem constantemente ao encontro do *Dasein*, mantém seu domínio e consolida-o tenazmente.

Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros.

Nos caracteres-de-ser já expostos do cotidiano ser-um-entre-outros: distanciamento, mediania, nivelamento, publicidade, alívio-de-ser e vir-ao-encontro,

liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi sciend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Anderen sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein *ens realissimum*, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird.

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Und wenn es nicht zugänglich ist wie ein vorhandener Stein, dann entscheidet das nicht im mindesten über seine Seinsart. Man darf weder vorschnell dekretieren, dieses Man ist »eigentlich« nichts, noch der Meinung huldigen, das Phänomen sei ontologisch interpretiert, wenn man es etwa als nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte »erklärt«. Vielmehr muß sich umgekehrt die Ausarbeitung der Seinsbegriffe nach diesen unabweisbaren Phänomenen richten.

Das Man ist auch nicht so etwas wie ein »allgemeines Subjekt«, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der »Subjekte« nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Daseins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden. Daß auch die traditionelle Logik ange-

reside a imediata “constância” do *Dasein*. Essa constância não concerne à contínua subsistência de algo, mas ao modo-de-ser do *Dasein* como ser-com. Sendo nos *modi* nomeados, o si-mesmo do próprio *Dasein* e o si-mesmo do outro ainda não se encontraram ou já se perderam. A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriade. Esses *modi* de ser não significam minimização alguma da factualidade do *Dasein*, assim como a-gente considerada como ninguém não é um nada. Ao contrário, nesse modo-de-ser o *Dasein* é um *ens realissimum*, se se entende “realidade” como ser conforme-ao-*Dasein*.

Sem dúvida a-gente não é subsistente, assim como não o é o *Dasein* em geral. Quanto mais pública se torna a gesticulação de a-gente, tanto mais inapreensível e oculta é, mas também tanto menos é um nada. Para um “olhar” ôntico-ontológico não prevenido, a-gente se desvenda como o “sujeito mais real” da cotidianidade. O não ser ela acessível como uma pedra subsistente não decide minimamente sobre seu modo-de-ser. Não se deve decretar de forma apressada que essa a-gente não é “propriamente” nada, nem abonar a opinião de que o fenômeno é ontologicamente interpretado quando “explorado” como resultado ulterior da subsistência de vários sujeitos estreitamente reunidos. Ao oposto, é preciso elaborar seus conceitos-de-ser segundo esses fenômenos irredutíveis.

A-gente também não é algo como um “sujeito universal” a flutuar sobre muitos outros. Só se pode chegar a essa concepção se não se entende o ser dos “sujeitos” como conforme-ao-ser-do-*Dasein*, sujeitos que são postos como casos fatualmente subsistentes de um gênero superveniente. Na perspectiva dessa posição só resta ontologicamente a possibilidade de entender no sentido de espécie e gênero tudo o que não é um caso dessa ordem. A-gente não é o gênero de cada *Dasein* e não pode ser encontrada nesse ente como qualidade permanente. Que mesmo a lógica tradicional também malogue

sichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese »geisteswissenschaftlich« orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als *Man-selbst* ist das jeweilige Dasein in das *Man zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen. Wenn das Dasein ihm selbst als *Man-selbst* vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das *Man* die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das *Man-selbst*, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnis-ganzheit frei, die dem *Man* vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des *Man* festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen *Selbst*, sondern die Anderen in der Weise des *Man*. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben.« *Zunächst* ist das Dasein *Man* und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen

no que diz respeito a esse fenômeno não é de admirar, quando se sabe que ela tem seu fundamento numa rude ontologia do subsistente. Por isso, não obstante tantos melhoramentos e ampliações, não se tornou mais dúctil em seus princípios. Essas reformas da lógica orientadas pelas “ciências do espírito” só aumentam a confusão ontológica.

A-gente é um existenciário e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein. Tem de sua parte ela mesma diversas possibilidades de concretização conforme-ao-Dasein. A penetração e a expressividade de seu domínio podem variar historicamente.

O si-mesmo do *Dasein* cotidiano é *a-gente-ela-mesma* que distinguimos do *si-mesmo próprio*, isto é, do *si-mesmo* possuído de modo apropriado. Como *a-gente-ela-mesma*, o *Dasein* está disperso em a-gente e deve primeiramente se encontrar. Dispersão que caracteriza o “sujeito” do modo-de-ser que conhecemos como o ocupado absorver-se no mundo que imediatamente vem-de-encontro. Se o *Dasein* é para si mesmo familiar como *a-gente-ela-mesma*, isto significa ao mesmo tempo que a-gente delineia previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. *A-gente-ela-mesma*, como aquilo em-vista-de-que o cotidiano *Dasein* é, articula o contexto-de-remissão da significatividade. O mundo do *Dasein* dá liberdade ao ente que-vem-de-encontro para uma totalidade-de-conjuntação que é familiar à *a-gente* e cujos limites a mediania de a-gente estabelece. *De imediato* o *Dasein* factual está no mundo-com medianamente descoberto. *De imediato* eu não “sou” “eu”, no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. A partir desta e como esta sou dado “de pronto” a “mim mesmo”. De pronto, o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes assim permanece. Quando o *Dasein* descobre propriamente o mundo e dele se aproxima, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, esse descobrir de “mundo” e abrir do *Dasein* sempre se efetua como remoção de encobrimentos

und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.

Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Diese Betrachtungen haben zugleich ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins erbracht. Das In-der-Welt-sein wurde in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit sichtbar.

130

Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden »Subjekte« verstanden werden, lässt sich die »nächste« Ontologie des Daseins aus der »Welt« vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*

Wenn schon das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das sich scheinbar ontologisch der puren Vorhandenheit nähert, von dieser grundsätzlich verschieden ist, dann wird das Sein des eigentlichen Selbst noch weniger als Vorhandenheit begriffen werden können. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existentielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.

e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o *Dasein* se fecha para si mesmo.

Com a interpretação do ser-com e do ser-si-mesmo em a-gente está respondida a pergunta pelo quem da cotidianidade do ser-um-com-o-outro. Essas considerações trouxeram ao mesmo tempo um entendimento concreto da constituição fundamental do *Dasein*. O ser-no-mundo ficou visível em sua cotidianidade e mediania.

O *Dasein* cotidiano tira a interpretação pré-ontológica de seu ser do imediato modo-de-ser de a-gente. A interpretação ontológica segue de imediato essa tendência interpretativa, e entende o *Dasein* a partir do mundo e o encontra como ente do-interior-do-mundo. E, não somente isso, mas a ontologia “imediata” do *Dasein* faz que se lhe dê a partir do “mundo” o sentido do ser em relação ao qual esses entes “sujeitos” são entendidos. Mas porque nessa absorção no mundo, passa-se por cima do fenômeno-de-mundo ele mesmo, em seu lugar se introduz o subsistente do-interior-do-mundo, as coisas. O ser do ente que é-“at”-com é concebido como subsistência. Assim, a prova do fenômeno positivo do modo imediato do cotidiano ser-no-mundo possibilita a penetração na raiz do defeito de interpretação ontológica dessa constituição-de-ser. *Ela mesma, em seu modo de ser cotidiano, é a que de imediato falha e encobre.*

Se já o ser do cotidiano ser-um-com-o-outro, que parecia aproximar-se ontologicamente da pura subsistência, é fundamentalmente distinto dela, então menos ainda se poderá conceber como subsistência o ser do-si-mesmo próprio. O ser-si-mesmo próprio não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é *uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial*.

Mas o ser-si-mesmo do existente “si-mesmo” próprio é então separado ontologicamente por um abismo da identidade do eu que se mantém na multiplicidade-de-vivência.

FÜNFTES KAPITEL

Das In-Sein als solches

§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins

131

Die existenziale Analytik des Daseins hat in ihrem vorbereitenden Stadium die Grundverfassung dieses Seienden, das In-der-Welt-sein, zum leitenden Thema. Ihr nächstes Ziel ist die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins, daraus sich seine Möglichkeiten und Weisen »zu sein« ontologisch bestimmen. Bisher war die phänomenale Charakteristik des In-der-Welt-seins auf das Strukturmoment der Welt und die Beantwortung der Frage nach dem Wer dieses Seienden in seiner Alltäglichkeit gerichtet. Aber schon bei der ersten Kennzeichnung der Aufgaben einer vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wurde eine Orientierung über das *In-Sein als solches* vorausgeschickt¹ und an dem konkreten Modus des Welterkennens demonstriert.²

Die Vorwegnahme dieses tragenden Strukturmomentes entsprang der Absicht, von Anfang an die Analyse der einzelnen Momente in einem sich durchhaltenden Vorblick auf das Strukturganze einzukreisen und jede Sprengung und Aufsplitterung des einheitlichen Phänomens zu verhüten. Jetzt gilt es, die Interpretation unter Bewahrung des in der konkreten Analyse von Welt und Wer Gewonnenen zum Phänomen des In-Seins zurückzulenken. Die eindringlichere Betrachtung desselben soll aber nicht nur erneut und sicherer die Struktur ganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sondern auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst, der Sorge.

¹ Vgl. § 12, S. 71 ff.

² Vgl. § 13, S. 80 ff.

QUINTO CAPÍTULO

O ser-em como tal

§ 28. A tarefa de uma análise temática do ser-em

Em seu estádio preparatório, a analítica existenciária do *Dasein* tem por tema diretor a constituição-fundamental desse ente: o ser-no-mundo. Seu objetivo imediato consiste em pôr em relevo fenomênico a estrutura unitária originária do ser do *Dasein* e a partir daí determinar ontologicamente suas possibilidades e modos “de ser”. Até agora a caracterização fenomênica do ser-no-mundo guiou-se pelo momento estrutural do mundo e pela resposta à pergunta pelo quem desse ente na cotidianidade. Mas já na primeira indicação das tarefas de uma análise fundamental preparatória do *Dasein* se antecipou¹ uma orientação para o *ser-em como tal*, que foi mostrada² no *modus concreto* do conhecer-o-mundo.

A antecipação desse momento estrutural de sustentação surgia do propósito de analisar desde o início seus momentos individuais numa perspectiva voltada para a estrutura do todo, evitando, assim, que o fenômeno unitário se rompesse ou se despedaçasse. Agora, com a garantia do que foi ganho na análise concreta do mundo e do quem, é preciso que a interpretação retorne ao fenômeno do ser-em. Ora, o exame mais penetrante desse fenômeno não só deve pôr de novo e mais seguramente ante o olhar fenomenológico a totalidade estrutural do ser-no-mundo, mas também abrir caminho para a apreensão do ser originário do *Dasein* ele mesmo: a preocupação.

¹ Cf. § 12, pp. 71 ss.

² Cf. § 13, pp. 80 ss.

Was kann aber noch weiter aufgezeigt werden am In-der-Welt-sein über die wesenhaften Bezüge des Seins bei der Welt (Besorgen), des Mitseins (Fürsorge) und des Selbstseins (Wer) hinaus? Es bleibt allenfalls noch die Möglichkeit, die Analyse durch vergleichende Charakteristik der Abwandlungen des Besorgens und seiner Umsicht, der Fürsorge und ihrer Rücksicht in die Breite auszubauen und durch die verschärftete Explikation des Seins alles möglichen innerweltlichen Seienden das Dasein gegen nicht daseinsmäßiges Seiendes abzuheben. Ohne Frage liegen nach dieser Richtung unerledigte Aufgaben. Das bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen *Apriori* der philosophischen Anthropologie. Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht. *Ihre Absicht ist eine fundamentalontologische.* Wenn wir sonach dem In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d. h. durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen. Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten Tendenz zur Herkunfts nachweisung von allem und jedem aus einem einfachen »Urgrund«.

In welche Richtung gilt es zu sehen für die phänomenale Charakteristik des In-Seins als solchen? Wir erhalten Antwort durch die Erinnerung daran, was bei der Anzeige des Phänomens dem phänomenologisch behaltenden Blick anvertraut wurde: das In-Sein im Unterschied von der vorhandenen Inwendigkeit eines Vorhandenen »in« einem anderen; das In-Sein nicht als eine durch das Vorhandensein von »Welt« bewirkte oder auch nur ausgelöste Beschaffenheit eines vorhandenen Subjekts; das In-Sein vielmehr als wesenhafte Seinsart

Mas que pode ainda ser mostrado no ser-no-mundo, além das relações essenciais do ser junto ao mundo (ocupação), do ser-com (preocupação-com) e do ser-si-mesmo (quem)? Resta ainda quando muito a possibilidade de ampliar a análise mediante a caracterização comparada das modificações do ocupar-se e do seu ver-ao-redor, da preocupação-com e do respeito, pela accentuação do contraste entre o *Dasein* e todo ente que não lhe é conforme mediante uma maior explicação do ser de todo possível ente do-interior-do-mundo. É inquestionável que há nessa direção tarefas inconclusas. O que foi obtido até agora necessita de complementação sob muitos aspectos na perspectiva de uma elaboração completa do *a priori* existenciário de uma antropologia filosófica. Mas a isto não visa a presente investigação. *Sua intenção é ontológico-fundamental*. Portanto, ao perguntar tematicamente pelo ser-em não significa que estamos querendo anular a originariedade do fenômeno derivando-o de outros fenômenos, isto é, mediante uma análise inadequada no sentido de sua resolução em outro. Mas que um originário não possa ser derivado de outro não exclui que tenha uma possível multiplicidade de constitutivos caracteres-de-ser. Se se mostram tais, são todos existenciariamente de igual-originariedade. O fenômeno da *igual-originariedade* dos momentos constitutivos foi frequentemente descurado na ontologia por efeito de uma insopitável tendência metódica para mostrar que todas e cada uma das coisas têm sua origem em um simples “fundamento primordial”.

Em que direção se deve olhar para ver a caracterização fenomênica do ser-em como tal? Obteremos a resposta pela recordação do que já na primeira indicação do fenômeno foi confiado ao firme olhar do fenomenólogo: o ser-em difere do ser-dentro de um subsistente “em” outro; o ser-em não é uma propriedade de um sujeito subsistente, por efeito ou meramente suscitada pela subsistência de um “mundo”; o ser-em é, ao contrário, o modo-de-ser essencial

dieses Seienden selbst. Was anderes stellt sich aber dann mit diesem Phänomen dar als das vorhandene commercium zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das *Dasein ist das Sein* dieses »Zwischen«. Irreführend bliebe die Orientierung an dem »Zwischen« trotzdem. Sie macht unbesehen den ontologisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wozwischen dieses Zwischen als solches »ist«. Das Zwischen ist schon als Resultat der convenientia zweier Vorhandenen begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber sprengt immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der »Kitt« fehlt, sondern das »Schema« ist gesprengt, bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll. Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heißt seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern. Daß es hierzu weitgehender Umständlichkeit bedarf, ist nur der Ausdruck davon, daß etwas ontisch Selbstverständliches in der überlieferten Behandlungsart des »Erkenntnisproblems« ontologisch vielfältig bis zur Unsichtbarkeit ver stellt wurde.

Das Sciende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein »Da«. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das »Da« auf »hier« und »dort«. Das »Hier« eines »Ich-Hier« versteht sich immer aus einem zuhandenen »Dort« im Sinne des entfernd-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen »Ort« bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines innerweltlich Begegnenden. »Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Sciende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck »Da« meint diese wesent-

desse ente ele mesmo. Mas que mais se nos apresenta nesse fenômeno a não ser um *commercium entre* um sujeito subsistente e um objeto subsistente? Interpretação que já ficaria mais próxima do conteúdo fenomênico, dizendo: o *Dasein* é o ser desse “entre”. Entretanto, a orientação para o “entre” induziria a erro, ao pôr de modo inconsiderado quanto à sua determinação ontológica os entes entre os quais a relação “entre” “é” como tal. O entre já é concebido como resultado da *convenientia* de dois subsistentes. Pois a prévia posição desses subsistentes sempre já faz o fenômeno *explodir* e vã é toda tentativa de sua recomposição com os fragmentos da explosão. Não somente falta o “cimento”, mas o “esquema” segundo o qual a recomposição deve ser efetuada nunca foi anteriormente desvendado. O ontologicamente decisivo consiste em evitar preventivamente a explosão do fenômeno, isto é, assegurar-lhe seu conteúdo fenomênico positivo. Para consegui-lo se requerem tantas e tão extensas precisões que só constituem uma expressão de que algo que onticamente se-entendia-por-si-mesmo foi de muitas maneiras ontologicamente desfigurado no tradicional modo de tratamento do “problema do conhecimento”, a ponto de o tornar irreconhecível.

O ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo o seu “aí”. Segundo a significação usual da palavra, o “aí” indica um “aqui” e um “lá”. O “aqui” de um “eu-aqui” é sempre entendido a partir de um utilizável “lá”, utilizável no sentido do ser voltado para ele, em ocupação-desafastante-direcionada. A espacialidade existenciária do *Dasein* que assim lhe determina seu “lugar” funda-se ela mesma sobre o ser-no-mundo. O “lá” é a determinidade de um ente do-interior-do-mundo que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo. O “aqui” e o “lá” só são possíveis em um “aí”, isto é, se um ente que, como ser do “aí”, abriu a espacialidade. Esse ente traz em seu ser mais-próprio o caráter do não-ser-fechado. O termo “aí” significa essa essencial

hafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst »da«.

Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existential-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als In-der-Welt-sein* gelichtet^a, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*^b. Nur einem existential so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist^c seine Erschlossenheit.*

Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existential Satz »das Dasein ist seine Erschlossenheit« zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein »Da« zu sein. Außer der Charakteristik der primären Konstitution des Seins der Erschlossenheit bedarf es gemäß dem Zug der Analyse einer Interpretation der Seinsart, in der dieses Seiende *alltäglich* sein Da ist.

Das Kapitel, das die Explikation des In-Seins als solchen, das heißt des Seins des Da übernimmt, zerfällt in zwei Teile: A. Die existential Konstitution des Da. B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins.

Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen*; deren Analyse erhält jeweils durch die Interpretation eines konkreten und für die nachkommende Problematik wichtigen Modus die notwendige phänomenale Bewährung. Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede*.

^a 'Αλήθεια – Offenheit – Lichtung, Licht, Leuchten.

^b aber nicht produziert.

^c Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinausstehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz.

abertura. Por meio dela esse ente (*o Dasein*) é para ele mesmo “aí”, unido com o ser-“aí” de mundo.

O discurso ôntico figurado do *lumen naturale* no homem não significa nada mais do que a estrutura ontológico-existenciária desse ente, que é no modo de ser seu “aí”. Ele é “iluminado” significando: *como* ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado^a, não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é^b claridade da clareira. Só a um ente existenciariamente assim aclarado pode o subsistente aceder à luz ou se ocultar no escuro. O *Dasein* traz consigo de casa o seu “aí”; e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. *O Dasein é^c sua abertura.*

A constituição desse ser deve ser posta em relevo. Mas na medida em que a essência desse ente é a existência, a proposição existenciária “*o Dasein é sua abertura*” significa ao mesmo tempo: o ser que para esse ente está em jogo em seu ser é ter de ser seu “aí”. Afora a caracterização primária do ser da abertura é necessário, consoante a tendência da análise, interpretar o modo-de-ser em que esse ente é *cotidianamente* seu “aí”.

O capítulo que assume a explicação do ser-em como tal, isto é, do ser do “aí”, divide-se em duas partes: A. Constituição existenciária do “aí”. B. O ser cotidiano do “aí” e o decair do *Dasein*.

Os dois modos, de igual originariedade, ambos constitutivos de ser o “aí”, nós os vemos no *encontrar-se* e no *entender*; sua análise recebe cada vez uma necessária confirmação fenomênica pela interpretação de um *modus* concreto e importante para a problemática vindoura. O encontrar-se e o entender são determinados com igual originariedade pelo *discurso*.

^a Αλήθεια — abertura — clareira, luz, iluminar.

^b mas não produz.

^c O *Dasein* existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora e estar na abertura do “aí”: *ek-sistencia*.

Unter A (die existenziale Konstitution des Da) wird demnach behandelt: das Da-sein als Befindlichkeit (§ 29), die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit (§ 30), das Da-sein als Verstehen (§ 31), Verstehen und Auslegung (§ 32), die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung (§ 33), Da-sein, Rede und Sprache (§ 34).

Die Analyse der Seinscharaktere des *Da-seins* ist eine existenziale. Das besagt: Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesentlich existenziale Weisen zu sein. Ihre Seinsart in der Alltäglichkeit muß daher herausgestellt werden.

134

Unter B (das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins) werden entsprechend dem konstitutiven Phänomen der Rede, der im Verstehen liegenden Sicht und gemäß der ihm zugehörigen Auslegung (Deutung) als existenziale Modi des alltäglichen Seins des Da analysiert: Das Gerede (§ 35), die Neugier (§ 36), die Zweideutigkeit (§ 37). An diesen Phänomenen wird eine Grundart des Seins des Da sichtbar, die wir als *Verfallen* interpretieren, welches »Fallen« eine existenzial eigene Weise der Bewegtheit zeigt (§ 38).

A. Die existenziale Konstitution des Da

§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit

Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen.

Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in

Em A (a constituição existenciária do “aí”) trata-se, portanto, do seguinte: o *Da-sein* [ser-“aí”] como encontrar-se (§ 29), o medo como um *modus* do encontrar-se (§ 30), o *Da-sein* [o ser-“aí”] como entender (§ 31), o entender e a interpretação (§ 32), a enunciação como *modus* derivado da interpretação (§ 33), *Da-sein* [ser-“aí”], discurso e linguagem (§ 34).

A análise dos caracteres-de-ser do *Da-sein* [ser-“aí”] é existenciária, significando que os caracteres não são propriedades de um subsistente, mas modos existenciários essenciais de ser. Seu modo-de-ser deve, por conseguinte, ser posto em relevo na cotidianidade.

Em B (o ser cotidiano do “aí” e o decair do *Dasein*) são analisados, em correspondência com o fenômeno constitutivo do discurso, com a visão que há no entender e conforme a interpretação (explicação) que lhe é pertinente, como *modi* existenciários do ser cotidiano do “aí”: o falatório (§ 35), a curiosidade (§ 36), a ambiguidade (§ 37). Nesses fenômenos fica visível um modo fundamental do ser do “aí”, que interpretamos como *decair*, “cair” que mostra um ser-móvel, o qual é um existenciário próprio do *Dasein* (§ 38).

A. A constituição existenciária do “aí”

§ 29. O Da-sein [ser-“aí”] como encontrar-se

O que designamos *ontologicamente* com a expressão “encontrar-se” é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo. Antes de toda psicologia dos estados-de-ânimo, na qual está tudo por fazer, é preciso ver esse fenômeno como um existenciário fundamental, esboçando-lhe a estrutura.

A serenidade imperturbável, assim como o mau humor contido na ocupação cotidiana, o deslizar da primeira para

diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Unbestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last^a offenbar geworden. Warum, weiß man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. Und wiederum kann die gehobene Stimmung der offebaren Last des Seins entheben; auch diese Stimmungsmöglichkeit erschließt, wenngleich enthebend, den Lastcharakter des Daseins. Die Stimmung macht offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wie einem ist« bringt das Gestimmte das Sein in sein »Da«.

In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das Seiende* erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes »Daß es ist und zu sein hat« aufbrechen. Das pure »daß es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. Daß das Dasein ebenso alltäglich dergleichen Stimmungen nicht »nachgibt«, das heißt ihrem Erschließen nicht nachgeht und sich nicht vor das Erschlossene bringen läßt, ist kein Beweis *gegen* den phänomenalen Tatbestand der stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins des Da in seinem Daß, sondern ein Beleg dafür. Das

^a »Last«: das Zu-tragende; der Mensch ist dem Da-sein überantwortet, übereignet. Tragen: übernehmen aus der Zugehörigkeit zum Sein selbst.

o segundo, e inversamente, e ficar mal-humorado não são ontologicamente um nada, por menor que seja a atenção dada a esses fenômenos tidos como os mais indiferentes e fugazes no *Dasein*. Que os estados-de-ânimo se deterioram e podem até se inverter significa somente que o *Dasein* já está cada vez e sempre em um estado-de-ânimo. O ser de um estado-de-ânimo indeterminado, frequentemente contínuo, uniforme e insosso, não deve ser confundido com o mau humor; não só não é um nada pois é precisamente nele que o *Dasein* fica farto de si mesmo. Em tal desgosto o ser do “aí” torna-se manifesto como um fardo^a. Por quê, não se *sabe*. E o *Dasein* não pode saber semelhantes coisas, pois as possibilidades da abertura do conhecimento são demasiado limitadas, comparadas ao abrir originário dos estados-de-ânimo em que o *Dasein* é conduzido ante o seu ser como “aí”. Por outro lado, um estado-de-ânimo exaltado pode livrar do manifesto fardo do ser; e essa possibilidade de estado-de-ânimo, embora libere do fardo, abre o caráter-de-fardo do *Dasein*. O estado-de-ânimo deixa manifesto “como alguém está e como anda”. Nesse “como está” o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu “aí”.

No ser do estado-de-ânimo, o *Dasein*, conforme-ao-ser-do-estado-de-ânimo, já está sempre aberto como o *ente* ao qual o *Dasein* foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo. Aberto não significa conhecido como tal. E precisamente na mais indiferente e mais inofensiva cotidianidade, o ser do *Dasein*, como “aquilo que é e tem de ser isso”, pode arrebaratar. O puro “que é isso” se mostra, e o de onde e o para onde permanecem na obscuridade. Que o *Dasein* cotidiano não ceda a semelhantes estados-de-ânimo, isto é, não procure o que se lhe abre e não se deixe pôr diante do que lhe foi aberto, não constitui prova *contrária* ao dado fenomênico da abertura, conforme ao estado-de-ânimo do ser do “aí” em seu quê, mas uma prova a seu favor.

^a “Fardo”: o que tem de ser carregado; o homem é confiado ao *Dasein*, é-lhe cedido. Carregar: assumir a partir da pertinência ao ser ele mesmo.

Dasein weicht zumeist *ontisch-existenziell* dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch-existenzial*: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossenes.

Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Weltsein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität* der *Überantwortung* andeuten. Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »Daß es ist und zu sein hat« ist nicht jenes »Daß«, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt. Diese wird nur in einem hinnehmenden Feststellen zugänglich. Vielmehr muß das in der Befindlichkeit erschlossene Daß als existenziale Bestimmtheit des Seienden begriffen werden, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist. *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.* Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.

Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet. In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden. Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt. Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinzublicks auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der

Em sentido *ôntico-existencial*, o *Dasein*, no mais das vezes, esquia-se de ser aberto no estado-de-ânimo, o que significa, em sentido *ontológico-existenciário*, que, naquilo para que tal estado-de-ânimo não dá atenção, o *Dasein* se desvenda em seu entregar-se à responsabilidade do “aí”. O “aí” é aberto na esquivança também.

Esse caráter-de-ser do *Dasein*, encoberto em seu de-onde e em seu para-onde, mas em si mesmo tão descoberto, isto é, esse “que ele é”, nós o chamamos de *dejecção* [*Geworfenheit*, ser-dejectado] desse ente em seu “aí”, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o *Dasein* é o “aí”. A expressão “dejecção” deve significar a *factualidade da entrega à responsabilidade*. O “que é e tem de ser” aberto no encontrar-se do *Dasein* não é aquele “que” exprime a fatualidade categorial, ontologicamente pertinente à subsistência, a qual só é acessível numa constatação visual. Ao contrário, o que é aberto no encontrar-se tem de ser concebido como determinidade existenciária do ente que é no modo do ser-no-mundo. *A factualidade não é a fatualidade do factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*. O quê da factualidade nunca pode ser encontrado numa intuição.

O ente do caráter do *Dasein* é seu “aí” de um modo que, expressamente ou não, ele se encontra em sua *dejecção*. No encontrar-se, o *Dasein* já foi sempre trazido para diante de si mesmo, já se encontrou sempre, não como um encontrar-se percipiente de si, mas como um encontrar-se no estado-de-ânimo. Como ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele é entregue também à responsabilidade de já ter sido sempre encontrado — encontrado em um encontrar-se que ao invés de surgir de uma busca direta surge de uma fuga. O estado-de-ânimo não abre no modo do olhar para a *dejecção*, mas como voltar-se para desviar-se de. No mais das vezes, o estado-de-ânimo não se volta para o manifesto caráter-de-fardo do *Dasein* e menos ainda ao se liberar desse fardo

gehobenen Stimmung. Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit.

Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig erkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das *gestimmte Dasein* »zugleich« kennt, weiß und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines »Wohin« »sicher« ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die »Evidenz« der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen. Um nichts geringer aber ist die Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus – als das Gegen-spiel des Rationalismus – redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.

Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist. Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung. Als ersten ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*

Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes. Sie hat so wenig den Charakter eines sich erst um-

no estado-de-ânimo elevado. Esse desviar-se é o que é, sempre no modo do encontrar-se.

Seria desconhecer fenomenicamente por completo o *que* o estado-de-ânimo abre e *como* o abre; pretender reunir o aberto com o que o *Dasein* “ao mesmo tempo” conhece, sabe e crê. Mesmo quando o *Dasein* está “seguro” na fé do seu “para-onde” ou quando, pela elucidação racional, pensa saber sobre o seu de-onde, nada disso pode se opor ao dado-de-fato fenomênico de que o estado-de-ânimo põe o *Dasein* diante do quê do seu “aí”, como algo que se lhe defronta com o seu caráter de inexorável enigma. Do ponto de vista ontológico e existenciário, não há a menor justificativa para se depreciar a “evidência” do estado-de-ânimo pela medida da certeza apodítica de um conhecimento teórico do puro subsistente. Mas a falsificação dos fenômenos não é menor quando empurrados para o refúgio do irracional. O irracionalismo — como o seu parceiro de jogo, o racionalismo — só faz discurso como estrábico no que o outro faz como cego.

Que um *Dasein* possa, deva e tenha de se assenhorear factualmente, com saber e querer, de um estado-de-ânimo pode significar, em certas possibilidades do existir, uma precedência de vontade e conhecimento. Só que isso não deve levar a que se negue, ontologicamente, que o estado-de-ânimo é um modo-de-ser originário do *Dasein*, no qual este se abre para ele mesmo *antes* de todo conhecer e de todo querer e *para além* do alcance de sua capacidade de abertura. E, além disso, nunca nos assenhoreamos de um estado-de-ânimo na ausência de estado-de-ânimo, mas sempre a partir de um estado-de-ânimo oposto. Obtemos, assim, como o *primeiro* caráter ontológico essencial do encontrar-se: *o encontrar-se abre o Dasein em sua dejecção e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquia*.

Nisto já fica visível que o encontrar-se longe está de ser a constatação de um estado-da-alma. E longe também o caráter de uma apreensão reflexiva, pois

und rückwendenden Erfassens, daß alle immanente Reflexion nur deshalb »Erlebnisse« vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist. Die »bloße Stimmung« erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht-wahrnehmen*.

137

Das zeigt die *Verstimmung*. In ihr wird das Dasein ihm selbst gegenüber blind, die besorgte Umwelt verschleiert sich, die Umsicht des Besorgens wird mißleitet. Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte »Welt« überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von »Außen« noch von »Innen«, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. Damit aber kommen wir über eine negative Abgrenzung der Befindlichkeit gegen das reflektierende Erfassen des »Innern« zu einer positiven Einsicht in ihren Erschließungscharakter. *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.* Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann aufrätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt. Darin zeigt sich der zweite Wesenscharakter der Befindlichkeit. Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.¹

Neben diesen beiden explizierten Wesensbestimmungen der Befindlichkeit, dem Erschließen der Geworfenheit und dem jeweiligen Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins ist eine dritte zu beachten, die vor allem zum eindringlicheren Verständnis der Weltlichkeit der Welt beiträgt. Früher¹ wurde gesagt: Die vordem schon erschlossene Welt läßt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das

¹ Vgl. § 18, S. 111 ff.

toda reflexão imanente só pode encontrar “vivências” porque o “aí” já foi aberto no encontrar-se. O “mero estado-de-ânimo” abre o “aí” mais originariamente, mas *fecha-o* também mais obstinadamente do que todo *não-perceber*.

É o que mostra o *mau humor*. Nele o *Dasein* fica cego para ele mesmo, o mundo-ambiente ocupado se venda, o ver-ao-redor da ocupação se extravie. O encontrar-se é tão pouco reflexivo que atinge o *Dasein* precisamente quando este se entrega irreflexiva e exaustivamente ao “mundo” de que se ocupa. O estado-de-ânimo ataca de repente. Não vem nem de “fora”, nem de “dentro”, mas, como modo de ser-no-mundo, vem à tona a partir do ser-no-mundo. Mas, com isso, passamos de uma delimitação negativa do encontrar-se em relação à apreensão reflexiva do “interior” a uma penetração positiva em seu caráter-de-abertura. *O estado-de-ânimo já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para...* O ser-de-um-estado-de-ânimo não se relaciona de pronto com o psíquico, não é nenhum estado interno que de modo enigmático se exterioriza para ir colorir coisas e pessoas lá fora. Nisto se mostra o *segundo* caráter-de-essência do encontrar-se. Ele é um modo existenciário fundamental de abertura *com igual originariedade de mundo, Dasein-com e existência*, porque esta é ela mesma essencialmente ser-no-mundo.

Ao lado dessas duas explicitadas determinações-de-essência do encontrar-se, o abrir da dejecção e o respectivo abrir do todo do ser-no-mundo, deve-se considerar uma *terceira*, a qual contribui sobretudo para um mais profundo entendimento da mundidade do mundo. Dissemos anteriormente¹ que o mundo já previamente aberto faz que-venha-de-encontro o que há no-interior-do-mundo. Essa prévia abertura do mundo pertencente ao ser-em é co-constituída pelo encontrar-se. O

¹ Cf. § 18, pp. 111 ss.

Begegnenlassen ist primär *umsichtiges*, nicht lediglich noch ein Empfinden oder Anstarren. Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat – so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen – den Charakter des Betroffenwerdens. Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhändenens wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhändenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.

Und nur weil die »Sinne« ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie »gerührt« werden und »Sinn haben für«, so daß das Rührende sich in der Affektion zeigt. Dergleichen wie Affektion käme beim stärksten Druck und Widerstand nicht zustande, Widerstand bliebe wesenhaft unentdeckt, wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Angänglichkeit durch das innerweltlich Seiende. *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der »bloßen Stimmung« überlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches.

Daß auf dem Grunde der primär erschließenden Befindlichkeit die alltägliche Umsicht sich versieht, weitgehend der Täuschung unterliegt, ist, an der Idee einer absoluten »Welt«-erkenntnis gemessen, ein µν öv. Aber die existenziale Positivi-

fazer-que-venha-de-encontro primariamente algo do *ver-ao-redor* e não unicamente de um sentir ou um ficar fitando algo. O fazer vir-de-encontro da ocupação do ver-ao-redor tem o caráter de um ser-afetado — como podemos ver agora mais claramente pelo encontrar-se. Mas o ser-afetado pelo caráter de inservível, de resistente, de ameaça do utilizável só é ontologicamente possível porque o ser-em como tal está existenciariamente determinado em caráter prévio, podendo ser afetado desse modo *pelo-que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo*. Essa afetabilidade se funda no encontrar-se que como tal abriu o mundo, por exemplo, como ameaçador. Somente o que é no encontrar-se do medo ou do destemor pode descobrir o utilizável do mundo-ambiente como ameaçador. O ser do estado-de-ânimo do encontrar-se constitui existenciariamente a abertura do *Dasein* para o mundo.

E somente porque os “sentidos” pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em estado-de-ânimo no ser-no-mundo, é que os sentidos podem ser “afetados” e “ter sentido para” o afetante que se mostra na afecção. Algo como a afecção não ocorreria nem que fosse sob a maior pressão e resistência, pois a resistência permaneceria essencialmente não descoberta, se o ser-no-mundo no encontrar-se já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente do-interior-do-mundo, prefigurada nos estados-de-ânimo. *No encontrar-se reside existenciariamente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro.* Com efeito, do ponto de vista *ontológico* devemos deixar fundamentalmente a descoberta primária do mundo ao “mero estado-de-ânimo”. Uma pura intuição, mesmo penetrando nas veias mais íntimas do ser de um subsistente, nunca poderia descobrir algo como ameaçador.

Que o ver-ao-redor cotidiano, sobre o fundamento do encontrar-se que abre primariamente, não veja corretamente e esteja amplamente sujeito a ilusão, medido pela ideia de um conhecimento absoluto do “mundo”, é um $\mu\eta\ \ddot{o}v$. Mas a positividade existenciária

tät der Täuschbarkeit wird durch solche ontologisch unberechtigten Wertungen völlig verkannt. Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der »Welt« zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist. Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgelenkt, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt. Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im *ruhigen* Verweilen bei... in der ὁρατώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann.² – Man wird die Aufweisung der existential-ontologischen Konstitution des erkennenden Bestimmens in der Befindlichkeit des In-der-Welt-seins nicht verwechseln wollen mit einem Versuch, Wissenschaft ontisch dem »Gefühl« auszuliefern.

Innerhalb der Problematik dieser Untersuchung können die verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihre Fundierungszusammenhänge nicht interpretiert werden. Unter dem Titel der Affekte und Gefühle sind die Phänomene ontisch längst bekannt und in der Philosophie immer schon betrachtet worden. Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der »Psychologie« abgehandelt ist. Aristoteles untersucht die πάθη im zweiten Buch seiner »Rhetorik«. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden. Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. § 27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmttheit, sie braucht Stimmung und »macht« sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er bedarf des

² Vgl. Aristoteles, Met. A 2, 982 b 22 sqq.

do possível ilusório é por completo desconhecida em tais avaliações ontologicamente injustificadas. Precisamente no ver o “mundo”, ver instável, que oscila conforme-o-estado-de-ânimo, o utilizável se mostra, em sua específica mundidão, cada dia diferente. O olhar teórico já reduziu sempre o mundo à uniformidade do puro subsistente, e no interior dessa uniformidade está, porém, certamente contida uma nova riqueza do que pode ser descoberto no puro determinar. Mas a *θεωρία* mais pura também não abandonou todo estado-de-ânimo; no seu puro olhar, o só subsistente se mostra unicamente em seu aspecto puro, quando pode fazer-que-venha-de-encontro no *tranquilo* demorar junto a... na *ῥάστωνη* e na *διαγωγή*². E não se queira confundir o mostrar a constituição ontológico-existenciária da determinação cognoscitiva no encontrar-se do ser-no-mundo com uma tentativa de entregar a ciência onticamente ao “sentimento”.

No interior da problemática da presente investigação não é possível interpretar os diversos *modi* do encontrar-se e suas conexões-de-fundamentação. Sob os nomes de paixões e sentimentos esses fenômenos são de há muito onticamente conhecidos e a filosofia sempre deles tratou. Não é casual que a primeira interpretação das paixões sistematicamente levada a efeito e transmitida não tenha sido tratada no quadro da “psicologia”. Aristóteles estuda os *πάθη* no Segundo Livro de sua *Retórica*. Em oposição ao conceito tradicional da retórica como uma espécie de “disciplina” especial, a *Retórica* de Aristóteles deve ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do ser-um-com-o-outro. O ser-público como o modo-de-ser de a-gente (cf. § 27) não só tem em geral o seu próprio estado-de-ânimo, mas necessita de estados-de-ânimo e os “suscita” para si. O orador discursa para ir a eles e a partir deles. Ele necessita do

² Cf. Aristóteles, *Met.* A 2, 982 b 22 ss.

Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.

Die Weiterführung der Interpretation der Affekte in der Stoa, imgleichen die Überlieferung derselben durch die patriarchische und scholastische Theologie an die Neuzeit sind bekannt. Unbeachtet bleibt, daß die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können. Im Gegenteil: die Affekte und Gefühle geraten thematisch unter die psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren. Sie sinken zu Begleitphänomenen herab.

Es ist ein Verdienst der phänomenologischen Forschung, wieder eine freiere Sicht auf diese Phänomene geschaffen zu haben. Nicht nur das; Scheler hat vor allem unter Aufnahme von Anstößen *Augustins* und *Pascals*³ die Problematik auf die Fundierungszusammenhänge zwischen den »vorstellenden« und »interessennehmenden« Akten gelenkt. Freilich bleiben auch hier noch die existenzial-ontologischen Fundamente des Aktphänomens überhaupt im Dunkel.

Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.

Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist. Sie charakterisiert nicht nur ontologisch

³ Vgl. *Pensées*, a. a. O. S. 185: Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; vgl. dazu *Augustinus*, Opera (Migne P. L. tom VIII), *Contra Faustum* lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

entendimento das possibilidades do estado-de-ânimo, para despertá-lo e guiá-lo de modo correto.

São conhecidas a continuação da interpretação das paixões no estoicismo e igualmente sua transmissão pela teologia patrística e escolástica à época moderna. Não houve atenção para o fato de que a interpretação ontológica dos princípios do afetivo em geral desde Aristóteles apenas pôde dar um passo adiante que fosse digno de menção. Ao contrário: paixões e sentimentos caem tematicamente sob a classificação de fenômenos psíquicos e, no mais das vezes, têm a função de uma terceira classe de fenômenos, ao lado de representar e de querer. Decaem ao plano de fenômenos concomitantes.

É um mérito da investigação fenomenológica propor uma visão mais livre desses fenômenos. E não somente isso: Scheler, sob estímulos provenientes sobretudo de Agostinho e Pascal³, orienta a problemática para os nexos-de-fundamentação entre os atos “representacionais” e os atos “interessados”. Sem dúvida que aqui também ainda permanecem na obscuridade os fundamentos ontológico-existenciários do fenômeno-do-ato em geral.

O encontrar-se não só abre o *Dasein* em sua dejecção e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existenciário em que o *Dasein* se entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquia-se de si mesmo. A constituição existenciária dessa esquivança fica clara no fenômeno do decair.

O encontrar-se é um modo existenciário fundamental em que o *Dasein* é o seu “aí”. Ele não só caracteriza ontologicamente

³ Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules* [Pensamentos e opúsculos] (ed. Bunschvicg). 6^a ed., Paris, 1912, p. 185: *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.* Cf., a esse respeito: Agostinho, *Obras* (Migne Patristica Latina, t. III), *Contra Fausto*, livro 32, cap. 18: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik von grundsätzlicher methodischer Bedeutung. Diese vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören. Und sie wird sich an die ausgezeichneten weittragendsten Erschließungsmöglichkeiten des Daseins

140 halten, um von ihnen den Aufschluß dieses Seienden entgegenzunehmen. Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den Begriff zu heben.

Mit Rücksicht auf die später folgende Interpretation einer solchen existential-ontologisch bedeutsamen Grundbefindlichkeit des Daseins, der Angst (vgl. § 40), soll das Phänomen der Befindlichkeit an dem bestimmten Modus der *Furcht* noch konkreter demonstriert werden.

§ 30. *Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*¹

Das Phänomen der Furcht läßt sich nach drei Hinsichten betrachten; wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Hinblicke sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein. Die Analyse wird vervollständigt durch den Hinweis auf die möglichen Modifikationen der Furcht, die je verschiedene Strukturmomente an ihr betreffen.

Das *Wovor* der Furcht, das »Furchtbare«, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhgenden, des Vorhandenen oder des Mitdaseins. Es soll nicht ontisch berichtet werden über das Seiende, das vielfach und zumeist

¹ Vgl. Aristoteles, Rhetorik B 5, 1382 a 20–1383 b 11.

o *Dasein*, mas, fundado em seu abrir, tem ao mesmo tempo uma significação metódica de princípio para a analítica existenciária. A exemplo de toda interpretação ontológica em geral, essa analítica só pode como que interrogar sobre seu ser o ente já antes aberto. Ela deve se manter nas mais assinaladas e amplas possibilidades-de-abertura do *Dasein* para, a partir delas, apropriar-se de sua explicação. A interpretação fenomenológica deve dar ao *Dasein* ele mesmo a possibilidade da sua abertura originária, fazendo, assim, que ele como que se interprete a si mesmo. Nessa abertura ela só intervém para elevar o conteúdo fenomênico do que fica aberto ao plano conceitual existenciário.

Em vista da interpretação, que adiante se segue, de um encontrar-se do *Dasein* fundamental para o seu significado ontológico-existenciário, a saber, da angústia (§ 40), o fenômeno do encontrar-se deve ser demonstrado ainda mais concretamente no *modus* determinado do *medo*.

§ 30. O medo como um modus do encontrar-se¹

O fenômeno do medo pode ser considerado de três pontos-de-vista: analisamos aquilo diante-de-que se tem medo, o ter medo e o porquê do medo. Esses pontos-de-vista possíveis e copertinentes não são casuais. Neles fica manifesta a estrutura do encontrar-se. A análise é completada pela indicação das possíveis modificações do medo, incidentes cada vez nos seus diversos momentos estruturais.

O *diante de que* se tem medo, o que dá medo, o “temível” é cada vez um ente que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo, um ente do modo-de-ser do utilizável, do subsistente ou do *Dasein-com*. Não se deve relatar onticamente acerca do ente que de muitas maneiras e no mais das vezes

¹ Cf. Aristóteles, *Rhetorik* B 5, 1382 a 20-1383 b 11.

»furchtbar« sein kann, sondern das Furchtbare ist in seiner Furchtbarkeit phänomenal zu bestimmen. Was gehört zum Furchtbaren als solchem, das im Fürchten begegnet? Das Wovor der Furcht hat den Charakter der Bedrohlichkeit. Hierzu gehört ein Mehrfaches: 1. das Begegnende hat die Bewandtnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandtniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend. 3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches bekannt, mit dem es nicht »geheuer« ist. 4. Das Abträgliche ist als Drohendes noch nicht in beherrschbarer Nähe, aber es naht. In solchem Herannahen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des DROHENS. 5. Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe. Was zwar im höchsten Grade abträglich sein kann und sogar ständig näher kommt, aber in der Ferne, bleibt in seiner Furchtbarkeit verhüllt. Als Herannahendes in der Nähe aber ist das Abträgliche drohend, es kann treffen und doch nicht. Im Herannahen steigert sich dieses »es kann und am Ende doch nicht«. Es ist furchtbar, sagen wir. 6. Darin liegt: das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet.

Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (*malum futurum*) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare »klar machen«. Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die »Furchtsamkeit«, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas

pode “dar medo”, mas determinar fenomenicamente o temível em seu ser-temível. O que pertence ao temível como tal e o que-vem-de-encontro no ter medo? Aquilo diante de que há medo tem o caráter da ameaça. A ameaça por sua vez contém uma multiplicidade: 1. O que-vem-de-encontro tem o modo-de-conjuntação da nocividade. Mostra-se no interior de um contexto-de-conjuntação. 2. Essa nocividade aponta para um determinado âmbito do que pode ser atingido por ela. Assim determinada, a nocividade ela mesma provém de uma região bem determinada. 3. A região ela mesma e o que dela provém são como tais conhecidos como algo de onde e com o que não se está “seguro”. 4. O nocivo, como ameaçador, ainda não está em um perto dominável, mas aproxima-se. Nesse ficar-mais-perto, a nocividade se irradia e tem nisso o caráter de ameaça. 5. Esse ficar-mais-perto é um ficar-mais-perto no interior do perto. O que pode ser nocivo em máximo grau e além disso se aproxima constantemente, no longe, contudo, permanece oculto em sua temibilidade. Mas ao ficar-perto no perto, o nocivo é ameaçador e pode ou não golpear. No ir ficando-perto aumenta esse “pode, mas no final, não”. Ele é temível, dizemos. 6. Isto significa: o nocivo, como algo que fica-mais-perto no perto, carrega consigo a possibilidade aberta de não nos atingir e de passar ao largo, o que não minora ter medo, nem faz o medo desaparecer, senão que o forma.

O *ter-medo ele mesmo* é o se-deixar-afetar que põe-em-liberdade o ameaçador assim caracterizado. Não que algo seja primeiramente constatado como um mal futuro para então dar medo. Mas o ter medo não começa também constatando o-que-se-aproxima, mas descobre-o antes em sua temibilidade. E, tendo medo, o medo pode então, em um olhar expressamente dirigido, “tornar claro” o temível. O ver-ao-redor vê o temível porque ele está no encontrar-se do medo. O ter-medo, como latente possibilidade do ser-no-mundo se encontrando, o “ser-medroso”, abriu o mundo de tal maneira que a partir dele algo como

wie Furchtbare nahen kann. Das Nahenkönnen selbst ist freigegeben durch die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.

Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst. Die Furcht enthüllt immer, wenn auch in wechselnder Ausdrücklichkeit, das Dasein im Sein seines Da. Wenn wir um Haus und Hof fürchten, dann liegt hierin keine Gegeninstanz für die obige Bestimmung des *Worum* der Furcht. Denn das Dasein ist als In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei. Zumeist und zunächst ist das Dasein aus dem her, *was* es besorgt. Dessen Gefährdung ist Bedrohung des Seins bei. Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht »kopflos«. Die Furcht verschließt zugleich das gefährdete In-Sein, indem sie es sehen läßt, so daß das Dasein, wenn die Furcht gewichen, sich erst wieder zurechtfinden muß.

Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschließt immer – ob privativ oder positiv – gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit.

Das Fürchten um kann aber auch andere betreffen, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie. Dieses Fürchten für ... nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Andere, *für* den wir fürchten, seinerseits sich gar nicht zu fürchten braucht. Wir fürchten *für* den Anderen gerade dann am meisten, wenn *er* sich *nicht* fürchtet und tollkühn dem Drohenden sich entgegenstürzt. Fürchten für ... ist eine Weise der Mitbefindlichkeit mit den Anderen, aber nicht notwendig ein Sich-mitfürchten oder gar ein Miteinanderfürchten. Man kann fürchten für ..., ohne sich zu fürchten. Genau besehen ist aber das Fürchten für ...

o temível pode ficar-mais-perto. O poder-ficar-mais-perto ele mesmo é posto-em-liberdade pela essencial espacialidade existenciária do ser-no-mundo.

O *porquê* de o medo temer é o ente que a si mesmo se atemoriza, o *Dasein*. Somente um ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser pode atemorizar-se. O ter-medo abre esse ente em seu estar-em-perigo, no estar abandonado a si mesmo. O medo sempre desvenda, ainda que em mudável expressividade, sempre desvenda o *Dasein* no ser do seu “aí”. Quando tememos pela casa e pelos bens, isso em nada contraria a determinação que se deu do porquê do medo. Pois o *Dasein* como ser-no-mundo está ocupado cada vez junto a. No mais das vezes e de pronto o *Dasein* é a partir daquilo de que se ocupa. Seu estar-em-perigo é uma ameaça ao seu ser junto a. O medo abre o *Dasein* predominantemente de modo privativo. Ele confunde e faz “perder a cabeça”. Mas o medo, ao fazer ver, fecha ao mesmo tempo o ser-em que periga, de tal sorte que, passado o medo, o *Dasein* deve reencontrar-se.

O ter-medo-por, como amedrontar-se diante de, abre sempre — ou privativa ou positivamente —, de-modo-igualmente-originário, o ente do-interior-do-mundo em seu ser-ameaçador e o ser-em quanto a seu ser ameaçado. O medo é um *modus* do encontrar-se.

Mas o ter-medo-por pode se referir também a outros e dizemos, então, temer por eles. Esse temer por... não retira de outrem o seu medo. Isto está desde logo excluído, porque o outro *pelo* qual tememos pode, de sua parte, não ter medo algum. Temos o maior medo *por* um outro precisamente quando *ele não* se amedronta e temerariamente se precipita contra o que o ameaça. Temer por... é um modo do coencontrar-se com os outros, mas não necessariamente um coamedrontar-se, nem muito menos um ter-medo-juntos. Pode-se temer por... sem se amedrontar. Mas em um exame mais rigoroso, o temer por... é,

doch ein *Sichfürchten*. »Befürchtet« ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte. Das Furchtbare zielt nicht direkt auf den Mitfürchtenden. Das Fürchten für... weiß sich in gewisser Weise unbetroffen und ist doch mitbetroffen in der Betroffenheit des Mitdaseins, wofür es fürchtet. Das Fürchten für ist deshalb kein abgeschwächtes *Sichfürchten*. Es geht hier nicht um Grade von »Gefühlstonen«, sondern um existenzielle Modi. Das Fürchten für... verliert dadurch auch nicht seine spezifische Echtheit, wenn es sich »eigentlich« doch nicht fürchtet.

Die konstitutiven Momente des vollen Furchtphänomens können variieren. Damit ergeben sich verschiedene Seinsmöglichkeiten des Fürchtens. Zur Begegnungsstruktur des Bedrohlichen gehört die Näherung in der Nähe. Sofern ein Bedrohliches in seinem »zwar noch nicht, aber jeden Augenblick« selbst plötzlich in das besorgende In-der-Welt-sein hereinschlägt, wird die Furcht zum *Erschrecken*. Am Bedrohlichen ist sonach zu scheiden: die nächste Näherung des Drohenden und die Art des Begegnens der Näherung selbst, die Plötzlichkeit. Das Wovor des Erschreckens ist zunächst etwas Bekanntes und Vertrautes. Hat dagegen das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, dann wird die Furcht zum *Grauen*. Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen*. Weitere Abwandlungen der Furcht kennen wir als Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, Stutzigwerden. Alle Modifikationen der Furcht deuten als Möglichkeiten des Sich-befindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein »furchtsam« ist. Diese »Furchtsamkeit« darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, »vereinzelten« Veranlagung verstanden werden, sondern als existenzielle Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist.

no entanto, um amedrontar-se. “Aquilo por que *se* teme” é, então, pelo ser-com com o outro, que lhe poderia ser retirado. O que dá medo não diz respeito diretamente ao que tem-medo com. O temer-por... se sabe, de certo modo, não incluído, estando, porém, afetado pela inclusão do *Dasein*-com pelo qual teme. O temer-por não é, portanto, um amedrontar-se enfraquecido. Aqui não se trata de graus de “intensidade no sentimento”, mas de *modi* existenciários. O temer-por... não perde por isso sua específica autenticidade, quando ele “propriamente” não se amedronta.

Os momentos constitutivos do pleno fenômeno-do-medo podem variar. De sorte que há diversas possibilidades de ter medo. À estrutura de o-que-vem-de-encontro do ameaçador pertence o ficar-perto no perto. Na medida em que algo ameaçador, com o seu “por ora ainda não, mas a qualquer momento”, irrompe de repente no ser-no-mundo ocupado, o medo se torna *susto*. Deve-se distinguir, portanto, no ameaçador: o estar perto do ameaçador e o modo do vir-de-encontro, do ficar-perto ele mesmo, a subitaneidade. Aquilo-dante-de-que do susto é algo de imediato conhecido e familiar. Se o ameaçador tem, ao contrário, o caráter de algo pura e totalmente insólito, então o medo se torna *horror*. E quando um ameaçador do caráter do horrível vem-de-encontro e tem ao mesmo tempo o caráter de assustador no-que-vem-de-encontro, a subitaneidade, o medo se torna *pavor*. Conhecemos outras modificações do medo, como a timidez, a pusilanimidade, a medrosidade, o pasmo. Todas as modificações do medo significam, como possibilidades do encontrar-se, que o *Dasein* como ser-no-mundo é “temeroso”. Essa “temerosidade” não deve ser entendida em um sentido ôntico de uma disposição factual “singularizada”, mas como possibilidade existenciária do encontrar-se do *Dasein* em geral, a qual não é verdadeiramente a única.

§ 31. Das Da-sein als Verstehen

Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält.

- 143 Verstehen ist immer bestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial^a interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. »Verstehen« dagegen im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenciales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.

Die bisherige Untersuchung ist denn auch schon auf dieses ursprüngliche Verstehen gestoßen, ohne daß sie es ausdrücklich in das Thema einrücken ließ. Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-Sein. Und dieses ist imgleichen »da« und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde.¹ Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist. Worumwillen und Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.

Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck »etwas verstehen« in der Bedeutung von »einer Sache verstehen können«, »ihr gewachsen sein«, »etwas können«. Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, son-

¹ Vgl. § 18, S. 111 ff.

^a fundamentalontologisch, d. h. aus dem Bezug der Wahrheit des Seins.

§ 31. O ser-“aí” como entender

O encontrar-se é *uma* das estruturas existenciárias em que o ser do “aí” se mantém. Este ser é constituído com igual originariedade pelo *entender*. O encontrar-se tem cada vez o seu entendimento ainda quando o reprime. O entender é sempre um entender em um estado-de-ânimo. Ao interpretá-lo como existenciário fundamental^a, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do ser do *Dasein*. Ao oposto, “entender” no sentido de *um* possível modo-de-conhecimento entre outros, algo distinto de “explicar”, deve com este ser interpretado como um derivado existenciário do entender primário que é coconstitutivo do ser do “aí” em geral.

A investigação levada a efeito até agora já tropeçou nesse entender originário, mas não o inseriu expressamente no tema. Existindo, o *Dasein* é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; o seu ser-“aí” [*Da-sein*] é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é. No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender¹. No entender do em-vista-de-quê é coaberta a significatividade que nele se funda. A abertura do entender, como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo. A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê e a significatividade são abertos no *Dasein* significa: o *Dasein* é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser.

No discurso ôntico, empregamos às vezes a expressão “entender disso” no sentido de “poder enfrentar uma dificuldade”, “estar à sua altura”, “poder algo”. Aquilo que se pode no entender como existenciário não é um quê, mas

¹ Cf. § 18, pp. 111 ss.

^a ontologicamente fundamental, isto é, a partir da relação da verdade do ser.

dern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der »Welt«, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, unwillen seiner. Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes »passieren« kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins; zunächst kann sie wie Existenzialität überhaupt lediglich als Problem vorbereitet werden. Den phänomenalen Boden, sie überhaupt zu sehen, bietet das Verstehen als erschließendes Seinkönnen.

Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der »Gleichgültigkeit der Willkür« (*libertas indifferentiae*). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig.

Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesenhaft nie

o ser como existir. No entender reside existenciariamente o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser. O *Dasein* não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo”, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si. O ser-possível que o *Dasein* é cada vez existenciariamente distingue-se tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente, na medida em que com este pode se “passar” isto ou aquilo. Como categoria modal da subsistência a possibilidade significa o que *ainda não* é efetivamente real e o que *nunca* é necessário. Ela caracteriza o *somente* possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade. A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do *Dasein*; de imediato, como existenciariedade em geral, ela pode ser unicamente preparada como problema. O solo fenomênico, para ela em geral ser vista, é oferecido pelo entender como poder-ser que-abre.

A possibilidade do existenciário não significa o poder-ser flutuante no sentido da “indiferença do arbítrio”. O *Dasein*, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não. Mas isto significa: o *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade dejectada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis.

O entender é o ser de tal poder-ser, o qual nunca falta como algo-ainda-não-subsistente, mas, como essencialmente nunca

Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz »ist«. Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. Dieses »Wissen« ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist. Und nur *weil* Dasein verstehtend sein Da ist, kann es sich verlaufen und verkennen. Und sofern Verstehen befindliches ist und als dieses existenzial der Geworfenheit ausgeliefertes, hat das Dasein sich je schon verlaufen und verkannt. In seinem Seinkönnen ist es daher der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden.

Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt. Die Struktur dieses Existenzials gilt es noch schärfer zu fassen.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf seine Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit. Die Bewandtnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer Möglichkeit des Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die »Einheit« des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer Möglichkeit ihrer. Ist es Zufall, daß die Frage nach dem Sein von Natur auf die »Bedingungen ihrer Möglichkeit« zielt? Worin gründet solches Fragen? Ihm selbst gegenüber kann die Frage nicht ausbleiben: *warum* ist nichtdaseinsmäßiges Seiendes in seinem Sein verstanden, wenn es auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin erschlossen wird? Kant setzt dergleichen vielleicht mit Recht voraus. Aber diese Vor-

subsistente, “é” com o ser do *Dasein* no sentido da existência. O *Dasein* é no modo de existir ou não existir entendido cada vez que é desse ou daquele modo. Como tal entender, o *Dasein* “sabe” o que lhe diz respeito, isto é, o que toca ao seu poder-ser. “Saber” que não surgiu de uma imanente percepção de si, mas pertence ao ser do “aí”, o qual é essencialmente entender. Só porque o *Dasein* entendendo é o seu “aí”, pode ele se extraviar e entender mal. E na medida em que entender é encontrar-se e, como tal, existenciariamente abandonar-se à dejecção, o *Dasein* já se extraviou e entendeu mal. Em seu poder-ser ele está, por conseguinte, entregue à possibilidade de se reencontrar somente em suas possibilidades.

O entender é o ser existenciário do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca. É preciso apreender ainda mais rigorosamente a estrutura desse existenciário.

O entender como abrir abrange sempre o todo da constituição-fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo. Este não é aberto somente *qua* mundo como possível significatividade, mas o próprio pôr-em-liberdade o ente do-interior-do-mundo deixa esse ente livre em suas possibilidades. O utilizável, como tal, é descoberto em sua utilizabilidade, sua empregabilidade e sua nocividade. A totalidade-de-conjuntação se desvenda como o todo categorial de uma possibilidade de conexão de utilizável. Mas também a “unidade” da multiplicidade de subsistentes, a natureza, só pode ser descoberta sobre o fundamento da abertura de uma sua possibilidade. É um acaso que a pergunta pelo ser da natureza tenha em mira as “condições de sua possibilidade”? Sobre que se funda tal perguntar? Diante do que é inevitável a pergunta: *por que* o ente não-conforme ao *Dasein* é entendido em seu ser quando é aberto a partir das condições de sua possibilidade? Kant o pressupõe talvez com razão. Mas essa pressuposição,

aussetzung selbst kann am allerwenigsten in ihrem Recht unausgewiesen bleiben.

Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweili-gen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt. Solches Erfassen benimmt dem Entworfenen gerade seinen Möglichkeitscharakter, zieht es herab zu einem gegebenen, gemeinten Bestand, während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* läßt. Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist.

Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es existenzial. Und nur weil das Sein des Da

menos que todas as outras, pode permanecer injustificada em sua razão.

Por que o entender sempre penetra até as possibilidades, segundo todas as dimensões essenciais do que nele pode se abrir? Por que o entender tem em si mesmo a estrutura existenciária do que denominamos *projeto*? Ele projeta com a mesma originariedade o ser do *Dasein* sobre o em-vista-de-quê, assim como o projeta sobre a significatividade como mundidade do que é cada vez seu mundo. O caráter-de-projeto do entender constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu “aí” como o “aí” de um poder-ser. O projeto é a existenciária constituição-de-ser do espaço-de-jogo do poder-ser factual. E como dejectado, o *Dasein* o é no modo-de-ser do projetar. O projetar nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o *Dasein* organizaria o seu ser, mas como *Dasein* ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é. O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades. O caráter-de-projeto do entender significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em-relação-a-que se projeta, não é ele mesmo tematicamente apreendido. Tal apreender retira do projetado precisamente o seu caráter-de-possibilidade, reduzindo-o a um dado como conteúdo pensado, ao passo que o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a ser como tal. O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades.

Sobre o fundamento do modo-de-ser que é constituído pelo existenciário do projeto, o *Dasein* é constantemente “mais” do que ele de fato é, se se quisesse e se pudesse tomar seu conteúdo-de-ser como o conteúdo de um subsistente. Mas ele nunca é mais do que é factualmente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua factualidade. Mas o *Dasein* como ser-possível não é também menos; isto é, o que ele em seu poder-ser *ainda não é*, ele o é existenciariamente. E só porque o ser do “aí”

durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!«^a.

146 Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins; das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind. Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst^b. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches. Das »Un-« besagt nicht, daß sich das Dasein von seinem Selbst abschnürt und »nur« die Welt versteht. Welt gehört zu seinem Selbstsein als In-der-Welt-sein. Das eigentliche ebenso-wohl wie das uneigentliche Verstehen *können* wiederum echt oder unecht sein. Das Verstehen ist als Seinkönnen ganz und gar von Möglichkeit durchsetzt. Das Sichverlegen in eine dieser Grundmöglichkeiten des Verstehens legt aber die andere nicht ab. *Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfs als ganzen.* Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.

Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt.

Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen. Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht *ist* das

^a Aber wer bist ,du'? Der, als den du dich *loswirfst* — als welcher du *wirst*.

^b Aber nicht qua Subjekt und Individuum oder qua Person.

recebe sua constituição pelo entender e pelo seu caráter-de-projeto, porque ele é aquilo em que se torna ou não se torna, pode ele, entendendo a si mesmo, dizer: “torna-te o que és!”^a.

O projeto concerne sempre à abertura plena do ser-no-mundo; o entender, como poder-ser, tem ele mesmo possibilidades que são previamente delineadas pelo âmbito de tudo o que nele possa ser essencialmente aberto. O entender *pode* se estabelecer primariamente na abertura do mundo, isto é, o *Dasein* pode se entender de pronto e no mais das vezes a partir de seu mundo. Ou, ao contrário, o entender se projeta primariamente no em-vista-de-quê, isto é, o *Dasein* existe como si mesmo^b. O entender ou é próprio, surgindo do próprio si mesmo como tal, ou impróprio. O “im” não significa que o *Dasein* se desprenda de seu si mesmo e que ele “só” entenda o mundo. O mundo pertence a seu ser-si-mesmo como ser-no-mundo. Tanto o entender próprio como o entender impróprio *podem* ser, por sua vez, autênticos ou inautênticos. O entender como poder-ser é totalmente permeado de possibilidade. Mas instalar-se numa dessas possibilidades fundamentais do entender não descarta a outra. *Ao contrário, porque o entender abrange cada vez a plena abertura do Dasein como ser-no-mundo, o comprometer-se do entender é uma modificação existenciária do projeto como um todo.* No entender de mundo, o ser-em é sempre coentendido, pois o entendimento da existência como tal é sempre um entendimento de mundo.

Como factual, o *Dasein* já pôs cada vez seu poder-ser em uma das possibilidades de entender.

Em seu caráter-de-projeto, o entender constitui existenciariamente o que denominamos a *visão* do *Dasein*. A visão que se dá existenciariamente com a abertura do “aí” é o

^a Mas quem “tu” és? Esse que tu és, ao te *livrares* de ti, projetas ao lançar-te adiante aquilo em que te *tornas*.

^b Mas não *qua* sujeito e indivíduo ou *qua* pessoa.

Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, umwillen dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen »Selbsterkenntnis«, um anzugeben, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beobachten eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein versteckendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Weltseins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierendes Seiendes siehtet »sich« nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.

Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins nicht einzig und primär in »egozentrischen« Selbstdäuschungen, sondern ebenso sehr in der Unkenntnis der Welt.

Der Ausdruck »Sicht« muß freilich vor einem Mißverständnis bewahrt bleiben. Er entspricht der Gelichtetheit, als welche wir die Erschlossenheit des Da charakterisierten. Das »Sehen« meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit. Für die existenzielle Bedeutung von Sicht ist nur die Eigentümlichkeit des Sehens in Anspruch genommen, daß es das ihm zugänglich Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt. Das leistet freilich jeder »Sinn« innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes. Die Tradition der Philosophie ist aber von Anfang an primär am »Sehen« als Zugangsart zu Seiendem und zu Sein orientiert. Um den Zusammenhang mit ihr zu wahren, kann man Sicht und Sehen so weit formalisieren, daß damit ein universaler Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.

Dasein, nos seus distintos modos-de-ser fundamentais já caracterizados e igualmente originários, como ver-ao-redor da ocupação, respeito da preocupação-com, visão do ser como tal, em vista do que o *Dasein* é cada vez como ele é. A visão primariamente relativa à existência e no todo, nós a denominamos *a transparência*. Escolhemos esse termo para designar um “conhecimento de si” bem entendido e para mostrar que não se trata de rastrear e considerar percebendo um si-mesmo-pontual, mas de apreender entendendo a plena abertura do ser-no-mundo, através de seus essenciais momentos-de-constituição. O ente existente só “se” vê na medida em que se torna coorigiariamente transparente em seu ser junto ao mundo, no ser-com com os outros, como momentos constitutivos de sua existência.

Ao inverso, a intransparência do *Dasein* tem suas raízes primária e unicamente não em “egocêntricas” ilusões-sobre-si-mesmo, mas igualmente no não conhecimento do mundo.

Deve-se resguardar, todavia, a expressão “visão” de um mal-entendido. Esse termo corresponde à claridade com que foi caracterizada a abertura do “ai”. “Ver” não significa somente perceber com os olhos do corpo e também não a pura percepção não-sensível de um subsistente em sua subsistência. Para o significado existenciário de visão só se tem em conta *aquela* peculiaridade do ver que faz vir-de-encontro o ente em si mesmo não-encoberto, que o torna acessível. Isto ocorre em verdade com todo “sentido” no interior do seu genuíno âmbito-de-descoberta. Mas a tradição da filosofia orientou-se desde o início primariamente para o “ver” como modo-de-acesso ao ente e *ao ser*. Para salvaguardar a conexão com ela, a visão e o ver podem ser formalizados de modo tão amplo até que se obtenha um termo universal que caracterize em geral todo acesso a ente e a ser.

Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet – die Umsicht des Besorgens ist das Verstehen als *Verständigkeit* –, ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noētisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht. »Anschauung« und »Denken«^a sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische »Wesensschau« gründet im existenzialen Verstehen. Über diese Art des Sehens darf erst entschieden werden, wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind, als welche einzig Phänomene im phänomenologischen Sinne werden können.

Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt^b. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurf verstanden^c, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis. Was früher^d dogmatisch angesetzt wurde, erhält jetzt seine Aufweisung aus der Konstitution des Seins, in dem das Dasein als Verstehen sein Da ist. Eine den Grenzen dieser ganzen Untersuchung entsprechend befriedigende Aufklärung des existenzialen Sinnes dieses Seinsverständnisses wird erst auf Grund der temporalen Seinsinterpretation erreicht werden können.

148 Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. In der Weise der Gestimmtheit »sieht« das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen

^a Vgl. § 4, S. 15 ff.

^b Dieses als ‚Verstand‘, διάνοια, aber nicht ‚Verstehen‘ aus Verstand verstehen.

^c Wie ‚liegt‘ sie darin und was heißt da Seyn?

^d Heißt aber nicht: Sein ‚sei‘ von Gnaden des Entwurfs.

Ao mostrar como toda visão se funda primariamente no entender — o ver-ao-redor do ocupar-se é o entender como *entendibilidade* — suprimiu-se a precedência do puro intuir, que corresponde noeticamente à tradicional primazia ontológica do subsistente. “Intuição” e “pensar”^a são ambos derivados já distantes do entender. Também a fenomenológica “visão de essência” se funda no entender existenciário. Em relação a essa espécie de ver deve-se decidir primeiramente sobre como se obtêm os conceitos expressos de ser e de estrutura-de-ser, os únicos que podem ser fenômenos em sentido fenomenológico.

A abertura do “aí” no entender é ela mesma um modo do poder-ser do *Dasein*. No projetar-se de seu ser no em-vista-de-quê, unido com o ser-projetado na significatividade (mundo), reside a abertura do ser em geral^b. No projetar em possibilidades, o entendimento-do-ser já foi antecipado. O ser é entendido^c no projeto, não porém ontologicamente concebido. Ente do modo-de-ser do projeto essencial do ser-no-mundo tem o entendimento-do-ser como *constitutivum* do seu ser. O que antes² foi dogmaticamente afirmado é agora posto à mostra a partir da constituição do ser em que o *Dasein* como entender é seu “aí”. Uma elucidação satisfatória do sentido existenciário desse entendimento-do-ser, em correspondência com os limites de toda a presente investigação, só poderá ser alcançada sobre o fundamento da interpretação temporal do ser.

Encontrar-se e entender como existenciários caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo. No modo do ser do estado-de-ânimo, o *Dasein* “vê” possibilidades a partir das quais ele é. No abrir que projeta

² Cf. § 4, pp. 15 ss.

^a Entenda-se este como “intelecto”, *διάνοια*, mas não “entender” a partir de intelecto.

^b Como ela “reside” aí e que significa “Ser” aí?

^c Mas não significa: ser “é” graças ao projeto.

solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt. Der Entwurf des eigenen Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet. Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des Daseins nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins hervortreten lassen, wenn auch nur, um an seiner »Lösung« in echter Weise scheitern zu können und die Frage nach dem Sein des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins erneut zu stellen.

Um zunächst auch nur die alltägliche Seinsart des befindlichen Verstehens, der vollen Erschlossenheit des Da phänomenal hinreichend in den Blick zu bringen, bedarf es einer konkreten Ausarbeitung dieser Existenzialien.

§ 32. Verstehen und Auslegung

Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Gemäß dem Zuge dieser vorbereitenden Analysen des alltäglichen Daseins verfolgen wir das Phänomen der Auslegung am Verstehen der Welt, das heißt dem uneigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit.

Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenem zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann.

tais possibilidades, ele já está cada vez em um estado-de-ânimo. O projeto do poder-ser mais-próprio é entregue ao *factum* da dejecção no “aí”. O ser do *Dasein* não se torna mais enigmático com a explicação da constituição existenciária do ser do “aí”, no sentido do projeto dejectado? De fato. Primeiramente, devemos pôr em relevo o total caráter enigmático desse ser, mesmo que seja para só poder malograr autenticamente em sua “solução” e então poder restabelecer a pergunta pelo ser do ser-no-mundo dejectado-que-projeta.

De imediato e só para deixar visível de maneira fenomenicamente suficiente o cotidiano modo-de-ser do entender no encontrar-se, isto é, a plena abertura do “aí”, é preciso submeter esses existenciários a uma elaboração concreta.

§ 32. Entender e interpretação

O *Dasein* como entender projeta seu ser em possibilidades. Esse entendedor *ser para possibilidades* é ele mesmo um poder-ser, pelo efeito contrário que as possibilidades como abertas têm sobre o *Dasein*. O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo. A interpretação se funda existenciariamente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender. De acordo com o encaminhamento dessas análises preparatórias do *Dasein* cotidiano, analisaremos o fenômeno da interpretação sobre o entender o mundo, isto é, sobre o entender impróprio, e mais precisamente no *modus* de sua autenticidade.

O ser ocupado junto ao utilizável se dá a entender a partir da significatividade aberta no entender-o-mundo, conseguindo saber qual a conjuntação que pode ocorrer cada vez com o ente que-vem-de-encontro.

Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht. Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgt wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum... Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist. Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein »*als* was« ausdrücklich abgehoben werden kann. Das »*Als*« macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhgenden, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke »sieht«, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden Aussage auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhgenden ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend. Aber macht nicht das Fehlen dieses »*Als*« die Schlichtheit eines puren Wahrnehmens von etwas aus? Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend. Es birgt in sich die Ausdrücklichkeit der Verweisungsbezüge (des Um-zu), die zur Bewandtnisganzheit gehören, aus der her das schlicht Begegnende verstanden ist. Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des »*Etwas als etwas*« liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. In dieser taucht das »*Als*« nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen, was allein so möglich ist, daß es als Aussprechbares vorliegt. Daß im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht

Que o ver-ao-redor descobre significa que o mundo já entendido é interpretado. O utilizável vem *expressamente* se pôr ante a visão-que-entende. Todo preparar, ordenar, consertar, melhorar, completar se executa de modo que fique visível no utilizável do ver-ao-redor o seu para-algo e torna-se objeto de ocupação conforme o que ficou visível na interpretação. O que o ver-ao-redor em seu para-algo interpreta como tal, isto é, o *expressamente* entendido, tem a estrutura do *algo como algo*. À pergunta do ver-ao-redor sobre o que é este utilizável determinado, o ver-ao-redor responde interpretando: isto é para... A indicação do “para quê” não é simplesmente a nominação de algo, mas o nominado é entendido *como* isso, *como* aquilo por que se pergunta. O aberto no entender, o entendido, já é sempre acessível de tal maneira que pode ser expressamente destacado o seu “*como* quê”. O “*como*” constitui a estrutura do ser-expresso de um entendido; ele constitui a interpretação. O trato do ver-ao-redor interpretante com o utilizável do mundo-ambiente que o “vê” *como* mesa, porta, carro, ponte não precisa interpretar também necessariamente o interpretado no ver-ao-redor em uma enunciação determinante. Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si mesmo entendedor-interpretante. Mas a ausência desse “*como*” não constitui a simplicidade de um puro perceber algo? O ver dessa visão já é cada vez entendedor-interpretante, contendo em si o ser-expresso das relações remissivas (do para-algo), pertencentes a uma totalidade-de-conjuntação a partir da qual se entende simplesmente o-que-vem-de-encontro. A articulação do entendido no interpretante ficar-perto do ente pelo fio-condutor de “*algo como algo*” é prévia a toda enunciação temática a respeito do ente ele mesmo. O “*como*” não surge pela primeira vez na enunciação, sendo então apenas expresso, o que é unicamente possível por precedê-la como o que-pode-ser-expresso [expressável]. O fato de poder faltar, no simples ver, o ser-expresso de uma enunciação não autoriza

dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-Struktur abzusprechen. Das schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit... trägt die Auslegungsstruktur so ursprünglich in sich, daß gerade ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas einer gewissen Umstellung bedarf. Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren *als Nicht-mehr-verstehen*. Dieses als-freie Erfassen ist eine Privation des *schlicht* verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus ihm. Die ontische Unausgesprochenheit des »als« darf nicht dazu verführen, es als apriorische existenziale Verfassung des Verstehens zu übersehen.

Wenn aber schon jedes Wahrnehmen von zuhandenem Zeug verstehend-auslegend ist, umsichtig etwas als etwas begegnen läßt, sagt das dann eben nicht: zunächst ist ein pures Vorhandenes erfahren, das dann *als* Tür, *als* Haus aufgefaßt wird? Das wäre ein Mißverständnis der spezifischen Erschließungsfunktion der Auslegung. Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine »Bedeutung« und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird.

150

Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesentliches Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung. Diese gründet jeweils in einer *Vor habe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtnisganzheit. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das

se negue ao simples ver toda interpretação articuladora e, assim, a estruturando-como. O simples ver as coisas próximas no ter-de-se-haver com... traz consigo a estrutura-da-interpretação de modo tão originário que precisamente um apreender algo como que *livre-de-como* requer uma certa mudança de atitude. O só-ter-algo-dante-de-si reside no puro estar fitando esse algo *como-já-não-o-entendendo*. Esse apreender livre-de-como é uma privação do *simples* ver entendedor que não é mais originário do que este, mas derivado dele. O ôntico não-ser-expresso do “como” não deve levar por isso a saltar por sobre ele, deixando de o considerar como constituição existenciária *a priori* do entender.

Mas se todo perceber de instrumento utilizável é entendedor e interpretante fazendo que venha-de-encontro no ver-ao-redor algo como algo, acaso não se diz com isso justamente que se experimenta de imediato um puro subsistente apreendido então *como porta, como casa?* Este seria um mal-entendido sobre a específica função-de-abertura da interpretação. Esta não projeta uma “significação” sobre um subsistente nu, vestindo-o com um valor; mas, com o-que-vem-de-encontro no interior-do-mundo, a interpretação como tal já tem sempre uma conjuntação aberta no entender-mundo, conjuntação que a interpretação põe à mostra.

O utilizável já é sempre entendido a partir da totalidade-da-conjuntação. Esta não necessita ser explicitamente apreendida por uma interpretação tématica. E mesmo quando passou por uma tal interpretação, regressa ao entendimento não destacado. E é precisamente nesse *modus* que ela é o fundamento essencial da interpretação cotidiana do ver-ao-redor. Essa interpretação se funda cada vez em um *ter prévio*. Como apropriação-de-entendimento, a interpretação se move em um ser entendedor relativamente a uma já entendida totalidade-de-conjuntação. A apropriação do entendido ainda encoberto desvenda sempre o encoberto sob a condução de um ponto-de-vista que fixa aquilo em relação a que o entendido deve ser interpretado. A interpretação se funda cada vez num *ver-prévio* que

in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet«. Das in der Vorhabe gehaltene und »vorsichtig« anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwängen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich jedoch endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.

Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.

Wie ist der Charakter dieses »Vor-« zu begreifen? Ist es damit getan, wenn man formal »apriori« sagt? Warum eignet diese Struktur dem Verstehen, das wir als fundamentales Existenzial des Daseins kenntlich gemacht haben? Wie verhält sich zu ihr die dem Ausgelegten als solchen eignende Struktur des »Als«? Dieses Phänomen ist offenbar nicht »in Stücke« aufzulösen. Schließt das aber eine ursprüngliche Analytik aus? Sollen wir dergleichen Phänomene als »Letztheiten« hinnnehmen? Dann bliebe noch die Frage, warum? Oder zeigen die Vor-Struktur des Verstehens und die Als-Struktur der Auslegung einen existential-ontologischen Zusammenhang mit dem Phänomen des Entwurfs? Und weist dieses in eine ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins zurück?

Vor der Beantwortung dieser Fragen, dafür die bisherige Zurüstung längst nicht ausreicht, muß untersucht werden, ob das als Vor-Struktur des Verstehens und qua Als-Struktur der

“recorta” no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação. O entendido que o ter-prévio contém e o visto no “ver-prévio” tornam-se concebíveis pela interpretação. A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser. Como sempre, a interpretação já se decidiu cada vez em termos definitivos ou provisórios por uma determinada conceituação; ela se funda sobre um *conceito-prévio*.

A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio. A interpretação nunca é uma apreensão sem-pressupostos de algo previamente dado [*eines Vorgegebenen*, de um já-dado]. Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto, apela de bom grado para o que de imediato “está-aí”, o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é “posto” com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio.

Como conceber o caráter desse “prévio”? Isso se faz ao se dizer formalmente que o prévio é um *“a priori”*? Por que essa estrutura pertence ao entender, que demos a conhecer como um existenciário fundamental do *Dasein*? De que modo se relaciona com ela a estrutura do “como” inherente ao interpretado como tal? É manifesto que esse fenômeno não pode ser resolvido em partes. Mas isto exclui uma analítica originária? Devemos tomar semelhantes fenômenos como “ultimidades”? Então ainda restaria a pergunta: por quê? Ou a estrutura-prévia do entender e a estrutura-do-como da interpretação mostram uma conexão ontológico-existenciária com o fenômeno do projeto? E este remete a uma originária constituição-de-ser do *Dasein*?

Antes de responder a essas perguntas — para isso os preparativos feitos até agora ainda estão longe de ser suficientes —, deve-se investigar se o que foi mostrado como estrutura-prévia do entender e *qua* estrutura-de-como da

Auslegung Sichtbare nicht schon selbst ein einheitliches Phänomen darstellt, davon zwar in der philosophischen Problematik ausgiebig Gebrauch gemacht wird, ohne daß dem so universal Gebrauchten die Ursprünglichkeit der ontologischen Explikation entsprechen will.

Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenzielle Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenzielle Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt. Sinn »hat« nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.

Hält man diese grundsätzlich ontologisch-existenzielle Interpretation des Begriffes von »Sinn« fest, dann muß alles

interpretação já não exibe em si mesmo um fenômeno unitário de emprego mais do que constante na problemática filosófica, sem que a algo tão universalmente empregado corresponda a originariedade da explicação ontológica.

No projetar do entender, o ente é aberto em sua possibilidade. O caráter-de-possibilidade corresponde cada vez ao modo-de-ser do ente entendido. O ente do-interior-do-mundo em geral é projetado em mundo, isto é, em um todo de significatividade em cujas relações-de-remissão a ocupação, como ser-no-mundo, fixou-se de antemão. Quando o ente do-interior-do-mundo é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando veio ao entendimento, dizemos que ele tem *sentido*. Mas, tomado rigorosamente, o que é entendido não é o sentido, mas o ente, ou o ser. Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende. O conceito do sentido compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora. *Sentido é aquilo-em-relação-a-qué do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo.* Na medida em que entender e interpretação constituem a constituição existenciária do ser do “aí”, o sentido deve ser concebido como o arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente ao entender. O sentido é um existenciário do *Dasein*, não uma propriedade presa ao ente, que reside “atrás” dele ou flutua em algum lugar como em um “reino intermediário”. Só o *Dasein* “tem” sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo “pode ser preenchida” pelo ente que nele pode ser descoberto. *Só o Dasein, portanto, pode ou ser provido de sentido ou ser desprovido de sentido.* Isto significa: seu próprio ser e o ente que com este se abre podem ser apropriados no entendimento ou rejeitados no não-entendimento.

Se essa interpretação ontológico-existenciária do conceito de “sentido” for mantida firmemente em seu princípio, então

Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart als *unsinniges*, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden. »*Unsinnig*« bedeutet hier keine Wertung, sondern gibt einer ontologischen Bestimmung Ausdruck. *Und nur das Unsinnige kann widersinnig sein.* Vorhandenes kann als im Dasein Begegnetes gegen dessen Sein gleichsam anlaufen, zum Beispiel hereinbrechende und zerstörende Naturereignisse.

Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tief sinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinstehet. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.

Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vor-Struktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. Man hat diese Tatsache immer schon bemerkt, wenn auch nur im Gebiet der abgeleiteten Weisen von Verstehen und Auslegung, in der philologischen Interpretation. Diese gehört in den Umkreis wissenschaftlichen Erkennens. Dergleichen Erkenntnis verlangt die Strenge der begründenden Ausweisung. Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist. Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt? Der *Zirkel* aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik circulus vitiosus. Damit aber bleibt das Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk strenger

todo ente não-conforme-ao-modo-de-ser do *Dasein* deve ser concebido como *sem-sentido*, isto é, como em geral e essencialmente estranho ao sentido. “*Sem-sentido*” não significa aqui uma avaliação, mas expressa uma determinação ontológica. *E, somente o sem-sentido pode ser um contrassenso.* O subsistente como algo que vem-de-encontro no *Dasein* pode como que se contrapor ao ser do *Dasein*, por exemplo, os fenômenos naturais irruptivos e destrutivos.

E, quando perguntamos pelo sentido de ser, a investigação não se torna então profunda e não excogita nada que esteja atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele está na entendibilidade do *Dasein*. O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundo” que sustenta o ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta-de-sentido.

O entender, como a abertura do “aí”, concerne sempre ao todo do ser-no-mundo. Em todo entender de mundo está coentendida a existência e ao inverso. Toda interpretação se move, além disso, na estrutura já caracterizada do prévio. Toda interpretação que deva contribuir para o entendimento já deve ter entendido aquilo por interpretar. Esse fato sempre só foi posto em relevo, porém, no domínio dos modos derivados de entender e interpretar, na interpretação filológica. Esta pertence ao âmbito do conhecimento científico. Semelhante conhecimento exige o rigor da demonstração fundamentadora. A prova científica já não deve pressupor o que tem a tarefa de fundamentar. Mas se a interpretação já deve se mover cada vez no entendido e deve dele se alimentar, como pode ela produzir resultados científicos sem andar em um círculo, sobretudo se o entendimento pressuposto ainda se move, além disso, no conhecimento comum do homem e do mundo? Mas o *círculo*, segundo as regras mais elementares da lógica, é *circulus vitiosus*. Mas com isto o trabalho da interpretação por conhecimento-histórico permanece *a priori* proscrito do domínio do

Erkenntnis verbannt. Sofern man dieses Faktum des Zirkels im Verstehen nicht wegbringt, muß sich die Historie mit weniger strengen Erkenntnismöglichkeiten abfinden. Man erlaubt ihr, diesen Mangel durch die »geistige Bedeutung« ihrer »Gegenstände« einigermaßen zu ersetzen. Idealer wäre es freilich auch nach der Meinung der Historiker selbst, wenn der Zirkel vermieden werden könnte und Hoffnung bestünde, einmal eine Historie zu schaffen, die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis.

Aber in diesem Zirkel ein vitiosum 'sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugeleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat. Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu erkennen. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihm nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern. Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn

conhecimento rigoroso. Na medida em que esse *factum* do círculo no entender não pode ser eliminado, o conhecimento-histórico deve contentar-se com possibilidades menos rigorosas de conhecimento. Permite-se suprir em certa medida esse defeito pela “significação espiritual” de seus “objectos”. O ideal, na opinião do próprio historiador, seria que o círculo pudesse ser efetivamente evitado, restando a esperança de se criar um dia um conhecimento-histórico que seja tão independente, do ponto de vista do observador, quanto se supõe que o é o conhecimento-da-natureza.

Mas ver nesse círculo um vitiosum e ficar em busca de como evitá-lo ou, pelo menos, “senti-lo” como inevitável imperfeição significa que se entende mal o entender a partir de seu fundamento. Não se trata de ajustar o entender e a interpretação a um determinado ideal-de-conhecimento, que ele mesmo nada mais é que uma anomalia de entendimento, deslocada na tarefa, em si legítima, de uma apreensão do subsistente, o qual por sua essência não pode ser entendido. O preenchimento das condições-fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconheçam suas essenciais condições-de-execução. O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto. Esse círculo do entender não é um círculo comum, em que se move um modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da existenciária estrutura-do-prévio do *Dasein* ele mesmo. O círculo não deve ser degradado em *vitiosum* nem ser também somente tolerado. Nele se abriga uma possibilidade positiva de conhecimento o mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber-prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas elas mesmas. Porque o entender, segundo o seu sentido existenciário,

nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente.

Der »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst^a geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur. Man wird jedoch unter Beachtung, daß »Zirkel« ontologisch einer Seinsart von Vorhandenheit (Bestand) zugehört, überhaupt vermeiden müssen, mit diesem Phänomen ontologisch so etwas wie Dasein zu charakterisieren.

§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung

Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn. Sofern die Aussage (das 154 »Urteil«) im Verstehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, »hat« auch sie einen Sinn. Nicht jedoch kann dieser als das definiert werden, was »an« einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt. Die ausdrückliche Analyse der Aussage im vorliegenden Zusammenhang hat eine mehrfache Abzweckung.

Einmal kann an der Aussage demonstriert werden, in welcher Weise die für Verstehen und Auslegung konstitutive Struktur des »Als« modifizierbar ist. Verstehen und Auslegung kommen damit in ein noch schärferes Licht. Sodann hat die

^a Dieses ‚sein Sein selbst‘ aber ist in sich durch das Seinsverständnis bestimmt, d. h. durch das Innestehen in der Lichtung von Anwesenheit, wobei weder die Lichtung als solche noch die Anwesenheit als solche Thema eines Vorstellens werden.

é o poder-ser do *Dasein* ele mesmo, as pressuposições ontológicas do conhecimento-histórico ultrapassam em seu princípio a ideia do rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa do que o conhecimento-histórico, mas somente mais restrita quanto ao âmbito dos fundamentos existenciários para ela relevantes.

O “círculo” no entender pertence à estrutura do sentido, fenômeno que tem suas raízes na constituição existenciária do *Dasein*, no entender interpretante. O ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu ser ele mesmo^a tem uma estrutura ontológica de círculo. Entretanto, a se considerar que “círculo” pertence ontologicamente a um modo-de-ser de subsistência (consistir), que se evite em geral a caracterização ontológica, mediante esse fenômeno, de algo assim como *Dasein*.

§ 33. A enunciação como modus derivado da interpretação

Toda interpretação se funda no entender. O que é como tal articulado na interpretação, e o que de antemão é delineado como articulável no entender em geral, é o sentido. Na medida em que a enunciação (o “juízo”) se funda no entender e exibe uma forma-de-execução que deriva da interpretação, ela também “tem” um sentido. Este não pode ser definido, porém, como algo que ocorre “em” um juízo junto ao ato-de-julgar. No presente contexto, a análise expressa da enunciação tem uma múltipla finalidade.

De um lado, pode-se demonstrar na enunciação o modo pelo qual a estrutura do “como”, constitutiva do entender e da interpretação, é modificável. Entender e interpretação são postos, assim, sob uma luz ainda mais viva. De outro lado, a análise

^a Mas esse “seu ser ele mesmo” é em si determinado pelo entendimento-do-ser, isto é, por estar na clareira de presença, onde nem a clareira como tal, nem a presença como tal se tornam temas de um representar.

Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik eine ausgezeichnete Stelle, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der *λόγος* als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden fungierte. Schließlich gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche »Ort« der *Wahrheit*. Dieses Phänomen ist mit dem Seinsproblem so eng verkoppelt, daß die vorliegende Untersuchung in ihrem weiteren Gang notwendig auf das Wahrheitsproblem stößt, sie steht sogar schon, obzwar unausdrücklich, in seiner Dimension. Die Analyse der Aussage soll diese Problematik mit vorbereiten.

Im folgenden weisen wir dem Titel *Aussage* drei Bedeutungen zu, die aus dem damit bezeichneten Phänomen geschöpft sind, unter sich zusammenhängen und in ihrer Einheit die volle Struktur der Aussage umgrenzen.

1. Aussage bedeutet primär *Aufzeigung*. Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von *λόγος* als *ἀπόφανσις* fest: Seiendes von ihm selbst her sehen lassen. In der Aussage: »Der Hammer ist zu schwer« ist das für die Sicht Entdeckte kein »Sinn«, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhändigkeit. Auch wenn dieses Seiende nicht in greifbarer und »sichtbarer« Nähe ist, meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner, weder ein »bloß Vorgestelltes« noch gar einen psychischen Zustand des Aussagenden, sein Vorstellen dieses Seienden.

2. Aussage besagt soviel wie *Prädikation*. Von einem »Subjekt« wird ein »Prädikat« »ausgesagt«, jenes wird durch dieses *bestimmt*. Das Ausgesagte in dieser Bedeutung von Aussage ist nicht etwa das Prädikat, sondern »der Hammer selbst«. Das Aussagende, das heißt Bestimmende dagegen liegt in dem »zu schwer«. Das Ausgesagte in der zweiten Bedeutung von Aussage, das Bestimmte als solches, hat gegenüber dem Ausgesagten in der ersten Bedeutung dieses Titels gehaltlich eine Verengung erfahren. Jede Prädikation ist, was

da enunciação tem um lugar privilegiado no interior da problemática ontológico-fundamental, porque, nos inícios decisivos da ontologia antiga, o *λόγος* exerce a função de único fio-condutor para o acesso ao que é propriamente ente e para a determinação do ser desse ente. Finalmente, a enunciação de há muito vale como o “lugar” primário e próprio da *verdade*. Esse fenômeno é tão estreitamente acoplado ao problema do ser que, em seu desenvolvimento ulterior, esta investigação terá de se haver necessariamente com o problema-da-verdade, o qual já está presente, se bem que de forma inexpressa, até em seu dimensionamento. A análise da enunciação deve preparar, ao mesmo tempo, essa problemática.

Damos, no que se segue, três significações ao termo *enunciação*, tiradas do fenômeno que ele designa, as quais delimitam, em sua conexão e em sua unidade, a completa estrutura da enunciação.

1. Enunciação significa, primariamente, *mostração*. Retemos assim o sentido originário de *λόγος* como *ἀπόφανσις*: fazer ver o ente em si mesmo a partir de si mesmo. Na enunciação “o martelo é demasiado pesado”, o descoberto para a visão não é um “sentido”, mas um ente no modo de sua utilizabilidade. Mesmo que esse ente não esteja numa proximidade tangível e “visível”, a mostração visa ao ente ele mesmo e não a algo como uma mera representação dele, nem um “mero representado”, nem muito menos um estado psíquico do enunciado na enunciação, seu representar esse ente.

2. Enunciação significa o mesmo que *predicação*. De um “sujeito” se “enuncia” um “predicado”, aquele é *determinado* por este. O que é enunciado nesta significação de enunciação não é o predicado, mas “o martelo ele mesmo”. O enunciante, isto é, o determinante reside, ao oposto, no “demasiado pesado”. O que é enunciado na segunda significação de enunciação, o determinado como tal, sofreu um estreitamento em seu conteúdo, quando comparado com o enunciado na primeira significação. Toda predicação é o que

sie ist, nur als Aufzeigung. Die zweite Bedeutung von Aussage hat ihr Fundament in der ersten. Die Glieder der prädizierenden Artikulation, Subjekt – Prädikat, erwachsen innerhalb der Aufzeigung. Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende – Hammer – als solches, um durch die ausdrückliche *Einschränkung* des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen. Das Bestimmen geht angesichts des schon Offenbaren – des zu schweren Hammers – zunächst einen Schritt zurück; die »Subjektsetzung« blendet das Seiende ab auf »der Hammer da«, um durch den Vollzug der Entblendung das Offenbare *in* seiner bestimmbaren Bestimmtheit sehen zu lassen. Subjektsetzung, Prädikatsetzung sind in eins mit der Hinzusetzung durch und durch »apophantisch« im strengen Wortsinne.

3. Aussage bedeutet *Mitteilung*, Heraussage. Als diese hat sie direkten Bezug zur Aussage in der ersten und zweiten Bedeutung. Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. »Geteilt« wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, *in der Welt* nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. Zur Aussage als der so existential verstandenen Mitteilung gehört die Ausgesprochenheit. Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden »geteilt« werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greif- und sichtbarer Nähe haben. Das Ausgesagte kann »weiter-gesagt« werden. Der Umkreis des sehenden Mit-einanderteilens erweitert sich. Zugleich aber kann sich dabei im Weitersagen das Aufgezeigte gerade wieder verhüllen, obzwar auch das in solchem Hörensagen erwachsende Wissen und Kennen immer noch das Seiende selbst meint und nicht etwa einen herumgereichten »geltenden Sinn« »bejaht«. Auch das Hörensagen ist ein In-der-Welt-sein und Sein zum Gehörten.

é, somente como mostração. A segunda significação de enunciação tem seu fundamento na primeira. Os membros da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem no interior da mostração. Não é o determinar que descobre primeiro, mas, como *modus* da mostração, começa precisamente por *restringir* de pronto o ver a *um o-que-se-mostra* como tal — o martelo — a fim de que, pela expressa *restrição* do olhar, o manifesto se manifeste expressamente em sua expressa determinidade. Relativamente ao que já ficara manifesto — o martelo demasiado pesado — o determinar recua de um passo. A “posição do sujeito” reduz o ente a esse “martelo aí” para, mediante a eliminação dessa limitação, fazer ver o que é manifesto *em* sua determinidade determinável. Posição-de-sujeito, posição-de-predicado em unidade com o-pôr são inteiramente “apofânticos”, no sentido rigoroso da palavra.

3. Enunciação significa *comunicação*, proferição. Como tal, ela tem uma relação direta com a enunciação na primeira e na segunda significações. Ela é fazer-que-se-veja-juntamente o mostrado no modo do determinar. O fazer-ver-juntamente partilha com outrem o ente mostrado em sua determinidade. “Compartilhado” é o comum e transparente *ser para* o mostrado, ser para que deve ser firmemente mantido como ser-no-mundo, isto é, precisamente *no mundo* a partir do qual o mostrado vem-de-encontro. À enunciação, como comunicação entendida assim, neste sentido existenciário, pertence o ser-expresso. O que é enunciado na enunciação como comunicado pode ser “compartido” por outros com o que enuncia, sem que tenham perto de si, tangível e visível, o ente mostrado e determinado. O que é enunciado pode ser dito de novo. O âmbito dessa visão compartilhada amplia-se. Mas, ao mesmo tempo, na repetição, o mostrado pode precisamente vir a se encobrir de novo, embora também o saber e o conhecer que surgem em tal ouvir-dizer continuem a visar ainda e sempre ao ente ele mesmo e não “afirmem” a seu respeito algo como a “validade de um sentido”. O ouvir-dizer é também um ser-no-mundo e ser em relação ao que é ouvido.

Die heute vorherrschend am Phänomen der »Geltung« orientierte Theorie des »Urteils« soll hier nicht weitläufig besprochen werden. Es genüge der Hinweis auf die vielfache Fragwürdigkeit dieses Phänomens der »Geltung«, das seit Lotze gern als nicht weiter zurückführbares »Urphänomen« ausgegeben wird. Diese Rolle verdankt es nur seiner ontologischen Ungeklärtheit. Die »Problematik«, die sich um diesen Wortgötzen angesiedelt hat, ist nicht minder undurchsichtig. Geltung meint einmal die »Form« der Wirklichkeit, die dem Urteilsgehalt zukommt, sofern er unveränderlich besteht gegenüber dem veränderlichen »psychischen« Urteilsvorgang. Bei dem in der Einleitung zu dieser Abhandlung charakterisierten Stand der Seinsfrage überhaupt wird kaum erwartet werden dürfen, daß »Geltung« als das »ideale Sein« sich durch besondere ontologische Klarheit auszeichnet. Geltung besagt dann zugleich Geltung des geltenden Urteilssinnes von dem darin gemeinten »Objekt« und rückt so in die Bedeutung von »objektiver Gültigkeit« und Objektivität überhaupt. Der so vom Seienden »geltende« und an ihm selbst »zeitlos« geltende Sinn »gilt« dann noch einmal im Sinne des Geltens für jeden vernünftig Urteilenden. Geltung besagt jetzt Verbindlichkeit, »Allgemeingültigkeit«. Vertritt man gar noch eine »kritische« Erkenntnistheorie, wonach das Subjekt »eigentlich« zum Objekt nicht »hinauskommt«, dann wird die Gültigkeit als Geltung vom Objekt, Objektivität, auf den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes gegründet. Die drei herausgestellten Bedeutungen von »Gelten«, als Weise des Seins von Idealem, als Objektivität und als Verbindlichkeit, sind nicht nur an sich undurchsichtig, sondern sie verwirren sich ständig unter ihnen selbst. Methodische Vorsicht verlangt, dergleichen schillernde Begriffe nicht zum Leitfaden der Interpretation zu wählen. Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von »Urteilsgehalt«, sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren

A “teoria do juízo” que hoje se orienta de modo predominante pelo fenômeno da “validade” não deve ser aqui discutida em pormenor. Basta indicar o caráter de muitas maneiras problemático desse fenômeno da “validade” que, desde Lotze, é dado de bom grado como um irredutível “protofenômeno”. Esse papel, ele o deve somente à sua falta de clareza ontológica. Não é menos obscura também a “problemática” que se quis formular em torno de seu ídolo verbal. Validade significa, em primeiro lugar, a “*forma* da realidade efetiva” que é própria do conteúdo-do-juízo, na medida em que este se mantém inalterável em face do mudável processo “psíquico” de julgar. No estado atual da questão-do-ser em geral, caracterizado na Introdução a este tratado, dificilmente se poderia esperar apenas que a “validade”, como “ser ideal”, se distinguise por uma particular clareza ontológica. Validade significa ao mesmo tempo o sentido-do-juízo que vale em relação ao “objeto” nele visado, adquirindo, assim, a significação de “*validade objetiva*” e de objetividade em geral. O sentido *do* ente que “vale” dessa maneira e que é “atemporalmente” válido em si mesmo “vale”, além disso, no sentido de valer *para* todo aquele que julgue racionalmente. Validade significa agora *ser-vinculante*, “validade universal”. E se, além de tudo isso, se sustenta uma teoria “crítica” do conhecimento segundo a qual o sujeito não “sai” “propriamente” para ir até o objeto, então a validade, como validade do objeto, objetividade, funda-se na consciência válida do verdadeiro (!) sentido. As três significações de “valer” que aqui se expuseram, isto é, valer como modo-de-ser do ideal, como objetividade e como ser-vinculante, não só padecem em si mesmas de falta-de-transparência, mas se confundem, constantemente, uma com a outra. A prudência metódica recomenda que não se escolham conceitos tão furta-cores como fio-conduktor da interpretação. Não restringimos desde logo o conceito de sentido à significação de “conteúdo do juízo”, mas o entendemos como o caracterizado fenômeno existenciário em que se torna visível a estrutura formal do que pode se abrir no entender.

und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird.

Wenn wir die drei analysierten Bedeutungen von »Aussage« im einheitlichen Blick auf das volle Phänomen zusammennehmen, lautet die Definition: *Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*. Zu fragen bleibt: Mit welchem Recht fassen wir überhaupt die Aussage als Modus von Auslegung? Ist sie so etwas, dann müssen in ihr die wesenhaften Strukturen der Auslegung wiederkehren. Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt erschließen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins. Was früher¹ bezüglich des Welterkennens gezeigt wurde, gilt nicht weniger von der Aussage. Sie bedarf einer Vorhabe von überhaupt Erschlossenem, das sie in der Weise des Bestimmens aufzeigt. Im bestimmenden Ansetzen liegt ferner schon eine ausgerichtete Hinnahme auf das Auszusagende. Woraufhin das vorgegebene Seiende anvisiert wird, das übernimmt im Bestimmungsvollzug die Funktion des Bestimmenden. Die Aussage bedarf einer Vorsicht, in der gleichsam das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat in seiner unausdrücklichen Beschllossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird. Zur Aussage als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit: Der Hammer ist schwer, die Schwere kommt dem Hammer zu, der Hammer hat die Eigenschaft der Schwere. Der im Aussagen immer auch mitliegende Vorgriff bleibt meist unauffällig, weil die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt. Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.

¹ Vgl. § 13, S. 80 ff.

e articular-se em geral na interpretação.

Se reunirmos as três significações de “enunciação” analisadas em um olhar unitário que apreenda o todo do fenômeno da enunciação, sua definição dirá: *enunciação é uma mostração determinante que comunica*. Mas resta perguntar: com que direito apreendemos nós em geral a enunciação como um *modus* de interpretação? Se assim é, as estruturas essenciais da interpretação devem nela reaparecer. O mostrar da enunciação efetua-se sobre o fundamento do já aberto no entender ou do descoberto no ver-ao-redor. A enunciação não é um comportamento-que-flutua-no-ar e que possa por si mesmo abrir o ente primariamente, mas se comporta já sempre sobre a base do ser-no-mundo. O que antes^a foi mostrado sobre o conhecimento-do-mundo não é menos válido para a enunciação. A enunciação necessita de um ter-prévio de um aberto em geral, que ela mostra no modo do determinar. Além disso, no determinar já está contido desde o início um olhar para o-que-deve-ser-enunciado. Aquilo-em-relação-a-que o ente já-dado é avistado assume a função do determinante na execução-da-determinação. A enunciação necessita de um ver-prévio, no qual o predicado a ser posto em relevo, tornando-se atributo, é como que posto-em-liberdade quanto a sua inexpressa inclusão no ente ele mesmo. À enunciação como comunicação determinante pertence cada vez uma articulação significacional do mostrado, a qual se move numa conceituação determinada: o martelo é pesado, o peso pertence ao martelo, o martelo tem a propriedade do peso. O conceito-prévio já constante também da enunciação no mais das vezes não chama a atenção, porque a linguagem traz consigo cada vez uma conceituação bem desenvolvida. A enunciação, bem como a interpretação em geral, tem necessariamente os fundamentos existenciários no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio.

^a Cf. § 13, pp. 80 ss.

Inwiefern wird sie aber zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung? Was hat sich an ihr modifiziert? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der »einfachsten« Aussagephänomene fungieren. Was die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema macht, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden. Unbesehen ist als »Sinn« des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen »zunächst« nicht. Wohl aber hat sie ihre spezifischen Weisen der Auslegung, die mit Bezug auf das genannte »theoretische Urteil« lauten können: »Der Hammer ist zu schwer« oder eher noch: »zu schwer«, »den anderen Hammer!«. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, »ohne dabei ein Wort zu verlieren«. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden. Andererseits ist die umsichtig *ausgesprochene* Auslegung nicht notwendig schon eine Aussage im definierten Sinne. Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung^a?

Das in der Vorhabe gehaltene Seiende, der Hammer zum Beispiel, ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende »Gegenstand« einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum »Worüber« der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen. Durch die Hinsicht und für sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens

^a Auf welche Weise kann durch Abwandlung der Auslegung die Aussage vollzogen werden?

Mas em que medida a enunciação é um *modus derivado* da interpretação? Que foi modificado nesta? Podemos mostrar a modificação se nos ativermos a casos-limite de enunciação que são considerados como casos normais na lógica, tendo a função de exemplos de fenômenos enunciativos os “mais simples”. Por exemplo, o que a lógica toma por seu tema com a proposição enunciativa categórica, “o martelo é pesado”, ela já o entendeu sempre “logicamente”, antes de toda análise. Foi pressuposto inconsideradamente, como “sentido” da proposição, que a coisa-martelo tem a propriedade do peso. No ver-ao-redor ocupado não há de imediato enunciações “semelhantes”. Mas o ver-ao-redor tem seus modos específicos de interpretação que, com referência ao mencionado “juízo teórico”, poderiam ser expressos assim: “o martelo é demasiado pesado”, ou melhor ainda: “demasiado pesado”, ou então “o outro martelo!”. A execução originária da interpretação não consiste em uma proposição-enunciativa teórica, mas no fato de que, no ver-ao-redor da ocupação, se põe de lado ou se troca a ferramenta imprópria “sem perder nisso uma só palavra”. Da falta de palavras não se deve concluir a falta de interpretação. Por outro lado, a interpretação do ver-ao-redor *expressa* já não é necessariamente uma enunciação no sentido definido. *Por quais modificações ontológico-existenciárias surge a enunciação a partir da interpretação do ver-ao-redor?*^a

O ente contido no ter-prévio, por exemplo, o martelo, é de imediato utilizável como instrumento. Se esse ente se torna “objecto” de uma enunciação, então com a atitude enunciante já se produz, de antemão e em um único golpe, uma mutação no ter-prévio. O *com-quê utilizável* do ter-de-fazer, da execução, se torna um “*acerca de quê*” da enunciação mostrativa. O ver-prévio visa a um subsistente no utilizável. *Pelo olhar contemplativo e para ele, o utilizável se oculta como utilizável.* No interior dessa descoberta da subsistência que encobre

^a De que modo a enunciação pode se efetuar pela modificação da interpretação?

der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das Was, als welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird aus dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das »Als« greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das »Als« wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen »Als« der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.

So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (*έργηντα*) nennen wir das existenzial-hermeneutische »Als« im Unterschied vom apophantischen »Als« der Aussage.

Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingeschlossenen Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen. Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhgenden, »Situationsberichte«, Aufnahme und Fixierung eines »Tatbestandes«, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen. Diese »Sätze« lassen sich nicht, ohne wesentliche Verkehrung ihres Sinnes, auf theoretische Aussagesätze zurückführen. Sie haben, wie diese selbst, ihren »Ursprung« in der umsichtigen Auslegung.

Bei der fortschreitenden Erkenntnis der Struktur des *λόγος* konnte es nicht ausbleiben, daß dieses Phänomen des apophantischen »Als« in irgendeiner Gestalt in den Blick kam. Die

a utilizabilidade, o subsistente que-vem-de-encontro é determinado assim-e-assim em sua subsistência. Agora, pela primeira vez se franqueia o acesso a algo assim como *propriedades*. O “quê” da enunciação determinante do subsistente é extraído do subsistente como tal. A estrutura-de-como da interpretação experimenta uma modificação. O “como”, em sua função de apropriação do entendido, já não chega até uma totalidade-de-conjuntação. Ele foi separado de suas possibilidades de articular as relações-de-remissão da significatividade que constitui o ser-do-mundo-ambiente. O “como” é reprimido no plano uniforme do só subsistente. A estrutura do só-fazer-ver determinante de subsistente se degrada. Esse nivelamento do “como” originário da interpretação do ver-ao-redor em como da determinação-da-subsistência é a prerrogativa da enunciação. Somente assim a enunciação conquista a possibilidade da pura mostração contemplativa.

Assim, a enunciação não pode negar sua origem ontológica a partir da interpretação que-entende. O “como” originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor (*ἐρμηνεία*) nós o chamamos “como” *hermenêutico-existenciário*, para diferenciá-lo do “como” *apofântico* da enunciação.

Entre a interpretação ainda inteiramente encoberta no entender ocupado e o caso extremamente oposto de uma enunciação teórica sobre subsistente, há uma multiplicidade de graus intermediários. Enuncições sobre acontecimentos do mundo-ambiente, descrições do utilizável, “informes de situação”, registro e fixação de uma “condição fatal”, descrição de um estado-de-coisas, narração do acontecido. Essas “proposições” não se deixam reduzir, sem deturpação essencial de seu sentido, a proposições enunciativas teóricas. Elas, como estas, têm sua “origem” na interpretação do ver-ao-redor.

Com o progresso no conhecimento da estrutura do *λόγος*, o fenômeno do “como” apofântico não podia deixar de se mostrar de alguma forma.

Art, wie es zunächst gesehen wurde, ist nicht zufällig und hat auch ihre Auswirkung auf die nachkommende Geschichte der Logik nicht verfehlt.

Für die philosophische Betrachtung ist der *λόγος* selbst ein Seiendes und gemäß der Orientierung der antiken Ontologie ein Vorhandenes. Zunächst vorhanden, das heißt vorfindlich wie Dinge sind die Wörter und ist die Wörterfolge, als in welcher er sich ausspricht. Dies erste Suchen nach der Struktur des so vorhandenen *λόγος* findet ein *Zusammenvorhandensein* mehrerer Wörter. Was stiftet die Einheit dieses Zusammen? Sie liegt, was *Plato* erkannte, darin, daß der *λόγος* immer *λόγος τυνός* ist. Im Hinblick auf das im *λόγος* offensbare Seiende werden die Wörter zu *einem* Wortganzen zusammengesetzt. *Aristoteles* sah radikaler; jeder *λόγος* ist *σύνθεσις* und *διαίρεσις* zugleich, nicht entweder das eine – etwa als »positives Urteil« – oder das andere – als »negatives Urteil«. Jede Aussage ist vielmehr, ob bejahend oder verneinend, ob wahr oder falsch, gleichursprünglich *σύνθεσις* und *διαίρεσις*. Die Aufweisung ist *Zusammen-* und *Auseinandernehmen*. Allerdings hat *Aristoteles* die analytische Frage nicht weiter vorgetrieben zum Problem: welches Phänomen innerhalb der Struktur des *λόγος* ist es denn, was erlaubt und verlangt, jede Aussage als Synthesis und Diairesis zu charakterisieren?

Was mit den formalen Strukturen von »Verbinden« und »Trennen«, genauer mit der Einheit derselben phänomenal getroffen werden sollte, ist das Phänomen des »etwas als etwas«. Gemäß dieser Struktur wird etwas auf etwas hin verstanden – in der Zusammennahme mit ihm, so zwar, daß dieses *verstehende* Konfrontieren *auslegend* artikulierend das Zusammengenommene zugleich auseinandernimmt. Bleibt das Phänomen des »Als« verdeckt und vor allem in seinem existenzialen Ursprung aus dem hermeneutischen »Als« verbüllt, dann zerfällt der phänomenologische Ansatz des *Aristoteles* zur Analyse des *λόγος* in eine äußerliche »Urteils-

O modo como foi visto de início não é casual e não deixou de ter seus efeitos na ulterior história da lógica.

Para a consideração filosófica, o *λόγος* é ele mesmo um ente e, conforme a orientação da ontologia antiga, um subsistente. Subsistente de imediato, isto é, o que primeiramente se encontra como coisas, são as palavras e a sequência de palavras em que o *λόγος* se expressa. Essa primeira indagação sobre a estrutura do *λόγος* que assim subsiste encontra muitas palavras que *juntas têm-subsistência*. Que funda a unidade desse juntar? Ele reside, como Platão reconheceu, em que o *λόγος* é sempre um *λόγος τινός*. Na perspectiva do ente manifesto no *λόγος*, as palavras são reunidas em *um* todo verbal. Aristóteles viu mais radicalmente: todo *λόγος* é, ao mesmo tempo, *σύνθεσις* e *διαίρεσις*; não disjuntivamente, um “como juízo afirmativo” ou — o outro — “como juízo negativo”. Toda enunciação, tanto a que afirma como a que nega, tanto o verdadeiro como o falso, é com igual originariedade *σύνθεσις* e *διαίρεσις*. A mostração é reunir e separar. Entretanto, Aristóteles não desenvolveu a questão até perguntar: Que fenômeno é o que, no interior da estrutura do *λόγος*, possibilita e ao mesmo tempo exige a caracterização de toda enunciação como síntese e diérese?

O que com as estruturas formais do “ligar” e “separar”, ou mais exatamente com a unidade de ambos, devia ser fenomenicamente encontrado é o fenômeno do “algo como algo”. Conforme essa estrutura, algo somente é entendido em relação a algo, em conjunção com ele, e de tal maneira que esse confronto *entendedor*, ao mesmo tempo em que reúne, separa o reunido, articulando-o numa *interpretação*. Se o fenômeno do “como” permanece encoberto e, sobretudo, oculto em sua origem existenciária a partir do “como” hermenêutico, então a base fenomenológica de Aristóteles para a análise do *λόγος* se desfaz numa superficial

theorie«, wonach Urteilen ein Verbinden bzw. Trennen von Vorstellungen und Begriffen ist.

Verbinden und Trennen lassen sich dann weiter formalisieren zu einem »Beziehen«. Logistisch wird das Urteil in ein System von »Zuordnungen« aufgelöst, es wird zum Gegenstand eines »Rechnens«, aber nicht zum Thema ontologischer Interpretation. Möglichkeit und Unmöglichkeit des analytischen Verständnisses von σύνθεσις und διάλεσις, von »Beziehung« im Urteil überhaupt ist eng mit dem jeweiligen Stande der grundsätzlichen ontologischen Problematik verknüpft.

160

Wie weit diese in die Interpretation des λόγος und umgekehrt der Begriff des »Urteils« mit einem merkwürdigen Rückschlag in die ontologische Problematik hineinwirkt, zeigt das Phänomen der *Copula*. An diesem »Band« kommt zutage, daß zunächst die Synthesisstruktur als selbstverständlich angesetzt wird und daß sie die maßgebende interpretatorische Funktion auch behalten hat. Wenn aber die formalen Charaktere von »Beziehung« und »Verbindung« phänomenal nichts zur sachhaltigen Strukturanalyse des λόγος beisteuern können, dann hat am Ende das mit dem Titel *Copula* gemeinte Phänomen nichts mit Band und Verbindung zu tun. Das »ist« und seine Interpretation, mag es sprachlich eigens ausgedrückt oder in der Verbalendung angezeigt sein, rückt aber dann, wenn Aussagen und Seinsverständnis existenziale Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst sind, in den Problemzusammenhang der existenzialen Analytik. Die Ausarbeitung der Seinsfrage (vergleiche I. Teil, 3. Abschnitt) wird denn auch diesem eigentümlichen Seinsphänomen innerhalb des λόγος wieder begegnen.

Vorläufig galt es nur, mit dem Nachweis der Abkünftigkeit der Aussage von Auslegung und Verstehen deutlich zu machen, daß die »Logik« des λόγος in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist. Die Erkenntnis der ontologisch unzureichenden Interpretation des λόγος verschärft zugleich die Einsicht in die Nichtursprünglichkeit der methodischen Basis,

“teoria do juízo”, segundo a qual julgar é ligar e separar representações e conceitos.

Ligar e separar podem ser ainda mais formalizados, convertendo-se em “relacionar”. Na logística, o juízo se resolve em um sistema de “correlações” e se converte em um objeto de “cálculo”, mas não em tema de interpretação ontológica. A possibilidade e a impossibilidade do entendimento analítico de σύνθεσις e διαίρεσις, de “relação” no juízo em geral, estão estreitamente articuladas com o correspondente estado da fundamental problemática ontológica.

A amplitude com que essa problemática ontológica influí na interpretação do λόγος e, inversamente, a profundidade do efeito, por notável repercução, da concepção do “juízo” sobre a problemática ontológica é o que mostra o fenômeno da *cópula*. Nesse “laço” fica manifesto, em primeiro lugar, que a estrutura-da-síntese foi suposta como algo-que-se-pode-entender-porsi-mesmo e que ela reteve, além disso, a função determinante na interpretação. Mas se os caracteres puramente formais de “relação” e “ligação” não podem dar contribuição fenomênica alguma a uma análise do conteúdo da estrutura do λόγος, então o fenômeno visado com o termo “cópula” nada tem a ver afinal com laço e ligação. O “é” e sua interpretação, quer se expresse em palavra própria, quer seja indicada na terminação verbal, entram no contexto problemático da analítica existenciária, se o enunciar e o entendimento-do-ser são existenciárias possibilidades-do-ser do *Dasein* ele mesmo. A elaboração da questão-do-ser (cf. Primeira Parte, 3^a Seção) voltará a encontrar também esse peculiar fenômeno-de-ser que vem-de-encontro no interior do λόγος.

Por ora se tratava somente de deixar claro, com a prova do caráter derivado da enunciação relativamente à interpretação e ao entender, que a “lógica” do λόγος tem sua raiz na analítica existenciária do *Dasein*. O conhecimento da insuficiente interpretação ontológica do λόγος torna, além disso, mais aguda a visão não-originária da base metódica

auf der die antike Ontologie erwachsen ist. Der $\lambda\gamma\sigma$ wird als Vorhandenes erfahren, als solches interpretiert, imgleichen hat das Seiende, das er aufzeigt, den Sinn von Vorhandenheit. Dieser Sinn von Sein bleibt selbst indifferent unabgehoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das Sein im Sinne des formalen Etwas-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden konnte^a.

§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache

Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen. Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen. Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht ebenso eine gewisse Auslegbarkeit. Mit der Aussage wurde ein extremes Derivat der Auslegung sichtbar gemacht. Die Klärung der dritten Bedeutung von Aussage als Mitteilung (Heraussage) führte in den Begriff des Sagens und Sprechens, der bislang unbeachtet blieb und zwar mit Absicht. Daß *jetzt erst* Sprache Thema wird, soll anzeigen, daß dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.* Von diesem Phänomen haben wir in der bisherigen Interpretation der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage ständig schon Gebrauch gemacht, es in der thematischen Analyse aber gleichsam unterschlagen.

Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der

^a Husserl

em que nasceu a ontologia antiga. O *λόγος* é experimentado como subsistente e como tal é interpretado, tendo o ente que ele mesmo mostra, de igual maneira, o sentido de subsistência. Esse sentido de ser permanece ele mesmo indiferente ante outras possibilidades-de-ser, de modo que o ser, no sentido formal de ser-algo, vem com ele se fundir, sem que se tenha podido conseguir ao menos uma pura separação regional de um e outro^a.

§ 34. Ser-“aí” e discurso. A linguagem

Os existenciários fundamentais que constituem o ser do “aí”, isto é, a abertura do ser-no-mundo, são o encontrar-se e o entender. O entender traz consigo a possibilidade da interpretação, isto é, da apropriação do entendido. Na medida em que o encontrar-se tem igual originariedade que o entender, ele se mantém em um certo entendimento. Corresponde-lhe do mesmo modo uma certa interpretabilidade. Com a enunciação ficou visível um derivado extremo da interpretação. A elucidação da terceira significação de enunciação como comunicação (ou manifestação verbal) conduziu ao conceito de dizer e falar que, intencionalmente, sem dúvida, não fora considerado até aquele momento. O fato de que a linguagem seja tematizada *somente agora* deve servir de indicação de que esse fenômeno tem suas raízes na constituição existenciária da abertura do *Dasein*. *O fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso*. Na interpretação dada até agora do encontrar-se, do entender, da interpretação e da enunciação já fizemos constante uso desse fenômeno, mas como que o descartando de uma análise temática.

O discurso é existenciariamente de igual originariedade que o entender. A entendibilidade já está sempre

^a Husserl.

zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nennen wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer sinnhaft. Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesenhaft eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.

Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes »weltliches« Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhändenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge. Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Welt-seins hat^a.

Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*. An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich. Zunächst geht es um die Herausarbeitung der Struktur der Rede als solcher.

Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich

^a Für Sprache ist Geworfenheit wesentlich.

articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da entendibilidade do “aí”, é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primariamente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico *de-mundo*. A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*. O todo-de-significação da entendibilidade *accede à palavra*. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações.

A linguagem é o ser-expresso do discurso. Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem um próprio ser “*de-mundo*”, como ente do-interior-do-mundo, pode assim ser encontrada como um utilizável. A linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras subsistentes. O discurso é existenciariamente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao “mundo”^a.

Como constituição existenciária da abertura do *Dasein*, o discurso é constitutivo para sua existência. Ao falar discursivo pertencem, como possibilidades, *ouvir* e *calar*. Somente nesses fenômenos fica completamente clara a função constitutiva do discurso para a existenciadade da existência. De imediato, trata-se de pôr em claro a estrutura do discurso como tal.

Discorrer é a articulação “significante” da entendibilidade do ser-no-mundo, ser-no-mundo ao qual pertencem o ser-com e

^a Para a linguagem a dejecção é essencial.

je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält. Dieses ist redend als zu- und absagen, auffordern, warnen, als Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, ferner als »Aussagen machen« und als reden in der Weise des »Redenhaltns«. Reden ist Rede über... Das *Worüber* der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Charakter des Themas einer bestimmenden Aussage. Auch ein Befehl ist ergangen über –; der Wunsch hat sein *Worüber*. Der Fürsprache fehlt nicht ihr *Worüber*. Die Rede hat notwendig dieses Strukturmoment, weil sie die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins mitkonstituiert, in ihrer eigenen Struktur durch diese Grundverfassung des Daseins vorgebildet ist. Das Bereitete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen »angeredet«. In jeder Rede liegt ein *Geredetes* als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über... Gesagte als solches. In diesem teilt sich die Rede mit.

Das Phänomen der *Mitteilung* muß, wie schon bei der Analyse angezeigt wurde, in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden. Aussagende »Mitteilung«, die Benachrichtigung zum Beispiel, ist ein Sonderfall der existenzial grundsätzlich gefaßten Mitteilung. In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die »Teilung« der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins. Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitedasein ist wesentlich schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.

Alle Rede über..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens*. Redend spricht sich Dasein *aus*, nicht weil es zunächst als »Inneres« gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-

e, na ocupação, o manter-se cada vez em um modo determinado do ser-um-com-o-outro. Este é discursivo como assentir e dissentir, exortar, prevenir, como discussão, consulta, intercessão e além disso como “fazer declarações” e como discorrer no modo de “fazer discurso”. Discorrer é discurso sobre... O *sobre-quê* do discurso não tem necessariamente no mais das vezes nem sequer o caráter do tema de uma enunciação determinante. Também uma ordem se dá sobre algo; o desejo tem o seu sobre-quê. À intercessão não falta o seu aquilo sobre-quê. O discurso tem necessariamente esse momento-estrutural, porque ele é coconstitutivo da abertura do ser-no-mundo e é pré-formado em sua estrutura própria por essa constituição fundamental do *Dasein*. “Aquilo-sobre-que-o-discurso-discorre” é sempre tratado a partir de um ponto-de-vista determinado e dentro de certos limites. Em todo discurso há um *discorrido* como tal, o dito como tal no respectivo desejar, perguntar, pronunciar-se sobre... Nesse dito o discurso se comunica.

O fenômeno da *comunicação* — como já foi indicado por ocasião de sua análise — deve ser entendido em um sentido ontologicamente amplo. A “comunicação” enunciativa, por exemplo, a informação sobre algo, é um caso particular da comunicação em sentido existenciário fundamental. Nesta se constitui a articulação do entendedor ser-um-com-o-outro. Ela efetua “a partilha” do co-encontrar-se e do entendimento do ser-com. A comunicação nunca é algo assim como um transporte de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de um outro. O *Dasein*-com já está essencialmente manifesto no co-encontrar-se e no co-entender. O ser-com se torna “expressamente” *partilhado* no discurso, isto é, ele já o é de antemão, só que não-partilhado como não assumido e como não apropriado.

Todo discurso sobre..., comunicando algo que o discurso diz, tem ao mesmo tempo o caráter do *se-expressar*. Discorrendo, o *Dasein* se-expressa, não porque esteja de início encapsulado como um “interno” que se contrapõe a um externo, mas porque, como ser-no-mundo,

sein verstehend schon »draußen« ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein^a, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft. Der sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, »in der Art des Sprechens«. Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der »dichtenden« Rede werden.

Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das Worüber der Rede (das Bere-dete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache aufraffen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen. In der faktischen Sprachgestalt einer bestimmten Rede können einzelne dieser Momente fehlen, bzw. unbemerkt bleiben. Daß sie oft »wörtlich« nicht zum Ausdruck kommen, ist nur der Index einer bestimmten Art der Rede, die, sofern sie ist, je in der Ganzheit der genannten Strukturen sein muß.

163

Die Versuche, das »Wesen der Sprache« zu fassen, haben denn immer auch die Orientierung an einem einzelnen dieser Momente genommen und die Sprache begriffen am Leitfaden der Idee des »Ausdrucks«, der »symbolischen Form«, der Mitteilung als »Aussage«, der »Kundgabe« von Erlebnissen oder der »Gestaltung« des Lebens. Für eine voll zureichende Definition der Sprache wäre aber auch nichts gewonnen, wollte man diese verschiedenen Bestimmungsstücke synkretistisch zusammenschieben. Das Entscheidende bleibt, zuvor das ontologisch-existenziale Ganze der Struktur der Rede auf dem Grunde der Analytik des Daseins herauszuarbeiten.

^a das Da; Ausgesetztheit als offene Stelle.

ele, entendendo, já está “fora”. O expressado é precisamente o ser-fora^a, isto é, o modo correspondente do encontrar-se (o estado-de-ânimo) que, como foi mostrado, afeta toda a abertura do ser-em. O indicador de linguagem desse momento constitutivo do discurso, que é o anúncio do ser-em do encontrar-se, reside no tom da voz, na modulação, no tempo do discurso, “na maneira de falar”. A comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se, isto é, o abrir a existência, pode tornar-se o próprio alvo do discurso “poetizante”.

O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo. A ele pertencem como seus momentos constitutivos: o sobre-quê do discurso (aquilo acerca de que discorre), o dito discursivamente como tal, a comunicação e o anúncio. Não se trata de propriedades que só podem ser empiricamente recolhidas na linguagem, mas de caracteres existenciários cujas raízes estão na constituição-de-ser do *Dasein* e só eles possibilitem ontologicamente algo assim como a linguagem. Na forma factual da linguagem de um discurso determinado alguns desses momentos particulares podem faltar ou passar despercebidos. O fato de que frequentemente *não* se expressem “em palavras” é indicativo somente de uma espécie particular de discurso, pois como tal o discurso deve sempre trazer consigo a totalidade das estruturas nomeadas.

As tentativas de apreender “a essência da linguagem” se orientaram, pois, sempre por algum desses momentos, concebendo a linguagem pelo fio-condutor da ideia da “expressão”, da “forma simbólica”, da comunicação como “enunciação”, da “manifestação” de vivências ou do “dar forma” à vida. Para se obter uma definição plenamente suficiente da linguagem também nada se ganharia em querer reunir sincreticamente essas diversas partes de uma determinação. O decisivo continua sendo a prévia elaboração do todo ontológico-existenciário da estrutura do discurso, fundada na analítica do *Dasein*.

^a O “aí”: o ser-exposto como lugar aberto.

Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht »recht« gehört haben, wir haben nicht »verstanden«. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst »hörig« und in dieser Hörigkeit zugehörig. Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privativen Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.

Auf dem Grunde dieses existenzial primären Hörenkönnens ist so etwas möglich wie *Horchten*, das selbst phänomenal noch ursprünglicher ist als das, was man in der Psychologie »zunächst« als Hören bestimmt, das Empfinden von Tönen und das Vernehmen von Lauten. Auch das Horchen hat die Seinsart des verstehenden Hörens. »Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein »reines Geräusch« zu »hören«. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein jetzt schon *beim* innerweltlich Zuhgenden sich aufhält und zunächst gar nicht bei »Empfindungen«, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von

A conexão do discurso com o entender e com a entendibilidade se torna clara a partir de uma possibilidade existenciária do discurso ele mesmo, a saber, a partir do ouvir. Não é por acaso que, ao não ouvir “direito”, dizemos não “ter entendido”. Para o discurso o ouvir é constitutivo. E assim como a prolação verbal se funda no discurso, a percepção acústica também se funda no ouvir. O ouvir alguém... é o existenciário ser-aberto do *Dasein* como ser-com para os outros. O ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* traz junto de si. O *Dasein* ouve porque entende. Como entendedor ser-no-mundo com os outros, ele é, no seu ouvir, “obediente” ao *Dasein*-com e a si mesmo e, nessa audiência obediente, ele se torna dependente. O ouvir uns aos outros, no qual o ser-com se forma, tem os modos possíveis do seguir, acompanhar, os *modi* privativos do não-ouvir, do opor-se, do desafiar, do desviar-se.

Sobre o fundamento desse poder-ouvir existenciário primário, é assim algo possível como o *escutar*, fenomenicamente ainda mais originário do que se determina “de imediato” em psicologia como ouvir, ter sensações de som e perceber ruídos. O escutar tem também o modo-de-ser do ouvir entendedor. “De imediato” nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento norte, o pica-pau bicando, o fogo crepitando.

É preciso uma atitude já muito artificial e complicada para “ouvir” um “barulho puro”. Que em primeiro lugar ouçamos motocicletas e carros é a prova fenomênica de que o *Dasein*, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez *junto ao* utilizável do-interior-do-mundo, e de modo algum imediatamente junto a “sensações”, cuja concatenação tivesse primeiramente de ser formada para que se proporcionasse o trampolim

dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer »Welt« zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.

Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer, wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist. *Nicht* dagegen hören wir zunächst das Ausgesprochene der Verlautbarung. Sogar dort, wo das Sprechen undeutlich oder gar die Sprache fremd ist, hören wir zunächst *unverständliche* Worte und nicht eine Mannigfaltigkeit von Tondaten.

Im »natürlichen« Hören des Worüber der Rede können wir allerdings zugleich auf die Weise des Gesagtseins, die »Diktion« hören, aber auch das nur in einem vorgängigen Mitverstehen des Geredeten; denn nur so besteht die Möglichkeit, das Wie des Gesagtseins abzuschätzen in seiner Angemessenheit an das thematische Worüber der Rede.

Ingleichen erfolgt die Gegenrede als Antwort zunächst direkt aus dem Verstehen des im Mitsein schon »geteilten« Worüber der Rede.

Nur wo die existenziale Möglichkeit von Reden und Hören gegeben ist, kann jemand horchen. Wer »nicht hören kann« und »fühlen muß«, der vermag vielleicht sehr wohl und gerade deshalb zu horchen. Das Nur-herum-hören ist eine Privation des hörenden Verstehens. Reden und Hören gründen im Verstehen. Dieses entsteht weder durch vieles Reden noch durch geschäftiges Herumhören. Nur wer schon versteht, kann zuhören.

Dasselbe existenziale Fundament hat eine andere wesentliche Möglichkeit des Redens, das *Schweigen*. Wer im Mit-einanderreden schweigt, kann eigentlicher »zu verstehen geben«, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht. Mit dem Viel-sprechen über etwas ist nicht im mindesten gewährleistet, daß dadurch das Verständnis weiter gebracht wird. Im Gegenteil: das weitläufige Bereden

a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um “mundo”. O *Dasein* como essencialmente entendedor é de pronto junto ao entendido.

Também quando nos pomos a ouvir expressamente o discurso de um outro, entendemos de imediato o que é dito, ou mais precisamente, já estamos de antemão com o outro junto ao ente sobre o qual se discorre. Ao contrário, não ouvimos de imediato o som das palavras proferidas. Mesmo quando o falar não é claro ou a língua é estrangeira, ouvimos de imediato as palavras *ininteligíveis* e não uma multiplicidade de dados sonoros.

No ouvir “natural” do sobre-quê do discurso, podemos certamente ouvir ao mesmo tempo o modo-de-dizer, a “dicção”, o que só é possível em um prévio coentendimento do dito no discurso; pois, somente assim há a possibilidade de se avaliar o como do ser-dito em sua adequação ao sobre-quê temático do discurso.

De igual modo, a resposta como contradiscurso resulta de imediato e diretamente do entender o sobre-quê do discurso, que já foi “partilhado” no ser-com.

Só onde se dá a possibilidade existenciária de discorrer e ouvir, alguém pode escutar. Quem “não pode ouvir” e “deve ter sentimento” talvez possa muito bem e precisamente por isso escutar. O só-ficar-ouvindo-por-aí é uma privação do entender ouvinte. Discorrer e ouvir se fundam no entender. Este não é gerado nem de muito discorrer, nem de um laborioso ficar ouvindo por aí. Só quem já entende pode ouvir.

O mesmo fundamento existenciário tem uma outra possibilidade essencial do discorrer, que é *o calar-se*. Quem se cala, no discorrer-um-com-o-outro, pode “dar a entender”, isto é, formar o entendimento mais propriamente do que aquele a quem não faltam palavras. Com o muito falar sobre algo não fica minimamente garantido o progresso do entendimento. Ao contrário: o prolongado discorrer sobre uma coisa

verdeckt und bringt das Verstandene in die Scheinklarheit, das heißt Unverständlichkeit der Trivialität. Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum »Sprechen«. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen^a haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegensein offenbar und schlägt das »Gerede« nieder. Verschwiegensein artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.

Weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist, Dasein aber besagt: In-der-Welt-sein, hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache. Ist es Zufall, daß die Griechen, deren alltägliches Existieren sich vorwiegend in das Miteinanderreden verlegt hatte, und die zugleich »Augen hatten«, zu sehen, in der vorphilosophischen sowohl wie in der philosophischen Daseinsauslegung das Wesen des Menschen bestimmten als ζῷον λόγον ἔχον^b? Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen im Sinne von animal rationale, »vernünftiges Lebewesen«, ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist. Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende

^a und das Zu-Sagende? (das Seyn).

^b Der Mensch als der ‚Sammler‘, Sammlung auf das Seyn – wesend in der Offenheit des Seienden (aber dieses im Hintergrund).

a encobre e projeta sobre o entendido uma aparente clareza, isto é, o que a trivialidade tem de ininteligível. Mas calar-se não significa ser mudo. O mudo tem, ao inverso, a tendência para “falar”. Um mudo não só não demonstra que pode se calar, mas lhe falta inclusive toda possibilidade de demonstrá-lo. Também o que por natureza fala pouco não demonstra mais do que o mudo que se cala e pode se calar. Quem nunca diz algo também não tem a possibilidade de se calar em um dado instante. Só no discorrer autêntico o calar-se próprio é possível. Para poder se calar, o *Dasein* deve ter algo para dizer^a, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesmo. Então, o ser-do-calar-se manifesta algo e derruba o “falatório”. O ser-do-calar-se, como *modus* do discorrer, articula a entendibilidade do *Dasein* de um modo tão originário que é precisamente dele que provém o autêntico poder-ouvir e o transparente ser-um-com-o-outro.

Porque o discurso é constitutivo do ser do “aí”, isto é, do encontrar-se e do entender, é que *Dasein* significa ser-no-mundo; o *Dasein* como ser-em que discorre já se expressou. O *Dasein* tem linguagem. É por um acaso que os gregos, cujo existir cotidiano se constituíra predominantemente no discorrer-um-com-o-outro e que, além disso, “tinham olhos” para ver, tenham definido a essência do homem, tanto na interpretação pré-filosófica como na interpretação filosófica do *Dasein* como ζῶον λόγον ἔχον?^b A interpretação posterior dessa definição do homem como *animal rationale*, “ente vivo racional”, não é certamente “falsa”, mas encobre o solo fenomênico de onde se tomou essa definição do *Dasein*. O homem se mostra como o ente que discorre. Isto não significa que possua como própria a possibilidade da proferição vocal, mas que esse ente

^a e o por-dizer? (o Ser).

^b O homem como “o que recolhe” recolhe no Ser — desdobrando-se na abertura do ente (mas este, no plano de fundo).

ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst. Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen »zunächst« als Rede. Weil jedoch für die philosophische Besinnung der *λόγος* vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*. Die Grammatik suchte ihr Fundament in der »Logik« dieses Logos. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen. Der in die nachkommende Sprachwissenschaft übergegangene und grundsätzlich heute noch maßgebende Grundbestand der »Bedeutungskategorien« ist an der Rede als Aussage orientiert. Nimmt man dagegen dieses Phänomen in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials, dann ergibt sich die Notwendigkeit einer Umlegung der Sprachwissenschaft auf ontologisch ursprünglichere Fundamente. Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden. Mit Rücksicht darauf ist zu fragen nach den Grundformen einer möglichen bedeutungsmäßigen Gliederung des Verstehbaren überhaupt, nicht nur des in theoretischer Betrachtung erkannten und in Sätzen ausgedrückten innerweltlichen Seienden. Die Bedeutungslehre ergibt sich nicht von selbst durch umfassendes Vergleichen möglichst vieler und entlegener Sprachen. Ebensowenig genügt die Übernahme etwa des philosophischen Horizonts, innerhalb dessen *W. v. Humboldt* die Sprache zum Problem machte. Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser.¹

¹ Vgl. zur Bedeutungslehre *E. Husserl*, Log. Unters. Bd. II, 1. und 4. – 6. Untersuchung. Ferner die radikalere Fassung der Problematik, Ideen I, a. a. O. §§ 123 ff., S. 255 ff.

é, no modo do descobrir o mundo e o *Dasein*, ele mesmo. Os gregos não tinham nenhuma palavra para linguagem; entenderam “de imediato” esse fenômeno como discurso. Contudo, porque na reflexão filosófica, o *λόγος* foi visto preponderantemente como enunciação, a elaboração das formas e das partes constitutivas do discurso em suas estruturas fundamentais efetuou-se pelo fio-condutor *desse logos*. A gramática foi buscar seu fundamento na “lógica” desse logos. Mas esta se funda na ontologia do subsistente. O dado fundamental das “categorias da significação”, posteriormente transmitido à linguística e ainda hoje em vigor no seu princípio, orienta-se pelo discurso entendido como enunciação. Se esse fenômeno é tomado, ao contrário, na fundamental originariedade e amplitude de um existenciário, resulta então a necessidade de buscar para a linguística fundamentos ontológicos mais originários. A tarefa de *livrar* a gramática da lógica reclama um *prévio* entendimento *positivo* da estrutura fundamental *a priori* do discurso em geral, entendido como um existenciário, não podendo ser levado a cabo ulteriormente mediante correções e complementações do legado tradicional. Para tanto deve-se perguntar pelas formas fundamentais de uma possível articulação significacional de tudo o que pode ser entendido e não somente dos entes do-interior-do-mundo, teoricamente conhecidos e expressos em proposições. A doutrina-da-significação não resulta espontaneamente da ampla comparação do maior número de línguas e das mais remotas. E também não é suficiente assumir o horizonte filosófico em que W. v. Humboldt pôs o problema da linguagem. A doutrina-da-significação tem suas raízes na ontologia do *Dasein*. Do destino desta dependem sua promoção e seu perecimento¹.

¹ Cf., para a doutrina da significação, E. Husserl, *Log. Unters* [Investigações lógicas], vol. II, Investigação 1 e Investigação 4 — 6^a interpretação. Depois a concepção mais radical da problemática, [Ideias I], idem, op. cit., § 123 ss, pp. 255 ss.

Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie »tot« sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt? Wir besitzen eine Sprachwissenschaft, und das Sein des Seienden, das sie zum Thema hat, ist dunkel; sogar der Horizont ist verhüllt für die untersuchende Frage darnach. Ist es Zufall, daß die Bedeutungen zunächst und zumeist »weltliche« sind, durch die Bedeutsamkeit der Welt vorgezeichnete, ja sogar oft vorwiegend »räumliche«, oder ist diese »Tatsache« existenzial-ontologisch notwendig und warum? Die philosophische Forschung wird auf »Sprachphilosophie« verzichten müssen, um den »Sachen selbst« nachzufragen, und sich in den Stand einer begrifflich geklärten Problematik bringen müssen.

Die vorliegende Interpretation der Sprache sollte lediglich den ontologischen »Ort« für dieses Phänomen innerhalb der Seinsverfassung des Daseins aufzeigen und vor allem die folgende Analyse vorbereiten, die am Leitfaden einer fundamentalen Seinsart der Rede im Zusammenhang mit anderen Phänomenen die Alltäglichkeit des Daseins ontologisch ursprünglicher in den Blick zu bringen versucht.

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins

Im Rückgang auf die existentialen Strukturen der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins hat die Interpretation in gewisser Weise die Alltäglichkeit des Daseins aus dem Auge verloren. Die Analyse muß diesen thematisch angesetzten phänomenalen Horizont wieder zurückgewinnen. Die Frage erhebt sich jetzt: welches sind die existentialen Charaktere der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, sofern dieses sich als alltägliches in der Seinsart des Man hält? Eignet diesem eine spezifische Befindlichkeit, ein besonderes Verstehen, Reden und Auslegen? Die

No final, a pesquisa filosófica deve se decidir a perguntar de vez qual o modo-de-ser que convém à linguagem em geral. A linguagem é um instrumento utilizável do-interior-do-mundo ou ela tem o modo-de-ser do *Dasein* ou nenhum dos dois? Qual o modo de ser da linguagem para que possa haver uma “língua morta”? Que significa ontologicamente que uma língua possa crescer e se decompor? Possuímos uma ciência-da-linguagem e, não obstante, o ser do ente por ela tematizado é obscuro, estando inclusive encoberto o horizonte para a pergunta que o investiga. É por efeito do acaso que as significações sejam de pronto e no mais das vezes “de mundo”, que estejam previamente delineadas pela significatividade do mundo, sendo inclusive com frequência predominantemente “espaciais”, ou se trata de um “fato” ontológico-existenciário necessário, e por quê? A pesquisa filosófica deverá renunciar a uma “filosofia da linguagem” a fim de pedir informação às “coisas elas mesmas”, devendo situar-se na condição de uma problemática conceitualmente clara.

A presente interpretação da linguagem devia unicamente mostrar o “lugar” ontológico desse fenômeno no interior da constituição-de-ser do *Dasein* e sobretudo preparar a análise subsequente, a qual, pelo fio-condutor de um fundamental modo-de-ser do discurso e em conexão com outros fenômenos, procurará tornar visível, de maneira ontologicamente mais originária, a cotidianidade do *Dasein*.

B. O ser cotidiano do “ai” e o decair do *Dasein*

Ao retornar às estruturas existenciárias da abertura do ser-no-mundo, a interpretação de certo modo perdeu de vista a cotidianidade do *Dasein*. A análise deve recuperar esse horizonte fenomênico antes tematicamente posto. Surgem agora as seguintes perguntas: quais são os caracteres existenciários da abertura do ser-no-mundo, na medida em que este se mantém no modo-de-ser de a-gente? A-gente possui um específico encontrar-se, um particular entender, discorrer, interpretar? A

Beantwortung dieser Fragen wird um so dringlicher, wenn wir daran erinnern, daß das Dasein zunächst und zumeist im Man aufgeht und von ihm gemeistert wird. Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?

Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muß, dann wird einer Analyse des dem Man zugehörigen Verstehens und Auslegens zu entnehmen sein, welche Möglichkeiten seines Seins das Dasein als Man erschlossen und sich zugeeignet hat. Diese Möglichkeiten selbst offenbaren dann aber eine wesenhafte Seinstendenz der Alltäglichkeit. Und diese muß schließlich, ontologisch zureichend expliziert, eine ursprüngliche Seinsart des Daseins enthüllen, so zwar, daß von ihr aus das angezeigte Phänomen der Geworfenheit in seiner existenziellen Konkretion aufweisbar wird.

Zunächst ist gefordert, die Erschlossenheit des Man, das heißt die alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung, an bestimmten Phänomenen sichtbar zu machen. Mit Bezug auf diese mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von »kulturphilosophischen« Aspirationen weit entfernt ist.

§ 35. Das Gerede

Der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Aus-

resposta a essas perguntas se torna mais urgente se nos lembarmos de que de pronto e no mais das vezes o *Dasein* é absorvido em a-gente e por esta dominado. Não está o *Dasein*, como ente dejectado no ser-no-mundo, de imediato e precisamente na dimensão da publicidade de a-gente? E que significa essa publicidade senão a abertura específica de a-gente?

Se o entender deve ser primariamente concebido como o poder-ser do *Dasein*, então deve levar a cabo interpretar que são próprios de a-gente a fim de estabelecer quais são as possibilidades de seu ser abertas pelo *Dasein* e de que se apropriou como a-gente. Mas, de sua parte, essas possibilidades manifestam uma essencial tendência-de-ser da cotidianidade. Esta, desde que suficientemente expressa do ponto de vista ontológico, deve desvendar por último um originário modo-de-ser do *Dasein*, de tal maneira que, partindo desse modo-de-ser, se possa mostrar em sua concretização existenciária o referido fenômeno da dejecção.

De imediato é preciso que fique visível, a partir de alguns fenômenos determinados, a abertura de a-gente, isto é, pela elucidação do modo-de-ser cotidiano de discurso, visão e interpretação. No relativo a esses fenômenos, não é supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico, estando muito longe de uma crítica moralizante do *Dasein* cotidiano e está muito longe de ter qualquer aspiração de “filosofia da cultura”.

§ 35. O falatório

A expressão “falatório” não deve ser aqui empregada numa acepção pejorativa. Ela significa terminologicamente um fenômeno positivo, que constitui o modo-de-ser do entender e interpretar do *Dasein* cotidiano. No mais das vezes, o discurso se expressa e já se expressou sempre em palavras. O discurso é linguagem. Mas, no que foi expresso, já residem então cada vez entendimento e interpretação. A linguagem, como

gesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit. Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Middaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte¹ Verständnis betrifft sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation. Über einen bloßen Hinweis auf das Faktum dieser Ausgelegtheit des Daseins hinaus muß nun aber nach der existenziellen Seinsart der ausgesprochenen und sich aussprechenden Rede gefragt werden. Wenn sie nicht als Vorhandenes begriffen werden kann, welches ist ihr Sein, und was sagt dieses grundsätzlich über die alltägliche Seinsart des Daseins?

Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Bereden der Rede zu bringen.

Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt. Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.

Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung »teilt« nicht den

o ser-do-expresso, contém em si um ser-do-interpretado do entendimento-do-*Dasein*. Esse ser-do-interpretado, assim como a linguagem ela mesma, não se reduz ao ainda só subsistente, mas seu ser é ele mesmo conforme-ao-*Dasein*. O *Dasein* está de imediato e, dentro de certos limites, constantemente entregue a esse ser-do-interpretado; este regula e divide as possibilidades do entender mediano e do correspondente encontrar-se. No todo articulado de seus nexos-de-significação, o ser-do-expresso traz consigo um entendimento do mundo aberto e, cooriginariamente com ele, um entendimento do ser-do-*Dasein* dos outros e do cada vez próprio ser-em. O entendimento já assim depositado no ser-do-expresso concerne tanto ao ser-descoberto do ente tal como é cada vez alcançado ou transmitido, quanto ao correspondente entendimento de ser e às possibilidades e aos horizontes disponíveis para ulterior interpretação e articulação conceitual. Mas, por sobre e além de uma mera referência ao *factum* desse ser-do-interpretado do *Dasein*, é preciso perguntar agora pelo existenciário modo-de-ser do discurso já expresso ou que se está expressando. Se o discurso não pode ser concebido como algo subsistente, qual é o seu ser e que diz ele fundamentalmente sobre o cotidiano modo-de-ser do *Dasein*?

O discurso que-se-expressa é comunicação. Sua tendência-de-ser consiste em pretender que o ouvinte participe do ser aberto por aquilo-sobre-que o discurso discorre.

Conforme a entendibilidade mediana que já reside no expressar-se da linguagem expressa, o discurso comunicado pode ser entendido amplamente sem que o ouvinte tenha de se pôr em um ser originariamente entendedor daquilo sobre-que o discurso discorre. Mais do que entender o ente sobre o qual o discurso discorre, só se procura ouvir o discorrido como tal. Este é entendido, o sobre-quê só o é mais ou menos, por cima; visa-se ao referido discurso, porque o dito é por todos entendido na mesma mediania.

O ouvir e o entender estão antecipadamente vinculados ao discorrido a respeito como tal. A comunicação não “partilha”

primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird. Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses. Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter-* und *Nachredens*. Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt. In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das »Geschreibe«. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen. Es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird *nie entscheiden können*, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. Noch mehr, durchschnittliches Verständnis wird ein solches Unterscheiden gar nicht wollen, seiner nicht bedürfen, weil es ja alles versteht.

Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn. Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache. Das Gerede behütet schon vor der Gefahr, bei einer solchen Zueignung zu scheitern. Das Gerede, das jeder aufraffen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.

Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Welt-sein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzu-

a primária relação-de-ser com o ente de que discorre; mas o ser-um-com-o-outro move-se no discorrer-uns-com-os-outros e no ocupar-se daquilo-de-que-o-discurso discorre. Para este o que conta é que se discorra. O ser-dito, o *dictum* e a expressão respondem agora pela autenticidade e conformidade-à-coisa do discurso e do seu entendimento. E porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão* e *repetição do discorrido*. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz. Nessa repetição e difusão por meio da qual a inicial falta-de-solo aumenta até atingir a total falta-de-solo, o falatório é constituído. Além disso, o falatório não se limita à repetição oral, mas se alastra pelo escrito como “escrevinhação”. A repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir-dizer. Também se alimenta do lido por cima. O entendimento mediano do leitor *nunca pode* separar o que foi conquistado e alcançado originariamente do que é meramente repetido. Mais ainda: o entendimento mediano sequer há de querer fazer semelhante distinção, e dela não necessita, pois já entendeu tudo.

A falta-de-solo do falatório não o impede de ingressar no que é público, mas favorece seu ingresso. O falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa. O falatório já protege por antecipação contra o perigo de malograr em tal apropriação. O falatório, que qualquer um pode obter, não só dispensa da tarefa de um entendimento autêntico, mas desenvolve uma entendibilidade indiferente para a qual já nada está fechado.

O discurso, que pertence à essencial constituição-de-ser do *Dasein* e de cuja abertura é coconstitutivo, tem a possibilidade de tornar-se falatório e, como este, não manter aberto o ser-no-mundo em um entendimento articulado,

halten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken. Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des *bewußten Ausgebens* von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen. Denn Gesagtes wird zunächst immer verstanden als »sagendes«, das ist entdeckendes. Das Gerede ist sonach von Hause aus, gemäß der ihm eigenen *Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.

Dieses wird erneut dadurch gesteigert, daß das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert.

Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht wenig kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestumtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«.

Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung. Das besagt ontolo-

mas fechá-lo, encobrindo o ente do-interior-do-mundo, para o que não se exige uma intenção de iludir. O falatório não tem o modo-de-ser do *consciente dar algo como algo*. O sem solo ser-dito e ser-transmitido acaba fazendo que o abrir se converta em um fechar, pois o dito é sempre entendido de imediato como “dizendo algo”, isto é, como descobridor. Dessa maneira, *não retor-nando* ao fundamento daquilo sobre o que discorre, o falatório é sempre um fechamento a partir de si mesmo e conforme o próprio abandono.

Esse fechamento se renova e cresce porque o falatório, na suposição de ter atingido o entendimento daquilo sobre o que discorre, impede, com fundamento nessa pretensão, toda nova interrogação e toda discussão, reprimindo-as e retardando-as de um modo peculiar.

Esse ser-do-interpretado do falatório já está sempre estabelecido no *Dasein*. Muito aprendemos a conhecer imediatamente desse modo e não é pouco o que nunca irá além de tal entendimento mediano. O *Dasein* nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado no qual de imediato cresceu. Todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta e toda reapropriação se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele. Nunca há um *Dasein* que, intocado e incontaminado cada vez por esse ser-do-interpretado, se instale diante da terra virgem de um “mundo” em si, a fim de somente então contemplar o que-lhe-vem-de-encontro. O domínio do público ser-do-interpretado já decidiu inclusive sobre as possibilidades do ser-do-estado-de-ânimo, isto é, sobre o modo fundamental como o *Dasein* se deixa afetar pelo mundo. A-gente delineia por antecipação o encontrar-se, determinando o que se “vê” e como se “vê”.

O falatório que fecha no modo que foi caracterizado é o modo-de-ser do desenraizado entendimento-do-*Dasein*. Contudo, ele não ocorre como estado subsistente em um subsistente, mas, por ser ele mesmo existencialmente desenraizado, ele é em si mesmo no modo do constante desenraizamento. Isto significa

gisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Weltsein von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst. Nur Seiendes, dessen Erschlossenheit durch die befindlich-verstehende Rede konstituiert ist, das heißt in dieser ontologischen Verfassung sein Da, das »In-der-Welt« ist, hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste und hartnäckigste »Realität«.

In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schwebe, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.

§ 36. *Die Neugier*

Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die *Lichtung* des Daseins genannt, in der erst so etwas wie Sicht möglich wird. Sicht wurde im Hinblick auf die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens, das Verstehen, im Sinne der genuinen Zueignung von Seiendem begriffen, zu dem sich Dasein gemäß seiner wesenhaften Seinsmöglichkeiten verhalten kann.

Die Grundverfassung der Sicht zeigt sich an einer eigentümlichen Seinstendenz der Alltäglichkeit zum »Sehen«. Wir bezeichnen sie mit dem Terminus *Neugier*, der charakteristischerweise nicht auf das Sehen eingeschränkt ist und die Tendenz zu einem eigentümlichen vernehmenden Begegnen lassen der Welt ausdrückt. Wir interpretieren dieses Phänomen in grundsätzlicher existenzial-ontologischer Absicht, nicht in

ontologicamente: o *Dasein*, que se mantém no falatório como ser-no-mundo, tem cortadas as primárias, originárias-e-genuínas relações-de-ser com o mundo, com o *Dasein-com*, com o ser-em ele mesmo. Mantém-se em suspenso e, não obstante, está sempre junto ao “mundo”, com os outros e em relação consigo mesmo. Só um ente cuja abertura é constituída pelo discurso do encontrar-se-que-entende, a saber, que nessa constituição ontológica é seu “aí”, é o “em-o-mundo”, tem a possibilidade de ser tal desenraizamento, o qual não constitui um não-ser do *Dasein* e sim, ao contrário, é sua mais cotidiana e mais tenaz “realidade”.

Entretanto, o poder-ser-entendido-por-si-mesmo e o ser-seguro-de-si próprios do mediano ser-do-interpretado fazem que, sob sua proteção, o es-tranhamento do estar-em-suspenso a que o *Dasein* é conduzido, numa crescente falta-de-solo, permaneça cada vez oculto para o *Dasein*.

§ 36. A curiosidade

Na análise do entender e da abertura do “aí” em geral, remeteu-se ao *lumen naturale* e se deu o nome de *clareira do Dasein* à abertura do ser-em, na qual é pela primeira vez somente possível algo assim como a visão. A visão foi concebida em referência ao modo-fundamental de todo abrir do *Dasein*, isto é, o entender, tomado no sentido da genuína apropriação do ente em relação ao qual o *Dasein* pode se comportar conforme suas essenciais possibilidades-de-ser.

A constituição-fundamental da visão mostra-se numa peculiar tendência-de-ser da cotidianidade para o “ver”. Designamo-la com o termo *curiosidade*, que de modo característico não se limita ao olhar e expressa a tendência para uma peculiar forma de o mundo vir-de-encontro na percepção. Esse fenômeno, nós o interpretamos numa intenção ontológico-existenciária de princípio,

der verengten Orientierung am Erkennen, das schon früh und in der griechischen Philosophie nicht zufällig aus der »Lust zu sehen« begriffen wird. Die Abhandlung, die in der Sammlung der Abhandlungen des *Aristoteles* zur Ontologie an erster Stelle steht, beginnt mit dem Satze: πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι δογέγονται φύσηι.¹ Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens. Damit wird eine Untersuchung eingeleitet, die den Ursprung der wissenschaftlichen Erforschung des Seienden und seines Seins aus der genannten Seinsart des Daseins aufzudecken sucht. Diese griechische Interpretation der existenzialen Genesis der Wissenschaft ist nicht zufällig. In ihr kommt zum expliziten Verständnis, was im Satz des *Parmenides* vorgezeichnet ist: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. Sein ist, was im reinen anschauenden Vernehmen sich zeigt, und nur dieses Sehen entdeckt das Sein. Ursprüngliche und echte Wahrheit liegt in der reinen Anschauung. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie. In ihr hat die Hegelsche Dialektik das Motiv, und nur auf ihrem Grunde ist sie möglich.

Den merkwürdigen Vorrang des »Sehens« hat vor allem *Augustinus* bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia.² Ad oculos enim videre proprie pertinet, das Sehen gehört eigentlich den Augen zu. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Wir gebrauchen aber dieses Wort »sehen« auch für die anderen Sinne, wenn wir uns in sie legen – um zu erkennen. Neque enim dicimus: audi quid rutileat; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Wir sagen nämlich nicht: höre, wie das schimmert, oder rieche, wie das glänzt, oder schmecke, wie das leuchtet, oder fühle, wie das strahlt; sondern wir sagen bei all dem: sieh, wir sagen, daß all das gesehen wird. Dicimus autem non solum, vide quid luceat,

¹ Metaphysik A 1, 980 a 21.

² Confessiones lib. X, cap. 35.

e não o restringimos ao mero conhecimento que na filosofia grega foi concebido muito cedo e não por acaso como “prazer de ver”. O tratado que ocupa o primeiro lugar na coleção dos tratados de Aristóteles sobre ontologia começa com a proposição: *πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὄρεγονται φύσει*¹. No ser do homem reside essencialmente a preocupação do ver. Introduz-se, assim, uma investigação buscando descobrir a origem da pesquisa científica do ente e de seu ser, a partir do referido modo-de-ser do *Dasein*. Essa interpretação científica grega da gênese existenciária da ciência não é casual. Nela se chega ao explícito entendimento do que se prefigura na sentença de Parmênides: *τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. Ser é o que se mostra no puro perceber vidente e só esse ver descobre o ser. A verdade originária e autêntica reside na pura visão. Essa tese permanece desde então o fundamento da filosofia ocidental. Nela a dialética hegeliana tem seu motivo e só é possível sobre esse fundamento.

Essa notável precedência do “ver” foi notada sobretudo por Agostinho, em conexão com a interpretação científica da *concupiscentia*². *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, o ver pertence propriamente aos olhos. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Mas empregamos essa palavra “ver” também para os outros sentidos, quando a eles recorremos para conhecer. *Neque enim dicimus: audi quid rutileat; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. Com efeito, não dizemos: ouve como brilha, ou cheira como brilha, ou saboreia como resplandece, ou palpa como irradia, mas nisso tudo dizemos *vé*, dizemos que tudo isso é visto. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat,*

¹ *Metaphysik* A 1, 980 a 21.

² *Confessiones* lib. X, cap. 35.

quod soli oculi sentire possunt, wir sagen aber auch nicht allein: sieh, wie das leuchtet, was die Augen allein vernehmen können, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Wir sagen auch: sieh, wie das klingt, sieh, wie es duftet, sieh, wie das schmeckt, sieh, wie hart das ist. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Dafür wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als »Augenlust« bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben.

- 172 Was ist es um diese Tendenz zum Nur-Vernehmen? Welche existenzielle Verfassung des Daseins wird am Phänomen der Neugier verständlich?

Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt. Die Umsicht gibt allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick. Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in die ferne und fremde Welt. Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die »Welt« nur in ihrem *Aussehen* zu

quod soli oculi sentire possunt, mas também dizemos somente: olha como resplandece, coisa que só os olhos podem perceber, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Também dizemos: olha como soa, olha como cheira, olha como é o duro. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* Por isso se chama “concupiscência dos olhos” à experiência de todos os sentidos em geral, porque quando se fala de conhecer, os outros sentidos fazem sua, por uma certa semelhança, a operação de ver, em que os olhos têm a precedência.

De que se trata nessa tendência para só-perceber? Que constituição existenciária do *Dasein* pode ser entendida no fenômeno da curiosidade?

O ser-no-mundo é de imediato absorvido no mundo ocupado. A ocupação é conduzida pelo ver-ao-redor que descobre o utilizável e o preserva em seu ser-descoberto. O ver-ao-redor fornece a toda contribuição, a toda execução o caminho a percorrer, o meio de levá-lo a cabo, a ocasião propícia, o momento apropriado. A ocupação pode repousar no sentido da interrupção da execução ou porque terminou o que fazia. No repouso, a ocupação não desaparece, mas é o ver-ao-redor que fica livre já não estando ligado ao mundo do trabalho. No repousar, a preocupação se entrega ao ver-ao-redor que se-tornou-livre. O descobrir do ver-ao-redor do mundo-do-trabalho tem o caráter-do-ser do des-afastar. O ver-ao-redor que se tornou livre já nada tem do utilizável de cuja proximidade teria de se ocupar. Como essencialmente desafastante, o ver-ao-redor busca para si novas possibilidades de des-afastamento, significando isso que, por deixar o imediatamente utilizável, ele tende para o mundo distante e estranho. A preocupação se torna um ocupar-se das possibilidades de, repousando e deixando-se estar junto a ele, ver o “mundo” somente em seu *aspecto*.

sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhanden.

Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*. Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem θαυμάζειν, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben. Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Unverweilens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen. Die Neugier ist überall und nirgends. Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.

Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muß. Das Überall-und-nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet. Diese beiden alltäglichen Seinsmodi der Rede und der Sicht sind in ihrer Entwurzelungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich. Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichts

O *Dasein* busca o longínquo unicamente a fim de o trazer para perto em seu aspecto. O *Dasein* deixa-se empolgar unicamente pelo aspecto do mundo, um modo-de-ser em que ele se empenha em livrar-se de si mesmo como ser-no-mundo, livrando-se de ser junto ao próximo utilizável cotidiano.

Mas, ao ficar em liberdade, a curiosidade não se ocupa em ver para entender o visto, isto é, para entrar numa relação de ser com o visto, mas busca somente vê-lo. Busca o novo só para saltar novamente desse para outro novo. Não para apreender e, sabendo, estar na verdade, mas busca possibilidades de abandonar-se ao mundo. Por isso a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato. Não busca também o ócio da detenção considerativa, mas, ao contrário, busca a inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro. Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade da *distração*. A curiosidade nada tem a ver com a consideração maravilhada do ente, com o *θαυμάζειν*, não se interessa em que a admiração a leve a não-entender; ao contrário, ocupa-se de um saber, mas somente para ter sabido. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a *incapacidade de permanecer* no mundo-ambiente da ocupação e a *dispersão em* novas possibilidades, fundamentam o terceiro caráter essencial desse fenômeno, que denominamos o *ser-irrequieto*. A curiosidade acha-se em toda parte e em parte alguma. Esse *modus* de ser-no-mundo desvenda um novo modo-de-ser do *Dasein* cotidiano, em que ele constantemente se desenraiza.

O falatório rege também os caminhos da curiosidade, dizendo: o que a-gente deve ter lido e deve ter visto. O ser em toda parte e em nenhuma, que caracteriza a curiosidade, está entregue ao falatório. Esses dois *modos-de-ser* cotidianos do discurso e da visão, em sua tendência para o desenraizamento, não são só subsistentes justapostos, mas *um* modo arrasta consigo o *outro*. A curiosidade, para a qual nada está fechado, e o falatório, para o qual nada fica

unverstanden bleibt, geben sich, das heißtt dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten »lebendigen Lebens«. Mit dieser Vermeintlichkeit aber zeigt sich ein drittes Phänomen, das die Erschlossenheit des alltäglichen Daseins charakterisiert.

§ 37. Die Zweideutigkeit

Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Welt, sondern ebensosehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.

Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch. Die Zweideutigkeit betrifft nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem in Gebrauch und Genuß Zugänglichen, sondern sie hat sich schon im Verstehen als Seinkönnen, in der Art des Entwurfs und der Vorgabe von Möglichkeiten des Daseins festgesetzt. Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber »eigentlich« gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, und zwar vom Hörensagen her – wer in echter Weise einer Sache »auf der Spur ist«, spricht nicht darüber –, ist die verfänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit Möglichkeiten des Daseins vorgibt, um sie auch schon in ihrer Kraft zu ersticken.

Gesetzt nämlich, das, was *man* ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die

sem ser entendido, se dão, isto é, dão ao *Dasein*, sendo, desse modo, a garantia de uma “vida” pretensamente “vivida”. Mas essa pretensão mostra um terceiro fenômeno a caracterizar a abertura do *Dasein* cotidiano.

§ 37. A ambiguidade

Quando, no cotidiano ser-um-com-o-outro, algo vem-de-encontro que é acessível a qualquer um e sobre o qual qualquer um pode dizer qualquer coisa, já não se torna possível decidir de imediato entre o que foi e o que não foi aberto em um entendimento autêntico. Essa ambiguidade estende-se não somente ao mundo, mas de igual maneira ao ser-um-com-o-outro como tal e mesmo à relação do *Dasein* consigo mesmo.

Tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, não parece e, no fundo, é. A ambiguidade não concerne somente ao dispor do ente acessível no emprego e no gozo, mas já está firmemente estabelecida no entender como poder-ser, no modo do projeto e do ter-prévio de possibilidades do *Dasein*. Não somente cada qual conhece e discute o que é e sobrevém, mas, além disso, cada um já sabe como discorrer sobre o que deve ocorrer, sobre o que ainda aí não está, mas que deveria ocorrer “efetivamente”. Cada um já suspeitou e rastreou sempre antecipadamente o que outros também suspeitaram e rastream. Esse estar-no-rastro-de, mesmo que por apenas ouvir-dizer — quem está autenticamente “no rastro de” algo não o diz —, é o modo mais insidioso de a ambiguidade oferecer antes ao *Dasein* possibilidades que depois são despojadas de sua força.

Pois, supondo-se que o que a-gente suspeitou e rastreou venha um dia a realizar-se de fato, então a ambiguidade

Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß allsogleich das Interesse für die realisierte Sache abstirbt. Dieses Interesse besteht ja nur in der Weise der Neugier und des Geredes, solange als die Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist. Das Mit-dabei-sein, wenn man und solange man auf der Spur ist, versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des Geahnten einsetzt. Denn mit dieser wird das Dasein je auf sich selbst zurückgezwungen. Gerede und Neugier verlieren ihre Macht. Und sie rächen sich auch schon. Angesichts der Durchführung dessen, was man mit-ahnte, ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte man auch machen können, denn – man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, daß das von ihm Geahnte und ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen.

Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das »schneller lebt«, ist dies Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen. Das früher Geahnte und einmal Durchgeföhrte kam im Hinblick auf das Neueste zu spät. Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. Es vermag erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn das verdeckende Gerede unwirksam geworden und das »gemeine« Interesse erstorben ist.

Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen. Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich daher in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten. Zweideutig ist das Dasein immer »da«, das heißt in *der* öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste

já terá cuidado para que o interesse pela coisa realizada morra imediatamente. Esse interesse só se mantém, no modo da curiosidade e do falatório, enquanto se dá a possibilidade descompromissada de só-suspeitar-em-comum. Esse ser-junto-a-outro, enquanto a-gente está no rastro de, rejeita a companhia quando a execução do suspeitado se efetiva. Pois, com essa efetivação, o *Dasein* é forçado a retornar cada vez a si mesmo. Falatório e curiosidade perdem seu poder. E eles já se vingam também. Ante a realização do que se suspeitava em comum, o falatório, o discurso, tem facilmente à mão a constatação de que a-gente poderia tê-lo feito também — pois, afinal, a-gente também o suspeitara. Afinal, o falatório não pode mesmo suportar que o que ele sempre suspeitou e constantemente exigiu ocorra agora *de modo efetivamente real*, pois, com isso, retira-se-lhe nada menos do que a oportunidade de continuar suspeitando.

Mas agora, na medida em que o tempo do *Dasein*, comprometido no silêncio da execução ou do autêntico malogro, é diferente e, visto publicamente, essencialmente mais lento do que o tempo do falatório, o qual vive “mais rapidamente”, esse falatório já terá chegado muito antes a outra coisa, ao que é cada vez o mais novo. O que antes se suspeitava e que um dia se levou a termo chegou demasiado tarde, na perspectiva do que é mais recente. Falatório e curiosidade, em sua ambiguidade, preocupam-se com que o criado recentemente e de modo autêntico já tenha envelhecido para a publicidade no momento de seu surgimento. Só pode tornar-se livre em suas possibilidades positivas quando o falatório encobridor se tenha tornado ineficaz e o interesse “comum” tenha morrido.

A ambiguidade do público ser-do-interpretado dá o prévio discorrer sobre algo e a suspeição curiosa como o acontecimento verdadeiro, carimbando a execução e a ação como algo secundário e desimportante. O entender do *Dasein* em a-gente se equivoca constantemente em seus projetos quanto às autênticas possibilidades-de-ser. Ambíguo o *Dasein* o é sempre “aí”, isto é, na abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso

Gerede und die findigste Neugier den »Betrieb« im Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht.

Diese Zweideutigkeit spielt der Neugier immer das zu, was sie sucht, und gibt dem Gerede den Schein, als würde in ihm alles entschieden.

Diese Seinsart der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durchherrscht aber auch das Miteinandersein als solches. Der Andere ist zunächst »da« aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede.

- 175 Jeder paßt zuerst und zunächst auf den Anderen auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.

Dabei ist zu beachten, daß die Zweideutigkeit gar nicht erst einer ausdrücklichen Absicht auf Verstellung und Verdrehung entspringt, daß sie nicht vom einzelnen Dasein erst hervorgerufen wird. Sie liegt schon im Miteinandersein als dem *geworfenen* Miteinandersein in einer Welt. Aber öffentlich ist sie gerade verborgen, und *man* wird sich immer dagegen wehren, daß diese Interpretation der Seinsart der Ausgelehntheit des Man zutrifft.¹ Es wäre ein Mißverständnis, wollte die Explikation dieser Phänomene durch die Zustimmung des Man sich bewähren.

Die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit wurden in der Weise herausgestellt, daß sich unter ihnen selbst schon ein Seinszusammenhang anzeigt. Die Seinsart dieses Zusammenhangs gilt es jetzt existential-ontologisch zu fassen. Die Grundart des Seins der Alltäglichkeit soll im Horizont der bisher gewonnenen Seinsstrukturen des Daseins verstanden werden.

e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando “o estabelecimento” onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece.

Essa ambiguidade sempre propicia à curiosidade o que ela busca e ao falatório dá a ilusão de que nele tudo se decidiria.

Mas esse modo-de-ser da abertura do ser-no-mundo também domina o ser-um-com-o-outro como tal. O outro é de imediato “aquilo” a partir de que a-gente ouviu a respeito dele, do que discorreram sobre ele e do que dele se sabe. Entre o originário ser-um-com-o-outro o falatório se intercala de imediato. Cada um se fixa em primeiro lugar e de pronto no outro, em como ele se comporta e no que dirá a esse respeito. O ser-um-com-o-outro em a-gente não é de modo algum um estar-juntos completo e indiferente, mas um tenso, ambíguo fiscalizar um ao outro, uma recíproca escuta secreta. Sob a máscara do um pelo outro, opera um contra o outro.

Aqui se deve observar que a ambiguidade de modo algum surge de uma intenção expressa de dissimulação e de deturpação das coisas e não é também suscitada pelo *Dasein* individual. Ela já reside no ser-um-com-o-outro como o ser-um-com-o-outro *dejectado* em um mundo. Mas ela fica publicamente oculta e a-gente sempre se defenderá negando o acerto dessa interpretação do modo-de-ser do ser-do-interpretado de a-gente. Seria um mal-entendido querer confirmar o bem fundado da explicação desses fenômenos pelo assentimento de a-gente.

Os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade foram expostos para mostrar uma conexão-de-ser entre eles. É preciso que agora se apreenda em sentido ontológico-existenciário o modo-de-ser dessa conexão. O modo-de-ser fundamental da cotidianidade deve ser entendido no horizonte das estruturas de ser do *Dasein* conquistadas até agora.

§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit

Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein »Da«, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist. Diese Charaktere sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In ihnen und in ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen.

Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Mit-einandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird. Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten¹, erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens eine schärfere Bestimmung. Un- und nichteigentlich bedeutet aber keineswegs »eigentlich nicht«, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig. Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mit-dasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das *wesenhaft* besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses *Nicht-sein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält.

Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als »Fall« aus einem reineren und höheren »Urstand« aufgefaßt werden. Davon haben wir ontisch nicht nur keine Erfah-

¹ Vgl. § 9, S. 55 ff.

§ 38. *O decair e a dejecção*

Falatório, curiosidade e ambiguidade caracterizam o modo em que o *Dasein* é cotidianamente o seu “ai”, o qual é a abertura do ser-no-mundo. Esses caracteres, como determinidades existenciárias, não são subsistentes no *Dasein*, mas constituem o seu ser. Neles e em sua conexão conforme-ao-ser, desvenda-se um modo-de-ser fundamental do ser da cotidianidade, a que damos o nome de o *decair* do *Dasein*.

O termo, que não expressa nenhuma avaliação negativa, deve significar: o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, é *junto* ao “mundo” da ocupação. Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter do estar-perdido na publicidade de a-gente. O *Dasein*, como poder-ser si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo, decaindo no “mundo”. O ser do decair no “mundo” significa ser-absorvido no ser-um-com-o-outro, na medida em que este é conduzido por falatório, curiosidade e ambiguidade. O que denominamos a impropriedade¹ do *Dasein* experimenta agora, pela interpretação do decair, uma determinação mais rigorosa. Mas impróprio e não-próprio de modo algum significa “propriamente não”, como se com esse *modus-de-ser* o *Dasein* perdesse em geral o seu ser. Impropriedade não significa algo semelhante a já-não-ser-no-mundo, pois constitui precisamente o contrário, a saber, um assinalando ser-no-mundo completamente tomado pelo “mundo” e pelo *Dasein-com* com os outros em a-gente. O não-ser-si-mesmo tem a função de uma possibilidade *positiva* do ente que, essencialmente ocupado, é absorvido em um mundo. Esse não-ser deve ser concebido como o imediato modo-de-ser em que no mais das vezes o *Dasein* se mantém.

O decaimento do *Dasein* não deve ser apreendido, portanto, como “queda” a partir de um “estado” mais puro e superior. Disso não só não temos nenhuma experiência ôntica,

¹ Cf. § 9, pp. 55 ss.

rung, sondern auch ontologisch keine Möglichkeiten und Leitfäden der Interpretation.

Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt oder auch nicht, sondern an die *Welt*, die selbst zu seinem Sein gehört. Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes, über vorhandene Beziehungen zu Seiendem, von dem es »abstammt«, oder zu Seiendem, mit dem es nachträglich in ein *commercium* geraten ist.

Die ontologisch-existenziale Struktur des Verfallens wäre auch mißverstanden, wollte man ihr den Sinn einer schlechten und beklagenswerten ontischen Eigenschaft beilegen, die vielleicht in fortgeschrittenen Stadien der Menschheitskultur beseitigt werden könnte.

Bei dem ersten Hinweis auf das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins, ebenso bei der Charakteristik seiner konstitutiven Strukturmomente blieb über der Analyse der *Seinsverfassung* die Seinsart dieser phänomenal unbeachtet. Zwar wurden die möglichen Grundarten des In-Seins, das Besorgen und die Fürsorge, beschrieben. Die Frage nach der alltäglichen Seinsart dieser Weisen zu sein, blieb unerörtert. Auch zeigte sich, daß das In-Sein alles andere ist als ein nur betrachtendes oder handelndes Gegenüberstehen, das heißt Zusammenvorhandensein eines Subjekts und eines Objekts. Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das »Gerüst« selbst seismäßig zu berühren. Dieses vermutliche »Gerüst« aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit aus. Ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens.

177 Das Gerede erschließt dem Dasein das verstehende Sein zu seiner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, doch so, daß dieses

mas também possibilidades e fios-condutores para uma interpretação ontológica.

É *por si mesmo* como factual ser-no-mundo que o *Dasein*, como suscetível de decair, já decaiu; e não decai decaindo em um ente sendo, com o qual, no prosseguir em seu ser, ele viesse ou não a topar, mas decai no mundo que pertence ao seu ser. O decair é uma determinação existenciária do *Dasein* ele mesmo e nada diz sobre ele como subsistente, sobre relações subsistentes pertencentes a um ente do qual “descende” ou relativas a um ente com o qual posteriormente entrou em algum *commercium*.

Haveria também um mal-entendido sobre a estrutura ontológico-existenciária do decair, se se lhe quisesse atribuir o sentido de uma má e censurável propriedade ôntica da qual talvez se pudesse prescindir em estádios mais adiantados de cultura da Humanidade.

Na primeira indicação do ser-no-mundo como constituição fundamental do *Dasein*, assim como na caracterização de seus momentos estruturais constitutivos, a análise da *constituição-de-ser* não considerou seu modo-de-ser fenomênico. Não há dúvida de que se descreveram os possíveis modos fundamentais do ser-em: a ocupação e a preocupação-com o outro. Mas não se discutiu a questão do cotidiano modo-de-ser desses modos de ser. Foi mostrado também que o ser-em nada tem a ver com uma contraposição só considerativa ou ativa, isto é, a cossubsistência de um sujeito e de um objeto. Entretanto, foi preciso que ficasse a aparência de que o ser-no-mundo funciona como um rígido arcabouço em cujo interior se processam os possíveis comportamentos do *Dasein* em relação ao seu mundo, mas não se tocou no próprio ser do “arcabouço”. Mas esse pretenso “arcabouço” contribui também na constituição do modo-de-ser do *Dasein*. No fenômeno do decair se documenta um *modus existenciário* do ser-no-mundo.

O falatório é para o *Dasein* uma abertura para que ele seja entendedor em relação a seu mundo, aos outros e a si mesmo, de tal maneira, porém, que esse

Sein zu... den Modus eines bodenlosen Schwebens hat. Die Neugier erschließt alles und jedes, so jedoch, daß das In-Sein überall und nirgends ist. Die Zweideutigkeit verbirgt dem Daseinsverständnis nichts, aber nur, um das In-der-Welt-sein in dem entwurzelten Überall-und-nirgends niederzuhalten.

Mit der ontologischen Verdeutlichung der in diesen Phänomenen durchblickenden Seinsart des alltäglichen In-der-Welt-seins gewinnen wir erst die existenzial zureichende Bestimmung der Grundverfassung des Daseins. Welche Struktur zeigt die »Bewegtheit« des Verfallens?

Das Gerede und die in ihm beschlossene öffentliche Ausgelegtheit konstituiert sich im Miteinandersein. Es ist nicht als ein abgelöstes Produkt aus diesem und für sich innerhalb der Welt vorhanden. Ebensowenig läßt es sich zu einem »Allgemeinen« verflüchtigen, das, weil es wesentlich dem Niemand zugehört, »eigentlich« nichts ist und »real« nur im sprechenden einzelnen Dasein vorkommt. Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst und entsteht nicht erst durch gewisse Umstände, die auf das Dasein »von außen« einwirken. Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*.

In dieser Weise sich selbst schon zur Versuchung geworden, hält die öffentliche Ausgelegtheit das Dasein in seiner Verfallenheit fest. Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen- und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen. Die Selbstgewißheit und Entschiedenheit des Man verbreitet eine wachsende Unbedürftigkeit hinsichtlich des eigentlichen befindlichen Verstehens. Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte

ser em relação a... tem o *modus* de algo a flutuar sem chão. A curiosidade abre tudo e cada coisa, de tal maneira, porém, que o ser-em está em toda parte e em parte alguma. A ambiguidade nada oculta ao entendimento-do-*Dasein*, a não ser para manter o ser-no-mundo nesse desenraizado em toda parte e em parte alguma.

Somente com a elucidação ontológica do modo-de-ser do cotidiano ser-no-mundo que transparece nesses fenômenos é que alcançamos pela primeira vez a suficiente determinação existenciária da constituição fundamental do *Dasein*. Que estrutura mostra a “mobilidade” do decair?

O falatório e o público ser-do-interpretado que ele contém são constituídos no ser-um-com-o-outro. O falatório não é um produto como que desligado do ser-um-com-o-outro, a subsistir por si mesmo no interior do mundo. Assim como não pode também volatilizar-se em um “universal” que, não pertencendo essencialmente a ninguém, não seria “propriamente” nada e só ocorreria “de modo efetivamente real” no *Dasein* individual que fala. O falatório é o modo-de-ser do ser-um-com-o-outro ele mesmo e não algo que só surge em certas circunstâncias, influindo no *Dasein* “de fora”. Mas quando é o próprio *Dasein* que, no falatório e no público ser-do-interpretado, dá-se a ele mesmo a possibilidade de se perder em a-gente, de decair na falta-de-chão, então isto significa que o *Dasein* prepara para si mesmo a constante tentação de decair. O ser-no-mundo é em si mesmo *tentador*.

Nesse modo de já se haver tornado tentação para si mesmo, o público ser do interpretado mantém o *Dasein* em seu decaimento. Falatório e ambiguidade, o tudo-ter-visto e o tudo-ter-entendido formam a pretensão de que a abertura do *Dasein* assim disponível e predominante poderia garantir-lhe a segurança, a autenticidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser. A certeza-de-si-mesmo e o caráter decidido de a-gente difundem uma crescente indiferença quanto ao modo próprio de entender no encontrar-se. A pretensão que tem a-gente de nutrir e conduzir

»Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offenstehen. Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend zugleich *beruhigend*.

Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt nicht etwa zur Ruhe. Die versucherrische Beruhigung *steigert* das Verfallen. In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die »Synthese« dieser mit der eigenen führe zur restlosen und erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst. Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß. In diesem beruhigten, alles »verstehenden« Sich-vergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend*.

Diese Entfremdung wiederum kann aber nicht besagen, das Dasein werde ihm selbst faktisch entrissen; im Gegenteil, sie treibt das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten »Selbstzergliederung« liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten »Charakterologien« und »Typologien« selbst schon unübersehbar werden. Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, *verschließt*, liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart *seiner selbst*. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst *verfängt*.

a “vida” plena e autêntica traz ao *Dasein* uma *tranquilidade* para a qual tudo está “na melhor ordem” e todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo que-decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante*.

Essa tranquilidade no ser impróprio não leva, porém, à inércia e à inatividade, mas é impelida a uma desenfreada “atividade”. O ser decaído no “mundo” não traz agora algo como o repouso. A tranquilidade tentadora *intensifica* o decair. No que respeita em particular à interpretação-do-*Dasein*, pode agora surgir a opinião de que o entendimento das culturas mais exóticas e a “síntese” delas com sua própria cultura conduzam a uma elucidação completa e pela primeira vez autêntica do *Dasein* sobre si mesmo. Uma curiosidade multiforme e um inquieto querer tudo conhecer levam à crença em um ilusório entendimento-universal-do-*Dasein*. Mas permanece no fundo indeterminado e não se indaga *que* é propriamente o que se há de entender; permanece não entendido que o entender ele mesmo é um poder-ser que unicamente no *Dasein mais-próprio* deve tornar-se livre. Nesse tranquilizado comparar-se com tudo, que tudo “entende”, o *Dasein* é arrastado para um estranhamento no qual lhe fica encoberto seu poder-ser mais-próprio. O ser-no-mundo que-decai é ao mesmo tempo, como tentação que tranquiliza, *estranhante*.

Mas esse estranhamento não pode significar, por sua vez, que o *Dasein* é factualmente arrancado de si mesmo; ao contrário, o estranhamento conduz o *Dasein* a um modo-de-ser caracterizado pela mais extrema “análise de si mesmo”, posta à prova em todas as possibilidades de interpretação, a tal ponto que o olhar já não consegue abranger as “caracteriologias” e as “tipologias” que dela derivam. Esse estranhamento que *fecha* para o *Dasein* a sua propriedade e a sua possibilidade, mesmo que seja só a possibilidade de um autêntico malogro, não o entrega, contudo, a um ente que não ele mesmo, mas o consome, na sua impropriedade, a um possível modo-de-ser *de si mesmo*. O estranhamento do decair, tranquilizante e tentador, faz que, em sua mobilidade própria, o *Dasein* fique *preso* nele mesmo.

Die aufgezeigten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfallens. Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.

Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.

Das Verfallen bestimmt nicht nur existenzial das In-der-Welt-sein. Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit, die in der Befindlichkeit des Daseins ihm selbst sich aufdrängen kann. Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine »fertige Tatsache«, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen läßt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch.

Aber ist mit diesem Aufweis des Verfallens nicht ein Phänomen herausgestellt, das direkt *gegen* die Bestimmung spricht, mit der die formale Idee von Existenz angezeigt wurde? Kann das Dasein als Seiendes begriffen werden, in dessen Sein es *um* das Seinkönnen geht, wenn dieses Seiende gerade in seiner Alltäglichkeit *sich verloren hat* und im Verfallen *von sich weg lebt*? Das Verfallen an die Welt ist aber nur dann ein

Os referidos fenômenos tentação, tranquilidade, estranhamento e ficar preso-em-si-mesmo (*das Verfängnis*) caracterizam o específico modo-de-ser do decair. Essa “mobilidade” do *Dasein* em seu próprio ser, nós a denominamos de *a precipitação*. O *Dasein* precipita-se em si mesmo a partir de si mesmo, na falta-de-chão e na nulidade da cotidianidade imprópria. Mas essa precipitação lhe permanece encoberta pelo público ser-do-interpretado, a ponto de a interpretar como “ascensão” e “vida concreta”.

O modo de movimento da precipitação na falta-de-chão e no mover-se na falta-de-chão do impróprio ser em a-gente afasta constantemente o entendimento de projetar possibilidades próprias e o arrasta para dentro da pretensão tranquilizada de tudo possuir e de tudo alcançar. Esse constante afastamento da propriedade, que afasta, mas sempre o simula unido à precipitação em a-gente, é o que caracteriza a mobilidade do decair como *redemoinho*.

O decair não determina só existenciariamente o ser-no-mundo. O redemoinho deixa ao mesmo tempo manifesto o caráter-de-jacto e o caráter-de-mobilidade da dejecção, a qual no encontrar-se do *Dasein* pode se impor a ele mesmo. A dejecção não só não é um “fato consumado”, mas não é também um *factum* acabado. À factualidade é inerente que o *Dasein*, enquanto é o que é, permaneça no jacto e entre no redemoinho da impropriedade de a-gente. A dejecção, na qual o fenômeno da factualidade fica visível, pertence ao *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O *Dasein* existe factualmente.

Mas essa descrição do decair não mostra um fenômeno que fala diretamente *contra* a determinação com que foi indicada a ideia formal de existência? O *Dasein* pode ser concebido como um ente em cujo ser *está em jogo* o seu poder-ser, se esse ente *se perdeu* precisamente em sua cotidianidade e no decair “vive” *longe de si*? Mas o decair no mundo só constitui

phänomenaler »Beweis« gegen die Existenzialität des Daseins, wenn dieses als isoliertes Ich-Subjekt angesetzt wird, als ein Selbstpunkt, von dem es sich weg bewegt. Dann ist die Welt ein Objekt. Das Verfallen an sie wird dann ontologisch uminterpretiert zum Vorhandensein in der Weise eines innerweltlichen Seienden. Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung des *In-der-Welt-seins* festhalten, dann wird offenbar, daß das Verfallen als *Seinsart dieses In-Seins* vielmehr den elementarsten Beweis für die Existenzialität des Daseins darstellt. Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das *In-der-Welt-sein-können*, wiewohl im Modus der Uneigentlichkeit. Das Dasein kann nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche *In-der-Welt-sein* geht. Umgekehrt ist die *eigentliche Existenz* nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existential nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.

Das Phänomen des Verfallens gibt auch nicht so etwas wie eine »Nachtansicht« des Daseins, eine ontisch vorkommende Eigenschaft, die zur Ergänzung des harmlosen Aspekts dieses Seienden dienen mag. Das Verfallen enthüllt eine *wesenhafte* ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert.

Die existential-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die »Verderbnis der menschlichen Natur«, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch »in der Sünde ersoffen«, im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae, befindet. Glaube und »Weltanschauung« werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als *In-der-Welt-sein* aussagen, auf die herausgestellten existentialen Strukturen zurückkom-

uma “prova” fenomênica *contrária* à existenciaredade do *Dasein*, se o *Dasein* se põe de partida como um eu-sujeito isolado, como um si-mesmo pontual, do qual ele se afastasse. O mundo seria tomado então como um objeto. O decair no mundo seria então ontologicamente interpretado como uma subsistência no modo de um ente do-interior-do-mundo. Se se mantém firmemente, porém, que o ser do *Dasein* tem a constituição mostrada do *ser-no-mundo*, fica, então, manifesto que o decair, como *modo-de-ser* desse *ser-em*, exibe, ao contrário, a prova mais-elementar *pela* existenciaredade do *Dasein*. No decair nada está em jogo a não ser o poder-ser-no-mundo, embora no *modus* da impropriedade. O *Dasein* só pode decair porque, para ele, o que está em jogo é o ser-no-mundo mediante o encontrar-se entendedor. A existência *própria* não é, ao contrário, nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai, mas existenciariamente é somente um apreender modificado dessa cotidianidade.

O fenômeno do decair não fornece também algo assim como uma “visão noturna” do *Dasein*, uma propriedade que sobrevém onticamente e pode servir à complementação do aspecto inofensivo desse ente. O decair desvenda uma *essencial* estrutura ontológica do *Dasein* ele mesmo, a qual não lhe determina o lado noturno, constituindo ao contrário todos os seus dias em sua cotidianidade.

Por isso, a interpretação ontológico-existenciária não faz também nenhuma enunciação ôntica sobre a “corrupção da natureza humana”, não porque lhe faltem os necessários meios de prova, mas porque sua problemática é anterior a toda enunciação sobre corrupção ou não corrupção. O decair é um conceito-de-movimento ontológico. Onticamente, não se decide se o homem “afogou-se no pecado”, em um *status corruptionis*, se muda para um *status integratatis* ou se se encontra em um estado intermédio, o *status gratiae*. Mas crença e “visão do mundo”, na medida em que enunciam neste ou naquele sentido, ou enunciam algo sobre o *Dasein* como ser-no-mundo, deveriam se reportar às estruturas existenciárias postas em relevo,

men müssen, vorausgesetzt, daß ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.

Die leitende Frage dieses Kapitels ging nach dem Sein des Da. Thema wurde die ontologische Konstitution der zum Dasein wesentlich gehörenden Erschlossenheit. Ihr Sein konstituiert sich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit wird charakterisiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Diese selbst zeigen die Bewegtheit des Verfallens mit den wesenhaften Charakteren der Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und des Verfängnisses.

Mit dieser Analyse ist aber das Ganze der existenzialen Verfassung des Daseins in den Hauptzügen freigelegt und der phänomenale Boden gewonnen für die »zusammenfassende« Interpretation des Seins des Daseins als Sorge.

supondo-se que suas enunciações pretendem propor ao mesmo tempo um entendimento *conceitual*.

A questão que dirigi o presente capítulo visava ao ser do “aí”. Seu tema foi a constituição ontológica da abertura que por essência pertence ao *Dasein*. Seu ser é constituído no encontrar-se, no entender e no discurso. O modo-de-ser cotidiano da abertura é caracterizado pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade. Esses fenômenos mostram a mobilidade do decair, com os caracteres essenciais da tentação, da tranquilização, do estranhamento e do ficar-preso-em-si-mesmo.

Mas essa análise pôs-em-liberdade o todo da constituição existenciária do *Dasein* em suas linhas capitais e o solo fenomênico conquistado para a interpretação “compreensiva” do *Dasein* como preocupação.

SECHSTES KAPITEL
Die Sorge als Sein des Daseins

*§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des
Strukturganzen des Daseins*

181

Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig *ganze* Struktur. In den voranstehenden Kapiteln (I. Abschnitt Kap. 2–5) wurde sie als Ganzes und, immer auf diesem Grunde, in ihren konstitutiven Momenten phänomenal verdeutlicht. Der zu Anfang¹ gegebene Vorblick auf das Ganze des Phänomens hat jetzt die Leere der ersten allgemeinen Vorzeichnung verloren. Allerdings kann nun die phänomenale *Vielfältigkeit* der Verfassung des Strukturganzen und seiner alltäglichen Seinsart den *einheitlichen* phänomenologischen Blick auf das Ganze als solches leicht verstellen. Dieser muß aber um so freier bleiben und um so sicherer bereitgehalten werden, als wir jetzt die Frage stellen, der die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins überhaupt zustrebt: *wie ist existential-ontologisch die Ganzheit des aufgezeigten Strukturganzen zu bestimmen?*

Das Dasein existiert faktisch. Gefragt wird nach der ontologischen Einheit von Existenzialität und Faktizität, bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener. Das Dasein hat auf Grund seiner ihm wesenhaft zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird. Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines Seienden, das je seine Möglichkeiten selbst ist, so zwar, daß es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft). Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen,

¹ Vgl. § 12, S. 71 ff.

SEXTO CAPÍTULO

A preocupação como ser do *Dasein*

§ 39. A pergunta pela totalidade originária do todo-estrutural do Dasein

O ser-no-mundo é uma estrutura originária e um *todo* constante. Nos capítulos que precedem (Primeira Seção, caps. 2-5), a estrutura foi fenomenicamente elucidada como um todo e, sempre sobre esse fundamento, foi também elucidada em seus momentos constitutivos. A visão do todo do fenômeno, que foi dada inicialmente¹, perdeu agora o que um primeiro delineamento tem em geral de vazio. É certo que a *multiplicidade* fenomênica da constituição do todo estrutural e do seu cotidiano modo-de-ser pode facilmente desencaminhar o olhar fenomenológico *unitário* em busca do todo como tal. Mas esse olhar unitário deve permanecer o mais livre possível e o mais seguro, agora que fazemos a pergunta a que tende em geral a análise fundamental preparatória do *Dasein*: *como a totalidade do todo-estrutural mostrado deve ser determinada do ponto de vista ontológico existenciário?*

O *Dasein* existe factualmente. Pergunta-se pela unidade ontológica de existenciariade e factualidade, isto é, da essencial pertinência da última à primeira. Sobre o fundamento do encontrar-se que pertence à sua essência, o *Dasein* tem um modo-de-ser no qual, em sua dejecção, ele é posto diante de si e é aberto para si. Mas a dejecção é o modo-de-ser de um ente que ele mesmo é cada vez suas possibilidades, de sorte que ele se entende a partir delas (projetoando-se nelas). O ser-no-mundo a que pertencem, com igual originalidade, o ser junto ao utilizável e o ser-com com outros

¹ Cf. § 12, pp. 71 ss.

ist je umwillen seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*

Kann es gelingen, dieses Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins in seiner Ganzheit zu fassen? Läßt sich das Sein des Daseins einheitlich so herausheben, daß aus ihm die wesenhafte Gleichursprünglichkeit der aufgezeigten Strukturen verständlich wird in eins mit den zugehörigen existenzialen Modifikationsmöglichkeiten? Gibt es einen Weg, dieses Sein phänomenal auf dem Boden des jetzigen Ansatzes der existenzialen Analytik zu gewinnen?

Negativ steht außer Frage: Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente. Dieses bedürfte eines Bauplans. Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick durch dieses Ganze auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert. Die »zusammenfassende« Interpretation kann daher kein aufsammelndes Zusammennehmen des bisher Gewonnenen sein. Die Frage nach dem existenzialen Grundcharakter des Daseins ist wesentlich verschieden von der Frage nach dem Sein eines Vorhandenen. Das alltägliche umweltliche Erfahren, das ontisch und ontologisch auf das innerweltliche Seiende gerichtet bleibt, vermag Dasein nicht ontisch ursprünglich vorzugeben für die ontologische Analyse. Imgleichen mangelt der immanenten Wahrnehmung von Erlebnissen ein ontologisch zureichender Leitfaden. Andererseits soll das Sein des Daseins nicht aus einer Idee des Menschen deduziert werden. Kann aus der bisherigen Interpretation des Daseins entnom-

é cada vez em vista de si mesmo. Mas de pronto e no mais das vezes, o si-mesmo é impróprio, a-gente ela mesma. O ser-no-mundo já é sempre decair. Por conseguinte, a cotidianidade mediana do *Dasein* pode ser determinada como o *ser-no-mundo que decaindo-abre, dejectado-projetante, para o qual, em seu ser junto ao “mundo” e ser-com com outros, está em jogo o seu poder-ser mais-próprio*.

Esse todo estrutural da cotidianidade do *Dasein* pode ser apreendido em sua totalidade? O ser do *Dasein* pode ser posto em relevo unitariamente de modo que, a partir dele, se possa entender a igual originariedade essencial das estruturas mostradas, juntamente com suas correspondentes possibilidades existenciárias de modificação? Há um caminho para se chegar a esse ser fenomênico sobre o solo em que a analítica existenciária se assenta presentemente?

Em termos negativos algo está fora de questão: não se pode alcançar fenomenicamente a totalidade do todo estrutural pela junção-construtiva de seus elementos. Essa junção exige um plano de construção. O ser do *Dasein*, que ontologicamente sustenta o todo estrutural como tal, torna-se acessível para nós em um olhar completo que *atravesse* esse todo *em direção a* um fenômeno originariamente unitário já residindo no todo e assim fundando ontologicamente cada momento da estrutura em sua possibilidade estrutural. A interpretação “compreensiva” não pode consistir, portanto, numa reunião que junte o que foi conquistado até agora. A pergunta pelo caráter fundamentalmente existenciário do *Dasein* é por essência distinta da pergunta pelo ser de um subsistente. A experiência cotidiana no mundo-ambiente, dirigida ôntica e ontologicamente ao ente do-interior-do-mundo, não é capaz de pôr o *Dasein* ante a análise ontológica de um modo onticamente originário. Da mesma maneira, à percepção imanente de vivências falta também um fio-condutor ontologicamente suficiente. Por outro lado, o ser do *Dasein* não deve ser deduzido de uma ideia do homem. A partir da interpretação que até agora se fez do *Dasein*, pode-se

men werden, welchen ontisch-ontologischen Zugang zu ihm selbst es *von sich aus* als allein angemessenen fordert?

Zur ontologischen Struktur des Daseins gehört Seinsverständnis. Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen. Befindlichkeit und Verstehen konstituieren die Seinsart dieser Erschlossenheit. Gibt es eine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist?

Wenn die existenziale Analytik des Daseins über ihre fundamentalontologische Funktion grundsätzliche Klarheit behalten soll, dann muß sie für die Bewältigung ihrer vorläufigen Aufgabe, der Herausstellung des Seins des Daseins, eine der *weitgehendsten* und *ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten suchen, die im Dasein selbst liegt. Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muß so sein, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise *vereinfacht* zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen muß dann die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen.

Als eine solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der *Angst* der Analyse zugrundegelegt. Die Herausarbeitung dieser Grundbefindlichkeit und die ontologische Charakteristik des in ihr Erschlossenen als solchen nimmt den Ausgang von dem Phänomen des Verfallens und grenzt die Angst ab gegen das früher analysierte verwandte Phänomen der Furcht. Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*. Die ontologische Ausarbeitung dieses existenzialen Grundphänomens verlangt die Abgrenzung gegen Phänomene, die zunächst mit der Sorge identifiziert werden möchten. Dergleichen Phänomene sind Wille, Wunsch, Hang und Drang. Sorge kann aus ihnen nicht abgeleitet werden, weil sie selbst in ihr fundiert sind.

conseguir a via ôntico-ontológica de acesso ao *Dasein*, exigida por ele mesmo como a única adequada?

É inerente à estrutura ontológica do *Dasein* o entendimento-do-ser. Sendo, o *Dasein* é aberto para ele mesmo em seu ser. O encontrar-se e o entender constituem o modo-de-ser dessa abertura. Haveria ainda no *Dasein* um encontrar-se entendedor no qual ele ficasse aberto para ele mesmo de um modo assinalado?

Se a analítica existenciária do *Dasein* deve manter sua função ontológico-fundamental, numa clareza de princípio, então para levar a cabo a tarefa prévia de pôr à mostra o ser do *Dasein*, a analítica deve buscar uma *das mais amplas e mais originárias* possibilidades de-abertura que residem no *Dasein* ele mesmo. O modo de abrir em que o *Dasein* se põe diante de si deve ser de sorte que ele se torne acessível de maneira, digamos, *simplificada*. Naquilo que então se abre, deve vir à luz elementarmente a totalidade estrutural do ser buscado.

O fenômeno da *angústia* está posto na base como um estado-de-ânimo do encontrar-se que satisfaz a tais exigências de método. A elaboração desse encontrar-se-fundamental e a caracterização ontológica do que nele é aberto em geral têm seu ponto-de-partida no fenômeno do decair e delimitam a angústia em face do fenômeno afim do medo, analisado anteriormente. A angústia, como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a *preocupação*. A elaboração ontológica desse fundamental fenômeno existenciário exige a imediata delimitação de fenômenos que podem ser identificados de imediato com a preocupação. Semelhantes fenômenos são a vontade, o desejo, a inclinação e o impulso. A preocupação não pode derivar desses fenômenos, porque eles nela se fundam.

Die ontologische Interpretation des Daseins als Sorge liegt wie jede ontologische Analyse mit dem, was sie gewinnt, fernab von dem, was dem vorontologischen Seinsverständnis oder gar der ontischen Kenntnis von Seiendem zugänglich bleibt. Daß den gemeinen Verstand das ontologisch Erkannte mit Rücksicht auf das ihm einzig ontisch Bekannte befremdet, darf nicht verwundern. Trotzdem möchte auch schon der ontische Ansatz der hier versuchten ontologischen Interpretation des Daseins qua Sorge als gesucht und theoretisch ausgedacht erscheinen; von der Gewaltsamkeit ganz zu schweigen, die man darin erblicken könnte, daß die überlieferte und bewährte Definition des Menschen ausgeschaltet bleibt. Daher bedarf es einer vorontologischen Bewährung der existenziellen Interpretation des Daseins als Sorge. Sie liegt in dem Nachweis, daß sich das Dasein früh schon, so es sich über sich selbst aussprach, als *Sorge (cura)*, obzwar nur vorontologisch, ausgelegt hat.

Die Analytik des Daseins, die bis zum Phänomen der Sorge vordringt, soll die fundamentalontologische Problematik, die *Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*, vorbereiten. Um von dem Gewonnenen aus den Blick ausdrücklich darauf zu lenken, über die Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie hinaus, müssen die Phänomene rückblickend noch eindringlicher gefaßt werden, die im engsten Zusammenhang mit der leitenden Seinsfrage stehen. Das sind einmal die bisher explizierten Weisen des Seins: die Zuhandenheit, die Vorhandenheit, die innerweltlich Seiendes von nicht daseinsmäßigem Charakter bestimmen. Weil bislang die ontologische Problematik das Sein primär im Sinne von Vorhandenheit (»Realität«, »Welt«-Wirklichkeit) verstand, das Sein des Daseins aber ontologisch unbestimmt blieb, bedarf es einer Erörterung des ontologischen Zusammenhangs von Sorge, Weltlichkeit, Zuhandenheit und Vorhandenheit (Realität). Das führt zu einer schärferen Bestimmung des Begriffes von *Realität* im Zusammenhang einer Diskussion der an dieser

A interpretação ontológica do *Dasein* como preocupação, do mesmo modo que toda análise ontológica, permanece com o que ela conquista muito longe do que é acessível ao entendimento pré-ontológico do ser ou mesmo ao conhecimento ôntico de ente. Não é de admirar, pois, que o intelecto comum estranhe o ontologicamente conhecido, ao referi-lo ao único que lhe é onticamente familiar. Entretanto, também o ponto-de-partida ôntico da interpretação ontológica do *Dasein qua* preocupação aqui tentada poderia parecer rebuscado e teoricamente inventado; para nada dizer sobre a violência que se poderia ver no fato de que a acreditada definição tradicional do homem seja de todo descartada, sendo necessária, por conseguinte, uma confirmação pré-ontológica da interpretação existenciária do *Dasein* como preocupação. Ela reside na prova de que o *Dasein*, já de há muito, se bem que só pré-ontologicamente, ao expressar-se sobre si mesmo, interpretou-se como *preocupação (cura)*.

A analítica do *Dasein*, que penetra até o fenômeno da preocupação, deve preparar a problemática ontológico-fundamental: *a pergunta pelo sentido de ser em geral*. Para dirigir o olhar expressamente nessa direção a partir do que foi conquistado, indo além da tarefa particular de uma antropologia existenciária *a priori*, é preciso voltar a um exame ainda mais penetrante *daqueles* fenômenos que estão numa conexão mais estreita com a questão-do-ser que dirige a investigação, fenômenos esses que são, por um lado, os modos de ser explicitados: a utilizabilidade e a subsistência, que determinam o ente do-interior-do-mundo, o qual tem um caráter diverso do *Dasein*. Porque, até agora, a problemática ontológica entendeu o ser em seu sentido primário de subsistência (“realidade”, “mundo”-realidade efetiva); permanecendo, contudo, o ser do *Dasein* ontologicamente indeterminado, é preciso uma discussão da conexão ontológica de preocupação, mundidade, utilizabilidade e subsistência (*Realität*). Isso leva a uma determinação mais rigorosa do conceito de *realidade*, no contexto de uma discussão das

Idee orientierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen des Realismus und Idealismus.

Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen^a des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden. In der ontologischen Problematik wurden von altersher *Sein und Wahrheit* zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert. Darin dokumentiert sich, wenngleich in den ursprünglichen Gründen vielleicht verborgen, der notwendige Zusammenhang von Sein und Verständnis^b. Für die zureichende Vorbereitung der Seinsfrage bedarf es daher der ontologischen Klärung des Phänomens der *Wahrheit*. Sie vollzieht sich zunächst auf dem Boden dessen, was die voranstehende Interpretation mit den Phänomenen der Erschlossenheit und Entdecktheit, Auslegung und Aussage gewonnen hat.

184 Der Abschluß der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins hat demnach zum Thema: Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (§ 40), das Sein des Daseins als Sorge (§ 41), die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins (§ 42), Dasein, Weltlichkeit und Realität (§ 43), Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit (§ 44).

§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins

Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in

^a Aber dieses Verstehen als Hören. Das heißt aber niemals: ‚Sein‘ ist nur ‚subjektiv‘, sondern Sein (qua Sein des Seienden) qua Differenz ‚im‘ Da-sein als geworfenem des (Wurfs).

^b also: Sein und Dasein.

questões epistemológicas do realismo e do idealismo, orientadas por essa ideia.

Independentemente de experiência, conhecimento e apreensão, pelos quais é aberto, descoberto e determinado, o ente é. Mas o ente “é” somente no entender^a do ente a cujo ser pertence algo como o entendimento-do-ser. Por isso, ser pode ser não-concebido; nunca, porém, é por completo não-entendido. Na problemática ontológica, *Ser e Verdade* foram reunidos, quando não identificados, desde a Antiguidade. Documenta-se nisto, conquanto talvez esteja oculta em seus fundamentos originários, a conexão necessária de ser e entendimento^b. Para a suficiente preparação da pergunta pelo ser faz-se necessária, portanto, a elucidação ontológica do fenômeno da *verdade*. Elucidação que será levada a cabo, de imediato, sobre o fundamento do que foi obtido na precedente interpretação sobre os fenômenos da abertura e descoberta, interpretação e enunciação.

A conclusão da análise fundamental preparatória do *Dasein* tem, portanto, como tema: o encontrar-se fundamental da angústia, como uma assinalada abertura do *Dasein* (§ 40), o ser do *Dasein* como preocupação (§ 41), a confirmação da interpretação existenciária do *Dasein* como preocupação a partir da pré-ontológica interpretação-de-si do *Dasein* (§ 42), *Dasein*, mundidade e realidade (§ 43), *Dasein*, abertura e verdade (§ 44).

§ 40. O encontrar-se-fundamental da angústia como uma assinalada abertura do Dasein

Uma possibilidade-de-ser do *Dasein* deve dar uma “informação” ôntica sobre ele mesmo como ente. Informação só é possível na

^a Mas esse entender como ouvir. Mas isto nunca significa: “ser” é somente “subjetivo”, mas ser (*qua* ser do ente) *qua* diferença “em” *Da-sein* como dejectado do (jacto).

^b portanto: ser e *Dasein*.

der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?

In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Strukturganzen vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des Verfalls. Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbstsein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfalls *weg vom* Dasein. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existentielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen.

Existentiell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor ihm selbst* ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es *vor ihm* fliehen. In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht erfaßt*, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr *von ihm* erschlossen »da«. Die existentiell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlos-

abertura pertencente ao *Dasein*, fundada no encontrar-se e no entender. Em que medida a angústia é um assinalado encontrar-se? De que maneira, na angústia, o *Dasein* é levado por seu próprio ser a se pôr diante de si mesmo, de modo que o ente aberto como tal pela angústia possa se determinar fenomenologicamente em seu ser ou que essa determinação possa ser suficientemente preparada?

Com a intenção de avançar para o ser da totalidade do todo estrutural, tomamos como ponto de partida as análises concretas do decair efetuadas por último. A absorção em a-gente e junto ao “mundo” da ocupação manifesta algo assim como uma *fuga* do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio. Mas esse fenômeno da fuga do *Dasein diante de si mesmo* e da sua propriedade parece ser, no entanto, o menos apto a servir de solo fenomênico para a investigação que se segue. Fugindo, o *Dasein* não se põe precisamente diante de si mesmo. Em correspondência com o traço mais-próprio do decair, o desviar-se de si *leva para longe do Dasein*. Todavia, na investigação de semelhantes fenômenos é preciso cautela para não confundir a caracterização ôntico-existencial com a interpretação ontológico-existenciária, isto é, para não omitir os fenômenos positivos da primeira que são básicos para a segunda.

Não há dúvida de que, existencial, no decair, a propriedade do ser-si-mesmo se fecha e é posta de lado, mas esse fechamento é só a *privação* de uma abertura que fica fenomenicamente manifesta em que a fuga do *Dasein* é uma fuga de *diante* de si mesmo. No *diante-de-quê* o *Dasein* foge na fuga: vem precisamente “atrás” de si. Só na medida em que o *Dasein* é por essência ontologicamente posto diante de si pela abertura que em geral lhe é inherente, é que ele *pode* fugir de *diante* de si. Nesse desviar-se cadente, o *diante-de-quê* da fuga não é verdadeiramente *apreendido*, nem decerto menos ainda experimentado em um retroceder. Mas, no desviar-se, o *diante-de-quê* fica aberto “aí”. O desviar-se ôntico existencial, sobre o fundamento do seu caráter de abertura,

senheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.

Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren. Im Gegenteil – die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt. Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.

Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. Offensichtlich besteht eine phänomenele Verwandtschaft. Das Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß beide Phänomene meist ungeschieden bleiben und als Angst bezeichnet wird, was Furcht ist, und Furcht genannt wird, was den Charakter der Angst hat. Wir versuchen, schrittweise zum Phänomen der Angst vorzudringen.

Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir eine »Flucht« vor ihm selbst. Aber nicht jedes Zurückweichen vor..., nicht jede Abkehr von... ist notwendig Flucht. Das in der Furcht fundierte Zurückweichen vor dem, was Furcht erschließt, vor dem Bedrohlichen, hat den Charakter der Flucht. Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab. Das Wovor dieses Zurück-

proporciona fenomenicamente a possibilidade de apreender ontológico-existencialmente o diante-de-quê da fuga como tal. Dentro do ôntico “longe de” contido no desvio, o diante-de-quê da fuga pode ser entendido e conceituado, numa “conversão” fenomenologicamente interpretativa.

De sorte que a orientação da análise pelo fenômeno do decair não a condena por princípio a não experimentar ontologicamente algo sobre o *Dasein* que nele se abriu. Ao contrário — é onde precisamente a interpretação fica menos sujeita a uma artificial apreensão-de-si pelo *Dasein*. Ela efetua somente a explicação do que o *Dasein* ele mesmo abriu onticamente. A possibilidade de avançar na direção do ser do *Dasein*, através de uma interpretação que acompanhe ou que siga um entendimento no interior do encontrar-se, é tanto mais alta quanto mais originário seja o fenômeno cuja função metódica é o encontrar-se que abre. Que a angústia tenha semelhante função é de imediato uma afirmação apenas.

Não estamos de todo despreparados para uma análise da angústia. Não há dúvida de que permanece ainda obscuro o modo de sua conexão ontológica com o medo. É manifesto que há uma afinidade entre os dois fenômenos. É o que indica o fato de que ambos os fenômenos no mais das vezes permanecem indistintos e se designa como angústia o medo e como medo o que tem o caráter da angústia. Procuramos nos aproximar passo a passo do fenômeno da angústia.

O decair do *Dasein* em a-gente e no “mundo” da ocupação, nós o nomeamos uma “fuga” diante de si mesmo. Mas nem todo retroceder diante de..., nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga. O retroceder fundado no medo ante o que o medo abre, o ameaçador, tem o caráter da fuga. A interpretação do medo como encontrar-se mostrou: o diante-de-quê do medo é cada vez um ente nocivo do interior-do-mundo que, a partir de uma determinada região, vai ficando mais perto no perto e que, no entanto, pode não nos atingir. No decair, é de si mesmo que o *Dasein* se desvia. O diante-de-quê desse retroceder

weichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben; es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nicht als »Furchtbare« gefaßt werden, weil dergleichen immer als innerweltliches Seiendes begegnet. Die Bedrohung, die einzig »furchtbar« sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her.

Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*

Für das Verständnis der Rede von der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst muß das In-der-Welt-sein als Grundverfassung dieses Seienden in Erinnerung gebracht werden. *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.* Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesenhaft keine Bewandtnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhgenden und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter volliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht

deve em geral ter o caráter do ameaçador; trata-se, contudo, de um ente que tem o modo-de-ser do ente que retrocede, a saber, o *Dasein* ele mesmo. O diante-de-quê desse retroceder não pode ser apreendido como algo “temível”, porque este sempre vem-de-encontro como ente-do-interior-do-mundo. A ameaça, a única que pode ser “temível” e que se descobre no medo, provém sempre de um ente do-interior-do-mundo.

O desviar-se do decair não é também por isso uma fuga fundada no medo diante de um ente do-interior-do-mundo. Um caráter-de-fuga fundado dessa maneira não pode provir do desviar-se, pois este, ao contrário, volta-se precisamente para o ente do-interior-do-mundo para nele ser absorvido. *O desviar-se do decair se funda, ao contrário, na angústia, a qual, por sua vez, é a única a possibilitar o medo.*

Para entender o que se disse da fuga cadente do *Dasein* diante de si mesmo é preciso reportar-se ao ser-no-mundo como constituição-fundamental desse ente. *O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal.* Como distinguir fenomenicamente aquilo diante de que a angústia se angustia daquilo diante de que o medo se amedronta? O diante de quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. Daí que não possa essencialmente conjuntar-se de modo algum. A ameaça não tem aqui o caráter de uma noci-vidade determinada, que atingiria o ameaçado; ameaça do ponto-de-vista determinado de um poder-ser factual particular. O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecidido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é “relevante”. Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. A totalidade-de-conjuntação do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade. Na angústia não vem-de-encontro

dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandtnis haben könnte.

Daher »sieht« die Angst auch nicht ein bestimmtes »Hier« und »Dort«, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese »weiß nicht«, was es ist, davor sie sich ängstet. »Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« – und doch *nirgends*, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt – und doch *nirgends*.

187 Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*. Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.

Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die Möglichkeit von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhgenden. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhgenden. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«^a, in der

^a Also mit ‚Nihilismus‘ ist es gerade hier nichts.

isto ou aquilo, com que o ameaçador possa se conjuntar.

Por isso, a angústia não “vê” também um determinado “aqui” e “ali” a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-que se angustia. Este “em parte alguma” não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto a partir de uma determinada direção; ele já está “aí” — e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele opõe e corta a respiração — e, não obstante, não está em parte alguma.

No diante-de-quê da angústia torna-se manifesto o “não é nada nem em parte alguma”. O caráter recalcitrante do nada e em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*. A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência-de-mundo, mas, ao contrário, que o ente do interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa *não-significatividade* de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidão, ainda se impõe.

O que opõe não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo o utilizável em conjunto como uma soma, mas a *possibilidade* de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo. Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: “não era propriamente nada”. De fato, esse discurso atinge onticamente *o que era*. O discurso cotidiano trata de um ocupar-se e de um falar do utilizável. Aquilo diante-de-que a angústia se angustia não é nada de utilizável no interior-do-mundo. Mas esse nada de utilizável, aquilo que o discurso do ver-ao-redor cotidiano unicamente entende, não é um nada total. O nada de utilizabilidade se funda em “algo”^a mais originário:

^a Portanto, nada a ver aqui, precisamente, com “niilismo”.

Welt. Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*^a.

Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*. Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt begriffen wird.

Die Angst ist nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um...* Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mit-dasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein als *Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelung sein kann.

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Sein-können, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-

^a als Bestimmendes des Seyns als solchen; das schlechthin Unverhoffte und Unaustragbare — Befremdliche.

o mundo. Entretanto, este em sua essência pertence ontologicamente ao ser do *Dasein* como ser-no-mundo. Então, se o nada, isto é, o mundo como tal, se mostrou como o diante-de-quê da angústia, isto significa que *aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo*^a.

O angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo; não que primeiramente por reflexão se faça abstração do ente do-interior-do-mundo, para só então pensar o mundo, diante do qual a angústia surgiria então como *modus* do encontrar-se, o qual pela primeira vez abriria o *mundo como mundo*. Mas isto não significa que a mundidade do mundo seja conceituada na angústia.

A angústia não é somente angústia diante de..., mas, como encontrar-se, ela é ao mesmo tempo *angústia por...* Aquilo por que a angústia se angustia não é um *determinado* modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do *Dasein*. A ameaça é, de fato, ela mesma indeterminada e, por isso, não pode penetrar ameaçadoramente neste ou naquele poder-ser factualmente concreto. O porquê de a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo. Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein-com* com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein como ser possível*, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento.

A angústia manifesta no *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo

^a Como determinante do Ser como tal; o pura e simplesmente inesperado e insuportável — causador de estranhamento.

wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (*propensio in...*) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.

Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich sogar auf das Sichängsten selbst. Denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.* Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjektding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.

Daß die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der unvoreingenommenste Beleg. Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, »wie einem ist«. In der Angst ist einem »unheimlich«. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nichtzuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der »Inwendigkeit« wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei..., Vertrautsein mit...¹ Dieser Charakter

¹ Vgl. § 12, S. 72 ff.

se-escolher e se-possuir. A angústia põe o *Dasein* diante do seu *ser livre para...* (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é. Mas esse ser é ao mesmo tempo aquele a que o *Dasein* está entregue como ser-no-mundo.

Aquilo *por que* a angústia se angustia se desvenda como aquilo *diante de que* ela se angustia: o ser-no-mundo. A identidade do diante de quê da angústia e do seu porquê estende-se até o próprio angustiar-se, pois, como o encontrar-se, o angustiar-se é um modo fundamental do ser-no-mundo. *A identidade existenciária do abrir e do aberto, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e o ser-em como poder-ser isolado, puro, dejectado, aberto, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, um assinalado encontrar-se tornou-se tema da interpretação.* A angústia isola e abre, assim, o *Dasein* como “*solus ipse*”. Mas esse “*solipsismus*” existenciário não só não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em um sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo.

Que a angústia, como encontrar-se fundamental, abra desse modo é de novo a interpretação do *Dasein* e do discurso cotidianos, que aduzem a prova mais insuspeita. O encontrar-se — foi dito anteriormente — torna manifesto “como anda alguém”. Na angústia, ele sente-se “estranho”. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa. Na primeira indicação fenomênica da constituição-fundamental do *Dasein* e da elucidação do sentido existenciário de ser-em, no que se diferencia da significação categorial do “ser dentro”, o ser-em foi determinado como morar em..., estar familiarizado com...¹. Esse caráter

¹ Cf. § 12, pp. 72 ss.

des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhause-sein« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt.² Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.

Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. Diese Bedrohung kann faktisch zusammengehen mit einer völligen Sicherheit und Unbedürftigkeit des alltäglichen Besorgens. Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen. Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem gemeinhin leichter unheimlich wird. Im Dunkeln ist in einer betonten Weise »nichts« zu sehen, obzwar gerade die Welt *noch* und *aufdringlicher* »da« ist.

Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende,

² Vgl. § 27, S. 168 ff.

do ser-em se fez, então, mais concretamente visível pela publicidade cotidiana de a-gente, que introduz na mediana cotidianidade do *Dasein* a tranquila segurança de si mesmo, o “ser em-casa” que-se-entende-por-si-mesmo². A angústia, ao contrário, resgata o *Dasein* do seu decair no “mundo” em que é absorvido. A familiaridade cotidiana se desfaz. O *Dasein* é isolado, embora *como ser-no-mundo*. O ser-em vem para o “modus” existenciário do *não-ser-em-casa*: o discurso do “estranhamento” não significa nada além disso.

De agora em diante se faz fenomenicamente visível aquilo diante-de-que o decair, como fuga, foge. Não *diante* do ente do-interior-do-mundo, mas precisamente *para* este como ente em que a ocupação, perdida em a-gente, pode manter-se numa tranquila familiaridade. A fuga que decai *no ser em-casa* da publicidade é fuga *diante* do *não-ser-em-casa*, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o *Dasein*, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. Essa ameaça pode caminhar factualmente junto com uma total segurança, não necessitando da ocupação cotidiana. A angústia pode irromper nas situações mais anódinas. Dispensa até a obscuridade em que a-gente mais comumente e mais facilmente experimenta um estranhamento. No escuro não há certamente “nada” para ver, acentue-se, embora o mundo *ainda* esteja precisamente “aí” e até *com mais insistência*.

Quando interpretamos de modo ontológico-existenciário o estranhamento do *Dasein* como a ameaça que o cinge a partir dele mesmo, não estamos afirmando que o estranhamento já seja sempre entendido nesse sentido também na angústia factual. O modo cotidiano em que o *Dasein* entende o estranhamento é o

² Cf. § 27, pp. 168 ss.

das Un-zuhause »abblendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Fliehens zeigt jedoch phänomenal: zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenziale nie vorhanden, sondern selbst immer in einem Modus des faktischen Daseins, das heißt einer Befindlichkeit ist, gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause^a muß existential-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*

Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der »Welt« sich fürchten. Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.

190 Faktisch bleibt denn auch die Stimmung der Unheimlichkeit meist existenziell unverstanden. »Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfalls und der Öffentlichkeit selten. Oft ist die Angst »physiologisch« bedingt. Dieses Faktum ist in seiner Faktizität ein *ontologisches* Problem, nicht nur hinsichtlich seiner ontischen Verursachung und Verlaufform. Physiologische Auslösung von Angst wird nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.

Noch seltener als das existenzielle Faktum der eigentlichen Angst sind die Versuche, dieses Phänomen in seiner grundsätzlichen existential-ontologischen Konstitution und Funktion zu interpretieren. Die Gründe hierfür liegen zum Teil in der Vernachlässigung der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt, im besonderen aber im Verkennen des Phänomens der Befindlichkeit.³ Die faktische Seltenheit des Angstphänomens

³ Es ist kein Zufall, daß die Phänomene von Angst und Furcht, die durchgängig ungeschieden bleiben, ontisch und auch, obzwar in sehr engen Grenzen, ontologisch in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen. Das geschah immer dann, wenn das anthropologische Problem des Seins des Menschen zu Gott einen Vorrang gewann und Phänomene wie

^a (Enteignis)

cadente desviar-se que “cega” para o não-ser-em-casa. Mas a cotidianidade desse fugir mostra fenomenicamente, contudo, que a angústia, como encontrar-se fundamental, pertence à constituição essencial do *Dasein* do ser-no-mundo e, como existenciária, nunca é subsistente mas sempre em um *modus* do *Dasein* factual, sendo portanto um encontrar-se. O ser-no-mundo familiar tranquilizado é um *modus* do estranhamento do *Dasein* e não o contrário. *O não-ser-em-casa^a deve ser conceituado de modo ontológico-existenciário como o fenômeno mais originário.*

E, somente porque a angústia já determina sempre de modo latente o ser-no-mundo, é que este, como ser junto ao “mundo” na ocupação e no encontrar-se, pode ter medo. O medo é angústia que decai no “mundo”, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma.

Também factualmente o estado-de-ânimo do estranhamento permanece, no mais das vezes, existencialmente não entendido. Além disso, a angústia “própria” é rara, com o predomínio do decair e da publicidade. Frequentemente, a angústia é “fisiologicamente” condicionada. Esse *factum* é, em sua factualidade, um problema *ontológico* e não só quanto a sua causação e à forma de seu processo ôntico. O desencadear- se fisiológico de angústia é somente possível porque o *Dasein* se angustia no fundo do seu ser.

Ainda mais raras do que o *factum* existencial da angústia própria são as tentativas de interpretar esse fenômeno de modo ontológico-existenciário em sua constituição-fundamental e em sua função. Os fundamentos disso residem em parte na falta de uma analítica existenciária do *Dasein* em geral, mas, em particular, no desconhecimento do fenômeno do encontrar-se³. A raridade factual do fenômeno da angústia

³ Não é por acaso que os fenômenos da angústia e do medo que permanecem comumente indistintos tenham ingressado na área de visão da teologia cristã, onticamente e também, se bem que, ontologicamente, dentro de limites muito estreitos. Isso ocorreu sempre que o problema antropológico do ser do homem, em sua relação com Deus, ganhou precedência, e fenômenos como

^a (Expropriação)

vermag ihm jedoch nicht die Eignung zu entziehen, für die existenziale Analytik eine *grundsätzliche* methodische Funktion zu übernehmen. Im Gegenteil – die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird.

Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines^a ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.

Inwiefern ist mit dieser existenzialen Interpretation der Angst ein phänomenaler Boden gewonnen für die Beantwortung der leitenden Frage nach dem Sein der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins?

Glaube, Sünde, Liebe, Reue die Fragestellung leiteten. Vgl. Augustins Lehre vom timor castus und servilis, die in seinen exegetischen Schriften und in den Briefen vielfach besprochen wird. Über Furcht überhaupt vgl. De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22 sqq.)

Luther hat das Furchtproblem außer in dem überlieferten Zusammenhang einer Interpretation von poenitentia und contritio in seinem Genesiskommentar behandelt, hier freilich am wenigsten begrifflich, erbaulich aber um so eindringlicher; vgl. Enarrationes in genesim cap. 3, WW. (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

Am weitesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer »psychologischen« Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.

^a Nicht egoistisch, sondern als zu übernehmend geworfen.

não pode, no entanto, retirar-lhe a aptidão para assumir uma função metódica fundamental na analítica existenciária. Ao contrário — a raridade do fenômeno é um indicador de que, embora o *Dasein* no mais das vezes permaneça ele mesmo encoberto para si mesmo em sua propriedade por efeito do público ser-do-interpretado de a-gente, ele pode se abrir em um sentido originário nesse encontrar-se fundamental.

Pertence certamente à essência de todo encontrar-se o abrir cada vez o completo ser-no-mundo segundo todos os elementos que o constituem (mundo, ser-em, si mesmo). Mas só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu^a, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual o *Dasein* se agarra de pronto e no mais das vezes.

Em que medida com essa interpretação existenciária da angústia se conquistou um solo fenomênico para assentar a resposta à pergunta diretora pelo ser da totalidade do todo-estrutural do *Dasein*?

fé, pecado, amor, arrependimento dirigiram o questionário. Cf. a doutrina de Agostinho sobre o *timor castus e servilis*, de que se fala de muitas maneiras nos seus escritos exegéticos e nas cartas. Sobre o medo em geral, cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* qu. 33: de metu, qu.34: *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu.35: *quid amandum sit.* (Migne P.L.XL, *Augustinus VI*, pp. 22 ss.)

Lutero tratou do problema do medo não só no contexto tradicional de uma interpretação da *poenitentia e contritio*, em seu comentário ao Gênesis. Aqui o tratamento é minima mente conceitual e edificante e, nesses limites, penetrante ao máximo. Cf. *Enarrationes in genesim*, cap. 3, W.W. (Erl. Ausg.), *Exegetica opera Latina*, t. I, pp. 177 ss.

S. Kierkegaard é quem penetrou mais amplamente na análise do fenômeno da angústia e sem dúvida de novo dentro do contexto teológico de uma exposição “psicológica” do problema do pecado original. Cf. *Der Begriff der Angst* [O conceito da angústia], 1844, Ges. Werke (Diederichs), t. 5.

^a Não egoisticamente, mas dejectado para ser assumido.

§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge

In der Absicht, die Ganzheit des Strukturganzen ontologisch zu fassen, müssen wir zunächst fragen: Vermag das Phänomen der Angst und das in ihr Erschlossene das Ganze des Daseins phänomenal gleichursprünglich so zu geben, daß sich der suchende Blick auf die Ganzheit an dieser Gegebenheit erfüllen kann? Der Gesamtbestand dessen, was in ihr liegt, läßt sich in formaler Aufzählung registrieren: Das Sichängsten ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein. Diese existenzialen Bestimmungen gehören nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. In der Einheit der genannten Seinsbestimmungen des Daseins wird dessen Sein als solches ontologisch faßbar. Wie ist diese Einheit selbst zu charakterisieren?

Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das »es geht um . . .« hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen. Dieses ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es ist. Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst. Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst. Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. Dasein ist immer schon »über sich hinaus«, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein

§ 41. O ser do Dasein como preocupação

Na intenção de apreender ontologicamente a totalidade do todo-estrutural, devemos de imediato perguntar: o fenômeno da angústia e o que nele foi aberto podem dar, fenomenicamente e com igual originariedade, o todo do *Dasein*, de modo que o olhar que busca a totalidade possa satisfazer-se com tais dados? O conteúdo-conjunto do que nela reside pode ser registrado na seguinte enumeração formal: o angustiar-se como encontrar-se é um modo do ser-no-mundo; o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo dejectado; o porquê da angústia é o poder-ser-no-mundo. O fenômeno completo da angústia mostra, por conseguinte, o *Dasein* como ser-no-mundo existindo factualmente. Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são a existenciariade, a factualidade e o ser-do-decair. Essas determinações existenciárias não pertencem como partes suas a um *compositum* ao qual uma delas poderia às vezes faltar, nele urdindo, porém, uma conexão originária constitutiva da buscada totalidade do todo-estrutural. Na unidade das referidas determinações-de-ser, o ser do *Dasein* é ontologicamente apreensível como tal. Como essa unidade deve ser ela mesma caracterizada?

O *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O “estar em jogo...” foi elucidado na constituição-de-ser do entender como ser do projetar-se no poder-ser mais próprio. Este é aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é cada vez como ele é. O *Dasein* já se deparou cada vez em seu ser com uma possibilidade de si mesmo. O ser-livre para o poder-ser mais-próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e de impropriedadmostra-se, numa concretização originária elementar, na angústia. Mas o ser para o poder-ser mais-próprio significa, ontologicamente: o *Dasein* em seu ser já é, cada vez para si mesmo, *adiantado* em relação a si mesmo. O *Dasein* já está sempre “além de si”, não como comportamento relativo a outros entes que ele *não* é, mas como ser

zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften »es geht um ...« fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins.

Diese Struktur betrifft aber das Ganze der Daseinsverfassung. Das *Sich-vorweg-sein* bedeutet nicht so etwas wie eine isolierte Tendenz in einem weltlosen »Subjekt«, sondern charakterisiert das In-der-Welt-sein. Zu diesem gehört aber, daß es, ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist. Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst. Das *Sich-vorweg-sein* besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*. Sobald diese wesenhaft einheitliche Struktur phänomenal gesehen ist, verdeutlicht sich auch das, was früher bei der Analyse der Weltlichkeit herausgestellt wurde. Dort ergab sich: das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist »festgemacht« in einem Worum-willen. Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des »Um-zu«, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen »Welt« von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins, dessen Ganzheit jetzt explizit abgehoben ist als *Sich-vorweg-im-schon-sein-in...* Anders gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt.

Und wiederum: faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich, ausdrücklich oder nicht, verstanden oder nicht, das Fliehen vor der Unheimlichkeit, die zumeist mit der latenten Angst verdeckt bleibt, weil die Öffentlichkeit des Man alle Unvertrautheit niederhält. Im *Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt* liegt wesenhaft mitbeschlossen das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhgenden.

para o poder-ser que ele mesmo é. Essa estrutura-de-ser do essencial “em jogo...”, nós a apreendemos como o *ser-adiantado-em-relação-a-si* do *Dasein*.

Mas essa estrutura concerne ao todo da constituição-do-*Dasein*. O ser-adiantado-em-relação-a-si não significa algo assim como uma tendência isolada de um “sujeito” falto-de-mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Porém a este pertence o estar entregue a si mesmo, sendo já cada vez dejectado *em um mundo*. O abandono do *Dasein* a si mesmo mostra-se de modo originário e concreto na angústia. Apreendido completamente, o ser-adiantado-em-relação-a-si significa *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*. Logo que essa estrutura essencialmente unitária é fenomenicamente vista, torna-se claro também o que foi antes exposto na análise da mundidão. Ali, o resultado era que o todo-de-remissão da significatividade de que a mundidão é constituída é “fixado” em um em-vista-de-quê. A conexão do todo-das-remissões, da multiplicidade de relações do “para-algo” com o que está em jogo para o *Dasein* não significa que haja uma solda de um “mundo” subsistente de objetos com um sujeito. Ela é, ao contrário, a expressão fenomênica da constituição originariamente total do *Dasein*, cuja totalidade é agora explicitamente posta em relevo como adiantado-em-relação-a-si-já-sendo-em... Em outros termos: o existir é sempre factual. A existenciadade é essencialmente determinada pela factualidade.

¶ E de novo: o existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que no mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprime toda a não-familiaridade. No ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente coincluído o *ser* que decai junto ao utilizável do-interior-do-mundo.

Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.

193 Weil das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhänden als *Besorgen*, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden. Das Sein-bei... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird. Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen. Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in... und das Sein-bei... *mitgesetzt*.

Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche existentielle Möglichkeiten. Das Seinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist. Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, kann sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es kann uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise. Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man über-

Portanto, a totalidade existenciária do todo-estrutural ontológico do *Dasein* deve ser formalmente apreendida na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). Esse ser preenche a significação do termo *preocupação*, empregado em sentido puramente ontológico-existenciário. Excluída dessa significação fica, assim, toda tendência-de-ser de preocupação e despreocupação de caráter ôntico.

Porque o ser-no-mundo é essencialmente *preocupação* é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como *ocupação* e o ser do *Dasein-com* com os outros do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro, como *preocupação-com-o-outro*. O ser-junto-a... é ocupação porque, como modo do ser-em, é determinado por sua estrutura fundamental, a preocupação. A preocupação não caracteriza, por exemplo, só a existenciariedade, separada da factualidade e do decair, mas abrange a unidade dessas determinações-do-ser. A preocupação, por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão “preocupação consigo mesmo”, por analogia com ocupação e com preocupação com-o-outro, seria uma tautologia. Preocupação não pode designar um comportamento particular em relação a si mesmo porque este comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si; mas nessa determinação estão *postos juntos* também os dois outros momentos estruturais da preocupação, a saber, o já-ser-em... e o ser-junto-a...

No ser-adiantado-em-relação-a-si como ser para o poder-ser mais-próprio reside a condição-da-possibilidade ontológico-existenciária do *ser livre para* as possibilidades existenciais próprias. O poder-ser é aquilo-em-vista-de-que o *Dasein* é cada vez como ele é factualmente. Mas, agora, na medida em que esse ser para o poder-ser ele mesmo fica determinado pela liberdade, o *Dasein* pode comportar-se também em relação às suas possibilidades *de modo não deliberado*, ele pode ser impróprio e ele é factualmente nesse modo, de pronto e no mais das vezes. Ele não chega a apreender o em-vista-de-quê próprio e o projeto de poder-ser seu-si-mesmo é entregue à disposição de a-gente.

lassen. Im Sich-vorweg-sein meint daher das »Sich« jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst. Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesenhaft Sich-vorweg, ebenso wie das verfallende Fliehen des Daseins vor ihm selbst noch die Seinsverfassung zeigt, daß es diesem Seienden *um sein Sein geht*.

Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang des »praktischen« Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine »politische Aktion« oder das ausruhende Sichvergnügen. »Theorie« und »Praxis« sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß.

Daher mißlingt auch der Versuch, das Phänomen der Sorge in seiner wesenhaft unzerreißen Ganzheit auf besondere Akte oder Triebe wie Wollen und Wünschen oder Drang und Hang zurückzuleiten, bzw. aus ihnen zusammenzubauen.

194

Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferente, in einem seinem Seinssinne nach völlig unbestimmten »Strom« vorkommende Erlebnisse. Das gilt nicht minder von Hang und Drang. Auch sie gründen, sofern sie im Dasein überhaupt rein aufweisbar sind, in der Sorge. Das schließt nicht aus, daß Drang und Hang ontologisch auch Seiendes konstituieren, das nur »lebt«. Die ontologische Grundverfassung von »leben« ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen.

Die Sorge ist ontologisch »früher« als die genannten Phänomene, die freilich immer in gewissen Grenzen angemessen »beschrieben« werden können, ohne daß der volle ontologische Horizont sichtbar oder überhaupt auch nur bekannt zu sein braucht. Für die vorliegende fundamentalontologische

No ser-adiantado-em-relação-a-si, o “si” significa, portanto, cada vez o si-mesmo no sentido de a-gente-ela-mesma. O *Dasein* essencialmente adiantado em relação a si permanece também na impropriedade, do mesmo modo como o cadente fugir do *Dasein* diante de si mesmo mostra ainda a constituição-de-ser segundo a qual, para esse ente, *está em jogo o seu ser*.

A preocupação, como totalidade-estrutural-originária, reside existencialmente *a priori* “antes”, isto é, já sempre *em* cada “comportamento” factual e “situação” do *Dasein*. Fenômeno, portanto, que de modo algum expressa uma precedência do comportamento “prático” em relação ao teórico. O determinar unicamente intuitivo de um subsistente tem um caráter de preocupação que não é menor do que o de uma “ação política” ou um divertido passatempo. “Teoria” e “prática” são possibilidades-do-ser de um ente cujo ser deve ser determinado como preocupação.

Por isso também malogra a tentativa de reduzir o fenômeno da preocupação, essencialmente indivisível em sua totalidade, a certos atos e tendências particulares, como vontade e desejo ou impulso e inclinação de reconstruí-lo a partir disso.

Querer e desejar estão ontologicamente enraizados de modo necessário no *Dasein* como preocupação, e não são simplesmente vivências, ontologicamente indiferentes, a ocorrer numa “corrente” completamente indeterminada no seu sentido-de-ser, o que vale igualmente para a inclinação e o impulso. Estes também se fundam na preocupação, na medida em que é possível mostrá-los em sua pureza no *Dasein* em geral. Isto não exclui que impulso e inclinação sejam também ontologicamente constitutivos de um ente que só “vive”. No entanto, a constituição ontológica fundamental de “viver” é um problema próprio e só pode ser tratado a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva.

A preocupação é ontologicamente “anterior” aos fenômenos nomeados, que podem ser sempre adequadamente “descritos” dentro de certos limites, sem que o pleno horizonte ontológico fique visível ou em geral somente conhecido. Para a presente investigação de ontologia fundamental

Untersuchung, die weder eine thematisch vollständige Ontologie des Daseins anstrebt, noch gar eine konkrete Anthropologie, muß ein Hinweis darauf genügen, wie diese Phänomene existential in der Sorge gegründet sind.

Das Seinkönnen, worumwillen das Dasein ist, hat selbst die Seinsart des In-der-Welt-seins. In ihm liegt demnach ontologisch der Bezug auf innerweltliches Seiendes. Sorge ist immer, wenn auch nur privativ, Besorgen und Fürsorge. Im Wollen wird ein verstandenes, das heißt auf seine Möglichkeit entworfenes Seiendes als zu besorgendes bzw. als durch Fürsorge in sein Sein zu bringendes ergriffen. *Deshalb* gehört zum Wollen je ein Gewolltes, das sich schon bestimmt hat aus einem Worum-willen. Für die ontologische Möglichkeit von Wollen ist konstitutiv: die vorgängige Erschlossenheit des Worum-willen überhaupt (Sich-vorweg-sein), die Erschlossenheit von Besorgbarem (Welt als das Worin des Schon-seins) und das verstehende Sichentwerfen des Daseins auf ein Seinkönnen zu einer Möglichkeit des »gewollten« Seienden. Im Phänomen des Wollens blickt die zugrundeliegende Ganzheit der Sorge durch.

Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es – und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man – seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur »Wirklichen«. Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie. Gewollt sind dann nicht positive neue Möglichkeiten, sondern das Verfügbare wird »taktisch« in der Weise geändert, daß der Schein entsteht, es geschehe etwas.

que não aspira à elaboração de uma ontologia do *Dasein* tematicamente completa e menos ainda a uma antropologia concreta, deve ser suficiente indicar o modo como esses fenômenos se fundamentam existencialmente na preocupação.

O poder-ser, em vista do qual o *Dasein* é, tem ele mesmo o modo-de-ser do ser-no-mundo. Ele implica, por conseguinte, ontologicamente a relação ao ente do-interior-do-mundo. A preocupação é sempre, embora só privativamente, ocupação e preocupação-com-o-outro. Um ente é entendido, isto é, projetado em sua possibilidade, é apreendido no querer como um ente do qual se ocupar ou como um ente a ser conduzido a seu ser pela preocupação-com-o-outro. *Por isso*, ao querer pertence cada vez um querido, o qual já foi determinado a partir de um em-vista-de-quê. Para a possibilidade ontológica do querer são constitutivos: a prévia abertura do em-vista-de-quê em geral (o ser-adiantado-em-relação-a-si), a abertura daquilo de-que-se-ocupar (mundo como o onde do já-ser) e o projetar-se entendedor do *Dasein* em um poder-ser para uma possibilidade do ente “querido”. A totalidade fundamentadora da preocupação é entrevista no fenômeno do querer.

O projetar-se entendedor do *Dasein* já é cada vez como factual junto a um mundo descoberto. A partir deste o *Dasein* toma suas possibilidades e de imediato conforme o ser-do-interpretado de *a-gente*. Essa interpretação restringiu de antemão as possibilidades de livre escolha ao âmbito do conhecido, do alcançável, do suportável, do conveniente e do decente. Esse nivelamento das possibilidades-do-*Dasein* ao disponível de imediato no cotidiano efetua ao mesmo tempo um obscurecimento dos possíveis como tais. A mediana cotidianidade da ocupação torna-se cega para a possibilidade e se tranquiliza junto ao só “efetivamente real”. Essa tranquilização não exclui uma extensa e laboriosa atividade da ocupação, mas a desperta. O querido já não são novas possibilidades positivas, mas é o disponível “taticamente” alterado, de tal modo que nasce a aparência de que algo acontece.

Das beruhigte »Wollen« unter Führung des Man bedeutet gleichwohl nicht ein Auslöschen des Seins zum Seinkönnen, sondern nur eine Modifikation. Das Sein zu den Möglichkeiten zeigt sich dann zumeist als bloßes *Wünschen*. Im Wunsch entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten, die im Besorgen nicht nur unergriffen bleiben, sondern deren Erfüllung nicht einmal bedacht und erwartet wird. Im Gegenteil: die Vorherrschaft des Sich-vorweg-seins im Modus des bloßen Wünschens bringt ein Unverständnis der faktischen Möglichkeiten mit sich. Das In-der-Welt-sein, dessen Welt primär als Wunschwelt entworfen ist, hat sich haltlos an das Verfügbare verloren, so jedoch, daß dieses als das einzige Zuhandene im Lichte des Gewünschten doch nie genügt. Das Wünschen ist eine existenziale Modifikation des verstehenden Sichentwerfens, das, der Geworfenheit verfallen, den Möglichkeiten lediglich noch *nachhängt*. Solches Nachhängen *verschließt* die Möglichkeiten; was im wünschenden Nachhängen »da« ist, wird zur »wirklichen Welt«. Wünschen setzt ontologisch Sorge voraus.

Im Nachhängen hat das Schon-sein-bei... den Vorrang. Das Sich-vorweg-im-schon-sein-in... ist entsprechend modifiziert. Das verfallende Nachhängen offenbart den *Hang* des Daseins, von der Welt, in der es je ist, »gelebt« zu werden. Der Hang zeigt den Charakter des Ausseins auf... Das Sich-vorweg-sein hat sich verloren in ein »Nur-immer-schon-bei...«. Das »Hin-zu« des Hanges ist ein Sichziehenlassen von solchem, dem der Hang nachhängt. Wenn das Dasein in einem Hang gleichsam versinkt, dann ist nicht lediglich noch ein Hang vorhanden, sondern die volle Struktur der Sorge ist modifiziert. Blind geworden, macht es alle Möglichkeiten dem Hang dienstbar.

Dagegen ist der *Drang* »zu leben« ein »Hin-zu«, das von ihm selbst her den Antrieb mitbringt. Es ist »Hin-zu um jeden Preis«. Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen. Auch hier ist das Sich-vorweg-sein ein uneigentliches, wenn

O “querer” tranquilizado sob a condução de a-gente não equivale a uma dissolução do ser pelo poder-ser, sendo somente uma sua modificação. O ser para as possibilidades mostra-se, então, no mais das vezes como *mero desejar*. No mero desejar o *Dasein* projeta seu ser em possibilidades que não só não entram na ocupação, mas cuja efetivação não é sequer pensada e aguardada. Ao contrário: o predomínio do ser-adiantado-em-relação-a-si no *modus* do mero desejar traz consigo um não-entendimento das possibilidades factuais. O ser-no-mundo cujo mundo é primariamente projetado como mundo-de-mero-desejo perdeu-se irremediavelmente no abandono ao disponível, de tal modo, no entanto, que o disponível como o único utilizável à luz do mero desejado nunca o satisfaz, porém. O mero desejar é uma modificação existenciária do projetar-se entendedor que, caindo na dejecção, ainda *aspira* às possibilidades unicamente. Tal aspirar *fecha* as possibilidades; o que é “aí” no aspirar do mero desejo converte-se agora em “mundo efetivamente real”. O mero desejar pressupõe ontologicamente a preocupação.

No aspirar, o já-ser-junto-a... tem a precedência. O ser-adiantado-em-relação-a-si-no-já-ser-em... é modificado em correspondência. O cadente aspirar manifesta a *inclinação* do *Dasein* para deixar-se “viver” no mundo em que ele cada vez é. A inclinação mostra o caráter do sair em busca de... O ser-adiantado-em-relação-a-si perdeu-se em um “somente-sempre-já-junto-a...”. O “para-algo” da inclinação é um deixar-se arrastar por aquilo a que a inclinação aspira. Quando o *Dasein* como que se afunda numa inclinação, não se trata então unicamente de uma inclinação subsistente, mas, ao contrário, é a completa estrutura da preocupação que é modificada. Tornando-se cego, o *Dasein* põe todas as possibilidades a serviço da inclinação.

O *impulso* “de viver”, ao oposto, é um “para-algo” que traz consigo, a partir de si, o que o move. É um “para-algo a qualquer preço”. O impulso procura afastar outras possibilidades. Aqui também o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo é impróprio, mesmo que

196 auch das Überfallensein vom Drang aus dem Drängenden selbst kommt. Der Drang kann die jeweilige Befindlichkeit und das Verstehen überrennen. Das Dasein ist aber dann nicht und nie »bloßer Drang«, zu dem bisweilen andere Verhaltungen des Beherrschens und des Leitens hinzukommen, sondern es ist als Modifikation des vollen In-der-Welt-seins immer schon Sorge.

Im puren Drang ist die Sorge noch nicht frei geworden, obzwar sie erst das Bedrängtsein des Daseins aus ihm selbst her ontologisch möglich macht. Im Hang dagegen ist die Sorge immer schon gebunden. Hang und Drang sind Möglichkeiten, die in der Geworfenheit des Daseins wurzeln. Der Drang »zu leben« ist nicht zu vernichten, der Hang, von der Welt »gelebt« zu werden, ist nicht auszurotten. Beide aber sind, weil sie und nur weil sie ontologisch in der Sorge gründen, durch diese als eigentliche ontisch existenziell zu modifizieren.

Der Ausdruck »Sorge« meint ein existential-ontologisches Grundphänomen, das gleichwohl in seiner Struktur *nicht einfach* ist. Die ontologisch elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches »Urelement« zurückgeführt werden, so gewiß das Sein nicht aus Seiendem »erklärt« werden kann. Am Ende wird sich zeigen, daß die Idee von Sein überhaupt ebensowenig »einfach« ist wie das Sein des Daseins. Die Bestimmung der Sorge als Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in . . . – als Sein-bei . . . macht deutlich, daß auch dieses Phänomen in sich noch struktural *gegliedert* ist. Ist das aber nicht das phänomenale Anzeichen dafür, daß die ontologische Frage noch weiter vorgetrieben werden muß zur Herausstellung eines *noch ursprünglicheren* Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt? Bevor die Untersuchung dieser Frage nachgeht, bedarf es einer rückblickenden und verschärften Zueignung des bislang Interpretierten in der Absicht auf die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Vordem aber ist zu zeigen, daß das ontologisch »Neue«

ser atacado pelo impulso provenha do impulsivo ele mesmo. O impulso pode atropelar o respectivo encontrar-se e o entender. Mas o *Dasein* não é então, nem nunca, um “mero impulso” ao qual por vezes sobrevêm outros comportamentos de controle e de direção; mas, como modificação do completo ser-no-mundo, o *Dasein* já é sempre preocupação.

No impulso puro, a preocupação ainda não se tornou livre, embora somente ela possibilite ontologicamente que o *Dasein* seja impulsionado a partir de si mesmo. Na inclinação, ao contrário, a preocupação já está sempre atada. Inclinação e impulso são possibilidades cujas raízes estão na dejecção do *Dasein*. O impulso “de viver” não pode ser aniquilado, nem erradicada a inclinação para se deixar “viver” pelo mundo. Mas ambos, porque e somente porque se fundam ontologicamente na preocupação, podem ser ôntico-existencialmente modificados por esta como própria.

A expressão “preocupação” significa um fenômeno ontológico-existencial fundamental, que *não é simples*, porém, em sua estrutura. A totalidade ontológica elementar da estrutura-da-preocupação não pode ser resolvida em um “protoelemento” ôntico, do mesmo modo que o ser não pode se “explicar” pelo ente. Por fim se mostrará que a ideia de ser em geral está tão longe de ser “simples” quanto o está o ser do *Dasein*. A determinação da preocupação como ser-adiantado-em-relação-a-si-no-já-ser-em... -sendo-já-junto-a... põe em claro que esse fenômeno é também em si mesmo ainda estruturalmente *articulado*. Mas esta talvez não seja uma indicação fenomênica de que a pergunta ontológica deve ser ainda levada adiante até que se descubra um fenômeno *ainda mais originário*, sustentando ontologicamente a unidade e a totalidade do multíplice estrutural da preocupação? Antes que a investigação venha a se ocupar dessa tarefa, faz-se necessária todavia uma apropriação retrospectiva e mais rigorosa do que foi até agora interpretado, visando à pergunta ontológica fundamental pelo sentido de ser em geral. Mas, antes se deve mostrar que o ontologicamente “novo”

dieser Interpretation ontisch recht alt ist. Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwängt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenziell schon erschlossen ist.

*§ 42. Die Bewährung der existenzialen Interpretation des
Daseins als Sorge aus der vorontologischen
Selbstauslegung des Daseins*

In den vorstehenden Interpretationen, die schließlich zur Herausstellung der Sorge als Sein des Daseins führten, lag alles daran, für das Seiende, das wir je selbst sind und das wir »Mensch« nennen, die angemessenen *ontologischen* Fundamente zu gewinnen. Dazu mußte die Analyse von vornherein aus der Richtung auf den überlieferten, aber ontologisch ungeklärten und grundsätzlich fragwürdigen Ansatz herausgedreht werden, wie er durch die traditionelle Definition des Menschen vorgegeben ist. An dieser gemessen, mag die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn »Sorge« lediglich ontisch als »Besorgnis« und »Bekümmernis« verstanden wird. Deshalb soll jetzt ein vorontologisches Zeugnis angeführt werden, dessen Beweiskraft zwar »nur geschichtlich« ist.

197

Bedenken wir jedoch: in dem Zeugnis spricht sich das Dasein über sich selbst aus, »ursprünglich«, nicht bestimmt durch theoretische Interpretationen und ohne Absicht auf solche. Beachten wir ferner: das Sein des Daseins ist durch Geschichtlichkeit charakterisiert, was allerdings erst ontologisch nachgewiesen werden muß. Wenn das Dasein im Grunde seines Seins »geschichtlich« ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies vor aller Wissenschaft liegt, ein besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht. Das im Dasein selbst liegende Seinsverständnis spricht sich vorontologisch aus. Das im folgenden angeführte

dessa interpretação é onticamente bastante velho. A explicação do ser do *Dasein* como preocupação não o submete a uma ideia excogitada, mas conceitua sob a perspectiva existenciária o que já foi aberto ôntico-existencialmente.

*§ 42. A confirmação da interpretação existenciária do
Dasein como preocupação, a partir da interpretação
pré-ontológica que o Dasein dá de si*

Nas interpretações precedentes que conduziram finalmente a pôr em relevo a preocupação como o ser do *Dasein*, tudo consistia em conquistar os adequados fundamentos *ontológicos* para o ente que somos cada vez nós mesmos e que denominamos “homem”. Para isso, foi preciso que desde o início a análise se desviasse da direção tradicional, mas ontologicamente não elucidada e problemática em seu princípio, tal como é já-dada pela definição tradicional do homem. Medida por essa definição, a interpretação ontológico-existenciária pode resultar estranha, especialmente quando a “preocupação” é entendida unicamente em sentido ôntico, como “inquietação” e “aflição”. Por isso, é conveniente que se traga agora um testemunho pré-ontológico, cuja força probante é por certo “somente histórica”.

Reflitamos, contudo: nesse testemunho o *Dasein* se expressa sobre si mesmo, “originariamente”, e não é determinado por interpretações teóricas e não as tem em mira como tais. Observemos, além disso: que o ser do *Dasein* é caracterizado por historicidade, o que em todo caso deve ser antes ontologicamente demonstrado. Se o *Dasein* é “histórico” no fundo do seu ser, então uma enunciação que provém de sua história e em si a ela remete, e, além disso, é *anterior* a toda ciência, tem um peso particular, se bem que nunca, é verdade, puramente ontológico. O entendimento-de-ser que reside no *Dasein* ele mesmo se expressa de modo pré-ontológico. O testemunho apresentado em seguida

Zeugnis soll deutlich machen, daß die existenziale Interpretation keine Erfindung ist, sondern als ontologische »Konstruktion« ihren Boden und mit diesem ihre elementaren Vorzeichnungen hat.

Die folgende Selbstauslegung des Daseins als »Sorge« ist in einer alten Fabel niedergelegt:¹

Cura cum fluvium transiret, videt cretum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'

198

»Als einst die »Sorge« über einen Fluß ging, sah sie tonhaltiges Erdreich: sinnend nahm sie davon ein Stück und begann es zu formen. Während sie bei sich darüber nachdenkt, was sie geschaffen, tritt Jupiter hinzu. Ihn bittet die »Sorge«, daß er dem geformten Stück Ton Geist verleihe. Das gewährt ihr Jupiter gern. Als sie aber ihrem Gebilde nun ihren Namen

¹ Der Verf. stieß auf den folgenden vorontologischen Beleg für die existenzial-ontologische Interpretation des Daseins als Sorge durch den Aufsatz von K. Burdach, Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), S. 1 ff. B. zeigt, daß Goethe die Cura-Fabel, die als 220. der Fabeln des *Hyginus* überliefert ist, von Herder übernahm und für den zweiten Teil seines »Faust« bearbeitete. Vgl. besonders S. 40 ff. – Der obige Text ist zitiert nach F. Bücheler, Rheinisches Museum Bd. 41 (1886) S. 5, die Übersetzung nach Burdach, a. a. O. S. 41 f.

deve deixar claro que a interpretação existenciária não é nenhuma invenção, mas se ergue como “construção” ontológica sobre um solo no qual seus elementos estão previamente delineados.

A subsequente interpretação que o *Dasein* dá de si mesmo como “preocupação” é exposta numa fábula antiga¹:

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis discepiant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'*

“Um dia em que ‘Preocupação’ atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a modelá-lo. Enquanto reflete sobre o que fizera, Júpiter intervém. ‘Preocupação’ lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando ‘Preocupação’ quis impor-lhe

¹ O autor encontrou essa prova pré-ontológica, que vem em seguida de interpretação ontológico-existenciária do *Dasein* como preocupação, por meio de um artigo de K. Burdach, “Faust und die Sorge”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I [“Fausto e a preocupação”, Revista alemã quadrimestral para ciência da literatura e história do espírito] (1923), pp. 1 ss. Burdach mostra que Goethe tomou de Herder e reelaborou para a segunda parte de seu *Fausto* a fábula da *cura*, transmitida como fábula 220 de Hyginus. Cf., em particular, pp. 40 ss. — O texto acima é citado segundo F. Bücheler, *Rheinisches Museum* [Museu Renano], t. 41 (1886), p. 5. Tradução de Burdach, op. cit., pp. 41 ss.

beilegen wollte, verbot das Jupiter und verlangte, daß ihm sein Name gegeben werden müsse. Während über den Namen die »Sorge« und Jupiter stritten, erhob sich auch die Erde (Tellus) und begehrte, daß dem Gebilde ihr Name beigelegt werde, da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter. Und ihnen erteilte Saturn folgende anscheinend gerechte Entscheidung: »Du, Jupiter, weil du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die »Sorge« dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die »Sorge« es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es »homo« heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist.«

Dieses vorontologische Zeugnis gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, daß es nicht nur überhaupt die »Sorge« als das sieht, dem das menschliche Dasein »zeitlebens« gehört, sondern daß dieser Vorrang der »Sorge« im Zusammenhang mit der bekannten Auffassung des Menschen als des Kompositums aus Leib (Erde) und Geist heraustritt. Cura *prima finxit*: Dieses Seiende hat den »Ursprung« seines Seins in der Sorge. Cura teneat, quamdiu vixerit: Das Seiende wird von diesem Ursprung nicht entlassen, sondern festgehalten, von ihm durchherrscht, solange dieses Seiende »in der Welt ist«. Das »In-der-Welt-sein« hat die seinsmäßige Prägung der »Sorge«. Den Namen (homo) erhält dieses Seiende nicht mit Rücksicht auf sein Sein, sondern in bezug darauf, woraus es besteht (humus). Worin das »ursprüngliche« Sein dieses Gebildes zu sehen sei, darüber steht die Entscheidung bei Saturnus, der »Zeit«.² Die in der Fabel ausgedrückte vorontologische Wesensbestimmung des Menschen hat sonach im vorhinein die Seinsart in den Blick genommen, die seinen *zeitlichen Wandel in der Welt* durchherrscht.

Die Bedeutungsgeschichte des ontischen Begriffes »cura« läßt sogar noch weitere Grundstrukturen des Daseins durch-

² Vgl. Herders Gedicht: Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. Enquanto ‘Preocupação’ e Júpiter discutiam sobre o nome, a Terra (*Tellus*) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelantes tomam, então, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: ‘Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deves recebê-lo na sua morte; tu, Terra, porque o presenteaste com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque ‘Preocupação’ foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto ele viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar *homo*, pois é feito de *humus* (terra)’.¹

Esse testemunho pré-ontológico ganha uma particular significação não só por ver em geral a “preocupação” como algo a que o *Dasein* humano pertence durante todo o seu “tempo de vida”, mas também porque essa precedência da “preocupação” aparece em conexão com a conhecida concepção do homem como *compositum* de corpo (terra) e espírito. *Cura prima fixxit*: esse ente tem a “origem” de seu ser na preocupação. *Cura teneat quamdiu vixerit*: o ente não é abandonado por sua origem, mas retido por ela e submetido a seu domínio enquanto esse ente “é no mundo”. O “ser-no-mundo” tem o cunho da conformidade-a-ser da “preocupação”. Esse ente não recebe seu nome (*homo*) em referência a seu ser, mas em relação àquilo de que é feito (*humus*). Onde se deve ver o ser “originário” dessa formação está a decisão de Saturno: no “tempo”². A determinação pré-ontológica da essência do homem expressa na fábula desde o início fixou assim o olhar no *modo-de-ser* que domina sua *passagem temporal no mundo*.

A história da significação de “*cura*” como termo ôntico permite mesmo que ainda se entrevejam outras estruturas fundamentais do *Dasein*.

² Cf. o poema de Herder: “O filho da preocupação” (Suphan XXIX, 75).

blicken. *Burdach*³ macht auf einen Doppelsinn des Terminus »*cura*« aufmerksam, wonach er nicht nur »ängstliche Bemühung« bedeutet, sondern auch »Sorgfalt«, »Hingabe«. So schreibt *Seneca* in seinem letzten Brief (ep. 124): »Unter den vier existierenden Naturen (Baum, Tier, Mensch, Gott) unterscheiden sich die beiden letzten, die allein mit Vernunft begabt sind, dadurch, daß Gott unsterblich, der Mensch sterblich ist. Bei ihnen nun vollendet das Gute des Einen, nämlich Gottes, seine Natur, bei dem andern, dem Menschen, die *Sorge* (*cura*): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.*«

Die *perfectio* des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine »Leistung« der »*Sorge*«. Gleichursprünglich bestimmt sie aber die Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit). Der »Doppelsinn« von »*cura*« meint *eine* Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.

Die existenzial-ontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegenüber nicht etwa nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung. Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen »sorgenvoll« und geführt durch eine »Hingabe« an etwas. Die »Verallgemeinerung« ist eine *apriorisch-ontologische*. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung. Diese macht erst ontologisch möglich, daß dieses Seiende ontisch als *cura* angesprochen werden kann. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit

³ a. a. O. S. 49. Schon in der Stoia war μέρην ein fester Terminus und kehrt im N. T. wieder, in der Vulgata als sollicitudo. – Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die »*Sorge*« erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.

Burdach³ chama a atenção para um díplice sentido do termo “*cura*”, o qual não significa somente “esforço angustioso”, mas também “solicitude”, “entrega”. É assim que Sêneca escreve em sua última carta (ep. 124): “Entre as quatro naturezas existentes (árvore, animal, homem, Deus), as duas últimas, as únicas dotadas de razão, distinguem-se entre si em que Deus é imortal e o homem, mortal. Agora, entre eles, o que completa o bem de um, a saber, de Deus, é a natureza, o do outro, do homem, a *preocupação (cura)*: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*”.

A *perfectio* do homem, o vir-a-ser o que ele pode ser em seu ser-livre para suas possibilidades mais-próprias (no projeto), é uma “realização” da “preocupação”. Mas esta, com igual originariedade, determina o modo-fundamental desse ente, conforme o qual é ele entregue ao mundo da ocupação (dejecção). O “díplice sentido” de “*cura*” significa *uma* constituição-fundamental em sua essencial díplice estrutura de projeto dejectado.

A interpretação ontológico-existenciária, em oposição à interpretação ôntica, não é somente uma como que generalização ôntico-teórica, o que significaria unicamente que todos os comportamentos do homem são onticamente “preocupados” e conduzidos por uma sua “entrega” a algo. A “generalização” é *ontológico-a priori*. Não se refere a propriedades ônticas constantemente dadas, mas a uma constituição-de-ser que já cada vez as fundamenta. Só esta possibilita ontologicamente que esse ente possa ser designado onticamente como *cura*. A condição existenciária da possibilidade

³ Idem, op. cit., p. 49. Já nos estoicos o termo μέριμνα era um termo firmemente definido, que retorna no Novo Testamento, na Vulgata, como *sollicitudo*. A direção do olhar para a “preocupação” seguida na precedente analítica existenciária do *Dasein* surgiu para o autor em conexão com as tentativas de uma interpretação da antropologia agostiniana — isto é, greco-cristã — referida aos fundamentos de princípio alcançados na ontologia de Aristóteles.

von »Lebenssorge« und »Hingabe« muß in einem ursprünglichen, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden.

Die transzendentale »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als »Lebenssorge« und Not oder gegenständig verstehen.

200

Die ontisch sich aufdrängende »Leere« und »Allgemeinheit« der existenzialen Strukturen hat ihre *eigene* ontologische Bestimmtheit und Fülle. Das Ganze der Daseinsverfassung selbst ist daher in seiner Einheit nicht einfach, sondern zeigt eine strukturelle Gliederung, die im existenzialen Begriff der Sorge zum Ausdruck kommt.

Die ontologische Interpretation des Daseins hat die vorontologische Selbstauslegung dieses Seienden als »Sorge« auf den *existenzialen Begriff* der Sorge gebracht. Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat fundamentalontologische Abzwekung. Diese bestimmte zwar unausgesprochen den Gang der bisherigen Betrachtungen, die Auswahl der Phänomene und die Grenzen des Vordringens der Analyse. Im Hinblick auf die leitende Frage nach dem Sinn von Sein und ihre Ausarbeitung muß sich jetzt aber die Untersuchung *ausdrücklich* des bisher Gewonnenen versichern. Dergleichen läßt sich aber durch äußerliche Zusammenfassung des Erörterten nicht erreichen. Vielmehr muß, was zu Beginn der existenzialen Analytik nur roh angezeigt werden konnte, mit Hilfe des Gewonnenen auf ein eindringlicheres Problemverständnis zugespitzt werden.

de “preocupações-da-vida” e de “dedicação” a algo deve ser concebida como preocupação em sentido originário, isto é, ontológico.

A “universalidade” transcendental do fenômeno da preocupação e de todos os existenciários fundamentais tem, por outro lado, aquela amplitude exigida para que se torne já-dado o solo sobre o qual se move *toda* interpretação-do-*Dasein* que seja uma ôntica visão-do-mundo, em que ele se entende ou como “preocupações-da-vida” e indigência ou em um sentido oposto.

O “vazio” e a “universalidade” com que as estruturas existenciárias se impõem onticamente têm suas *próprias* determinidade e plenitude ontológicas. O todo da constituição-do-*Dasein* ele mesmo não é, por conseguinte, simples em sua unidade, mas mostra uma articulação estrutural expressa no conceito existenciário da preocupação.

A interpretação ontológica do *Dasein* trouxe a pré-ontológica interpretação-de-si desse ente para o *conceito existenciário* de “preocupação”. Entretanto, a analítica do *Dasein* não tem em mira fundamentar ontologicamente a antropologia, e sua finalidade é ontológico-fundamental. Se bem que, de modo inexpresso, esta determinou a marcha das considerações levadas a cabo até agora, a escolha dos fenômenos e os limites de penetração da análise. Tendo em vista, porém, a pergunta diretora pelo sentido de ser e sua elaboração, a investigação deve agora assegurar-se *expressamente* do que ganhou até agora, o que não pode ser alcançado, no entanto, por meio de uma reunião extrínseca do que foi discutido. É preciso, ao contrário, que o que no começo da analítica existenciária só podia ser mostrado de maneira tosca, agora, com a ajuda do que foi ganho, se aguace para chegar a um mais penetrante entendimento do problema.

§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität

Die Frage nach dem Sinn von Sein wird überhaupt nur möglich, wenn so etwas wie Seinsverständnis ist. Zur Seinsart des Seienden, das wir Dasein nennen, gehört Seinsverständnis. Je angemessener und ursprünglicher die Explikation dieses Seienden gelingen konnte, um so sicherer wird der weitere Gang der Ausarbeitung des fundamentalontologischen Problems ans Ziel kommen.

201

Im Verfolg der Aufgaben einer vorbereitenden existenziellen Analytik des Daseins erwuchs die Interpretation von Verstehen, Sinn und Auslegung. Die Analyse der Erschlossenheit des Daseins zeigte ferner, daß mit dieser das Dasein gemäß seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins gleichherrsprünglich hinsichtlich der Welt, des In-Seins und des Selbst enthüllt ist. In der faktischen Erschlossenheit von Welt ist ferner innerweltliches Seiendes mitentdeckt. Darin liegt: Das Sein dieses Seienden wird in gewisser Weise immer schon verstanden, wenngleich nicht angemessen ontologisch begriffen. Das vorontologische Seinsverständnis umgreift zwar alles Seiende, das im Dasein wesenhaft erschlossen ist, das Seinsverständnis selbst hat sich aber noch nicht entsprechend den verschiedenen Seinsmodi artikuliert.

Die Interpretation des Verstehens zeigte zugleich, daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das Verstehen von »Welt« verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden¹. Dabei wird das Sein des zunächst Zuhgenden übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen. Das Sein erhält den Sinn von *Realität*.¹ Die

¹ Vgl. oben S. 120 ff. und S. 133 f.

² Hier zu scheiden: φύσις, ίδεα, οὐσία, substantia, res, Objektivität, Vorhandenheit.

§ 43. Dasein, mundidade e realidade

A pergunta pelo sentido de ser só é possível em geral se algo como o entendimento-de-ser é. Ao modo-de-ser do ente que denominamos *Dasein* pertence entendimento-do-ser. Quanto mais adequada e originária for a explicação desse ente, maior a segurança com que a marcha subsequente da elaboração do problema ontológico fundamental atingirá o seu alvo.

Na execução das tarefas de uma analítica existenciária preparatória do *Dasein* surgiu a interpretação de entender, sentido e interpretação. A análise da abertura do *Dasein* mostrou, além disso, que com esta o *Dasein*, conforme sua constituição-fundamental de ser-no-mundo, é desvendado de modo igualmente originário, quanto ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo. Na abertura factual de mundo, o ente do-interior-do-mundo é além disso codescoberto. De onde se segue que o ser desse ente já é de algum modo sempre entendido, ainda que não conceituado de modo ontologicamente adequado. O pré-ontológico entendimento-de-ser abarca sem dúvida todo ente que no *Dasein* seja essencialmente aberto, mas o entendimento-de-ser ele mesmo ainda não se articulou para corresponder aos diversos *modi-de-ser*.

A interpretação do entender mostrou ao mesmo tempo que o entender já se deslocou de imediato e no mais das vezes para o entendimento de “mundo”, conforme o modo-de-ser do decair. Também onde não se trata somente de uma experiência ôntica, mas de um entendimento ontológico, a interpretação-do-ser busca de imediato sua orientação no ser do ente do-interior-do-mundo^a. Nisso se passa por cima do imediato utilizável, sendo o ente primeiramente concebido como subsistente conexão-de-coisa (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*¹.

¹ Cf., acima, pp. 120 ss. e pp. 133 ss.

^a Aqui distinguir: φύσις, ιδέα, οὐσία, *substantia*, *res*, objetividade, subsistência.

Grundbestimmtheit des Seins wird die Substanzialität. Dieser Verlegung des Seinsverständnisses entsprechend, rückt auch das ontologische Verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes. *Dasein* ist auch wie anderes Seiendes *real vorhanden*. So erhält denn das *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität*^a. Der Begriff der Realität hat demnach in der ontologischen Problematik einen eigentümlichen Vorrang. Dieser verlegt den Weg zu einer genuinen existenzialen Analytik des Daseins, ja sogar schon den Blick auf das Sein des innerweltlich zunächst Zuhgenden. Er drängt schließlich die Seinsproblematik überhaupt in eine abwegige Richtung. Die übrigen Seinsmodi werden negativ und privativ mit Rücksicht auf Realität bestimmt.

Deshalb muß nicht nur die Analytik des Daseins, sondern die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt aus der einseitigen Orientierung am Sein im Sinne von Realität herausgedreht werden. Es bedarf des Nachweises: Realität ist nicht allein *eine* Seinsart unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit. Dieser Nachweis erfordert eine grundsätzliche Erörterung des *Realitätsproblems*, seiner Bedingungen und Grenzen.

Unter dem Titel »Realitätsproblem« vermengen sich verschiedene Fragen: 1. ob das vermeintlich »bewußteinstranszidente« Seiende überhaupt *sei*; 2. ob diese Realität der »Außenwelt« zureichend *bewiesen* werden könne; 3. inwieweit dieses Seiende, wenn es real ist, in seinem An-sich-sein zu erkennen sei; 4. was der Sinn dieses Seienden, Realität, überhaupt bedeute. Die folgende Erörterung des Realitätsproblems behandelt mit Rücksicht auf die fundamentalontologische Frage ein Dreifaches: a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«, b) Realität als ontologisches Problem, c) Realität und Sorge.

^a „Realität“ als „Wirklichkeit“ und *realitas* als „Sachheit“; Mittelstellung von Kants Begriff der „objektiven Realität“.

A substancialidade se torna a determinidade-fundamental do ser. Em correspondência com esse deslocamento de entendimento-do-ser desloca-se também o entendimento ontológico do *Dasein* no horizonte desse conceito-do-ser. O *Dasein*, assim como todo outro ente, é também um *subsistente real*. De sorte que o *ser em geral* recebe o sentido de *realidade*^a. Por conseguinte, o conceito de realidade tem uma peculiar precedência na problemática ontológica. Ele bloqueia o caminho para uma genuína analítica existenciária do *Dasein* e já impede mesmo que o olhar se volte para o ser do imediato utilizável do interior-do-mundo. Ela força finalmente a problemática do ser em geral a seguir uma direção extraviada. Os restantes *modi-de-ser* são negativa e privativamente determinados por referência à realidade.

Por isso, não somente a analítica do *Dasein*, mas também a elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral devem se afastar de sua orientação unilateral para o ser no sentido de realidade. É necessária uma demonstração de que a realidade é não somente *um modo-de-ser entre outros*, mas está ontologicamente numa determinada conexão-de-fundamentação com *Dasein*, mundo e utilizabilidade. Essa demonstração exige uma discussão de princípio do *problema da realidade*, de suas condições e de seus limites.

Sob o título “problema da realidade” diversas questões se mesclam: 1. Se o suposto ente “transcendente à consciência” em geral é; 2. Se essa realidade do “mundo exterior” pode ser suficientemente *provada*; 3. Em que medida esse ente, se ele for real, pode ser conhecido em seu ser-em-si; 4. Que significa em geral o sentido desse ente, a realidade. A subsequente discussão do problema da realidade trata de três pontos relativos à pergunta ontológico-fundamental: a) realidade como problema do ser e da demonstrabilidade do “mundo exterior”, b) realidade como problema ontológico, c) realidade e preocupação.

^a “Realidade” como “realidade efetiva” e *realitas* como “coisidade”; uma posição intermédia do conceito kantiano de “realidade objetiva”.

*a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit
der »Außenwelt«*

In der Ordnung der aufgezählten Fragen nach der Realität ist die ontologische, was Realität überhaupt bedeute, die erste. Solange jedoch eine reine ontologische Problematik und Methodik fehlte, mußte sich diese Frage, wenn sie überhaupt ausdrücklich gestellt wurde, mit der Erörterung des »Außenweltproblems« verschlingen; denn die Analyse von Realität ist nur möglich auf dem Grunde des angemessenen Zugangs zum Realen. Als Erfassungsart des Realen aber galt von jeher das anschauende Erkennen. Dieses »ist« als Verhaltung der Seele, des Bewußtseins. Sofern zu Realität der Charakter des An-sich und der Unabhängigkeit gehört, verknüpft sich mit der Frage nach dem Sinn von Realität die nach der möglichen Unabhängigkeit des Realen »vom Bewußtsein«, bzw. nach der möglichen Transzendenz des Bewußtseins in die »Sphäre« des Realen. Die Möglichkeit der zureichenden ontologischen Analyse der Realität hängt daran, wie weit das, *wovon* Unabhängigkeit bestehen soll, *was* transzendent werden soll, *selbst* hinsichtlich seines *Seins* geklärt ist. Nur so wird auch die Seinsart des Transzendorrens ontologisch faßbar. Und schließlich muß die primäre Zugangsart zum Realen gesichert sein im Sinne einer Entscheidung der Frage, ob überhaupt das Erkennen diese Funktion übernehmen kann.

Diese einer möglichen ontologischen Frage nach der Realität vorausliegenden Untersuchungen sind in der vorstehenden existenzialen Analytik durchgeführt. Erkennen ist danach ein *fundierter* Modus des Zugangs zum Realen. Dieses ist wesentlich nur als innerweltliches Seiendes zugänglich. Aller Zugang zu solchem Seienden ist ontologisch fundiert in der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein. Dieses hat die ursprünglichere Seinsverfassung der Sorge (Sich vorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden).

*a) A realidade como problema do ser do “mundo exterior”
e da sua demonstrabilidade*

Na ordem das questões enumeradas sobre a realidade, a primeira é a ontológica, que significa em geral realidade. Entretanto, enquanto não há uma problemática puramente ontológica e o respectivo método, essa questão, se foi em geral expressamente formulada, devia misturar-se com a discussão do “problema do mundo exterior”, pois a análise de realidade só é possível sobre o fundamento do adequado acesso ao real. Mas como modo-de-apreensão do real valeu desde sempre o conhecer intuitivo. Este “é” como comportamento da alma, da consciência. Na medida em que o caráter do em-si e da independência pertence à realidade, a pergunta pelo sentido de realidade se articula com a pergunta pela possibilidade da independência do real “em relação à consciência” ou, o que é o mesmo, a pergunta pela possível transcendência da consciência em relação à “esfera” do real. A possibilidade da suficiente análise ontológica da realidade depende da medida em que tenha sido elucidado *mesmo em seu ser o de que* deve haver independência, o *que* deve ser transcendentido. Só assim o modo-de-ser do transcender é também ontologicamente apreensível. E, finalmente, deve-se assegurar o modo de acesso primário ao real, no sentido de uma decisão da questão sobre se o conhecer pode em geral assumir essa função.

Essas investigações, *que precedem* a toda possível pergunta ontológica pela realidade, foram desenvolvidas na precedente analítica existenciária. O conhecer é, por conseguinte, um *modus fundado* do acesso ao real. Este só é essencialmente acessível como ente do-interior-do-mundo. Todo acesso a tal ente é ontologicamente fundado na constituição-fundamental do *Dasein*, no ser-no-mundo. Este tem a constituição-de-ser mais originária da preocupação (o ser adiantado em relação a si — sendo já em um mundo — como ser junto a ente do-interior-do-mundo).

Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das *Dasein* als In-der-Welt-sein stellt – und wer anders sollte sie stellen? – ohne Sinn. Überdies bleibt sie mit einer Doppeldeutigkeit behaftet. Welt als das Worin des In-Seins und »Welt« als innerweltliches Seiendes, das Wobei des besorgenden Aufgehens, sind zusammengeworfen, bzw. gar nicht erst unterschieden. Welt aber ist *mit dem Sein* des Daseins wesenhaft erschlossen; »Welt« ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt. Allerdings kann gerade das innerweltliche Seiende im Sinne des Realen, nur Vorhandenen noch verdeckt bleiben. Entdeckbar jedoch ist auch Reales nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt. Und nur auf diesem Grunde kann Reales noch *verborgen* bleiben. Man stellt die Frage nach der »Realität« der »Außenwelt« ohne vorgängige Klärung des *Weltphänomens* als solchen. Faktisch orientiert sich das »Außenweltproblem« ständig am innerweltlichen Seienden (den Dingen und Objekten). So treiben diese Erörterungen in eine ontologisch fast unentwirrbare Problematik.

Die Verwicklung der Fragen, die Vermengung dessen, was bewiesen werden will, mit dem, was bewiesen wird, und mit dem, womit der Beweis geführt wird, zeigt sich in Kants »Widerlegung des Idealismus«.² Kant nennt es »einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft«³, daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das »Dasein der Dinge außer uns« immer noch fehle. Er selbst legt einen solchen Beweis vor und zwar als Begründung des »Lehrsatzes«: »Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir«.⁴

² Vgl. Kr. d. r. V.² S. 274 ff., ferner die verbessernden Zusätze in der Vorrede zur 2. Aufl. S. XXXIX, Anmerkung; ebenso: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, a. a. O. S. 399 ff., bes. S. 412.

³ a. a. O. Vorrede, Anm.

⁴ a. a. O. S. 275.

A questão sobre se há em geral um mundo e se seu ser pode ser demonstrado é, como pergunta, aquela que o *Dasein* como ser-no-mundo faz a si mesmo — quem então poderia fazê-la? —, sem sentido. Além de que ela permanece presa de uma ambiguidade. De um lado, o mundo como o em-quê do ser-em e, do outro, o “mundo” como ente do interior-do-mundo, como o “junto a quê” do absorver-se na ocupação, estão um e outro confundidos e ainda não foram sequer distinguídos. Mas, com o ser do *Dasein*, o mundo é essencialmente aberto: com a abertura do mundo, o “mundo” já é cada vez também descoberto. Entretanto, o ente do-interior-do-mundo, no sentido precisamente do real, do só subsistente, ainda pode permanecer encoberto. Mas o mesmo real só pode também vir a ser descoberto sobre o fundamento de um mundo já aberto. E somente sobre esse fundamento o real pode ainda permanecer *oculto*. Faz-se a pergunta pela “realidade” do “mundo exterior” sem uma prévia elucidação do *fenômeno-do-mundo*. O “problema-do-mundo-exterior” orienta-se de fato constantemente pelo ente do-interior-do-mundo (as coisas e os objetos). É assim que essas discussões são levadas para uma problemática ontologicamente quase inextricável.

Com o embaralhar-se das questões, a confusão entre o que se quer demonstrar, o que é demonstrado e aquilo com que a demonstração é conduzida mostra-se na “refutação do idealismo” de Kant². Kant chama “escândalo da filosofia e da razão humana universal”³ o fato de que falte ainda uma prova conclusiva que elimine todo ceticismo acerca “da existência das coisas fora de nós”. Ele mesmo ofereceu tal prova como fundamentação do “teorema”: “A mera consciência, mas empiricamente determinada, de minha existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim”⁴.

² Cf. *Kr. d. r. V²* [Crítica da razão pura, 2^a ed.], pp. 274 ss.; e as adições melhorando no Prefácio à 2^a edição, p. XXXIX, nota; também: “Von den Paralogismen der reinem Vernunft” [Dos paralogismos da razão pura], idem, op. cit., pp. 399 ss., especialmente p. 412.

³ Idem, op. cit. Prefácio, nota.

⁴ Idem, op. cit., p. 275.

Zunächst ist ausdrücklich zu bemerken, daß *Kant* den Terminus »Dasein« zur Bezeichnung der Seinsart gebraucht, die in der vorliegenden Untersuchung »Vorhandenheit« genannt wird. »Bewußtsein meines Daseins« besagt für *Kant*: Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von *Descartes*. Der Terminus »Dasein« meint sowohl das Vorhandensein des Bewußtseins wie das Vorhandensein der Dinge.

Der Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« stützt sich darauf, daß zum Wesen der Zeit gleichursprünglich Wechsel und Beharrlichkeit gehören. Mein Vorhandensein, das heißt das im inneren Sinn gegebene Vorhandensein einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, ist vorhandener Wechsel. Zeitbestimmtheit aber setzt etwas beharrlich Vorhandenes voraus. Dieses aber kann nicht »in uns« sein, »weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann.⁵ Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches »außer mir«. Dieses Beharrliche ist die Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Wechsel »in mir«. Die Erfahrung des In-der-Zeitseins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes »in mir« und Beharrliches »außer mir«.

Der Beweis ist allerdings kein Kausalschluß und demnach nicht mit dessen Unzuträglichkeiten behaftet. *Kant* gibt gleichsam einen »ontologischen Beweis« aus der Idee eines zeitlich Seienden. Zunächst scheint es, als habe *Kant* den cartesischen Ansatz eines isoliert vorfindlichen Subjekts aufgegeben. Aber das ist nur Schein. Daß *Kant* überhaupt einen Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« fordert, zeigt schon, daß er den Fußpunkt der Problematik im Subjekt, bei dem »in mir«, nimmt. Der Beweis selbst wird denn auch im Ausgang vom empirisch gegebenen Wechsel »in mir« durchgeführt. Denn nur »in mir« ist die »Zeit«, die den Beweis trägt, erfahren.

⁵ a. a. O. S. 275.

Deve-se observar desde logo expressamente que Kant emprega o termo “*Dasein*” para designar o modo-de-ser que na presente investigação é denominado “subsistência”. “Consciência do meu *Dasein*” significa para Kant: a consciência da minha subsistência no sentido de Descartes. O termo “*Dasein*” significa tanto a subsistência da consciência como a subsistência das coisas.

A prova do “*Dasein* das coisas fora de mim” apoia-se em que a mudança e a permanência pertencem com igual originariedade à essência do tempo. Minha subsistência, isto é, a subsistência de uma multiplicidade de representações dada no sentido interno, é uma mudança subsistente. Mas a determinidade-do-tempo pressupõe algo subsistente que permanece. Mas esse “algo” não pode estar “em nós”, “porque minha subsistência no tempo somente pode ser determinada precisamente por esse algo permanente”⁵. Com a mudança subsistente posta empiricamente “em mim”, é por conseguinte também posto por necessidade empiricamente algo permanente que subsiste “fora de mim”. Esse permanente é a condição da possibilidade da subsistência da mudança “em mim”. A experiência de representações sendo-no-tempo põe, com igual originariedade, o mudável “em mim” e o permanente “fora de mim”.

A prova não é em todo caso uma inferência causal e, por conseguinte, não está presa aos seus inconvenientes. Kant dá uma como que “prova ontológica” a partir da ideia de um ente temporal. De imediato parece que Kant abandonou o ponto de partida cartesiano de um sujeito isolado já-constituído. Mas isto é só aparente. Que Kant exija em geral uma prova para a “subsistência das coisas fora de mim” já mostra que ele tem no sujeito, no “em mim”, seu ponto de apoio para a problemática. A prova é, pois, ela mesma desenvolvida também a partir da mudança empiricamente dada “em mim”. Pois o “tempo”, que sustenta a prova, é experimentado somente “em mim”.

⁵ Idem, op. cit., p. 275.

Sie gibt den Boden für den beweisenden Absprung in das »außer mir«. Überdies betont *Kant*: »Der problematische [Idealismus], der... nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben«.⁶

Aber selbst wenn der ontische Vorrang des isolierten Subjekts und der inneren Erfahrung aufgegeben wäre, bliebe ontologisch doch die Position *Descartes'* erhalten. Was *Kant* beweist – die Rechtmäßigkeit des Beweises und seiner Basis überhaupt einmal zugestanden –, ist das notwendige Zusammenvorhandensein von wechselndem und beharrlichem Seienden. Diese Gleichordnung zweier Vorhandener besagt aber noch nicht einmal das Zusammenvorhandensein von Subjekt und Objekt. Und selbst wenn das bewiesen wäre, bliebe noch immer das ontologisch Entscheidende verdeckt: die Grundverfassung des »Subjektes«, des Daseins, als In-der-Welt-sein. *Das Zusammenvorhandensein von Physischem und Psychischem ist ontisch und ontologisch völlig verschieden vom Phänomen des In-der-Welt-seins.*

Den Unterschied und Zusammenhang des »in mir« und »außer mir« setzt *Kant* – faktisch mit Recht, im Sinne seiner Beweistendenz aber zu Unrecht – voraus. Desgleichen ist nicht erwiesen, daß, was über das Zusammenvorhandensein von Wechselndem und Beharrlichem am Leitfaden der Zeit ausgemacht wird, auch für den Zusammenhang des »in mir« und »außer mir« zutrifft. Wäre aber das im Beweis vorausgesetzte Ganze des Unterschieds und Zusammenhangs des »Innen« und »Außen« gesehen, wäre ontologisch begriffen, was mit dieser Voraussetzung vorausgesetzt ist, dann fiel die Möglichkeit in sich zusammen, den Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« für noch ausstehend und notwendig zu halten.

* a. a. O. S. 274/275.

Ele fornece a base de apoio para o salto probante no “fora de mim”. Além disso, acentua Kant: “O [idealismo] problemático que... sustenta somente a impossibilidade de demonstrar por experiência imediata uma subsistência afora a nossa, é racional e conforme com um bem fundado modo filosófico de pensar, a saber: antes de haver encontrado uma prova suficiente, não se deve permitir um juízo decisivo”⁶.

Mas mesmo que se tivesse desistido da precedência ôntica do sujeito isolado e da experiência interna, a posição de Descartes seria, no entanto, ontologicamente mantida. O que Kant demonstra — uma vez aceita em geral a legitimidade da demonstração e de sua base — é a cossubsistência necessária de um ente mudável e de um ente permanente. Mas essa coordenação de dois subsistentes ainda não significa a cossubsistência de sujeito e objeto. E mesmo que isso fosse demonstrado, o que é ontologicamente decisivo, ainda permaneceria sempre encoberto: a constituição fundamental do “sujeito”, do *Dasein* como ser-no-mundo. *A cossubsistência de físico e psíquico é ôntica e ontologicamente completamente distinta do fenômeno do ser-no-mundo.*

A distinção e a conexão do “em mim” e do “fora de mim”, Kant as pressupõe — e tem razão de fazê-lo, factualmente; mas não o tem no sentido da tendência-de-sua-demonstração. Da mesma maneira não fica demonstrado que, seguindo o fio-condutor do tempo, o válido da cossubsistência do mudável e do permanente também o é para a conexão do “em mim” e do “fora de mim”. Mas, se o todo da distinção e da conexão do “dentro” e do “fora”, ao invés de pressuposto, como o é na demonstração, fosse visto, e fosse ontologicamente concebido o que é pressuposto nessa pressuposição, então desapareceria a possibilidade de se considerar a prova da “subsistência das coisas fora de mim” como algo necessário e que ainda está faltando.

⁶ Idem, op. cit., pp. 274-5.

Der »Skandal der Philosophie« besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden*. Der gleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und »außerhalb« eine »Welt« als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Scienden ist *unterbestimmt*. Daher kann der Schein entstehen, es sei mit dem Nachweis des notwendigen Zusammenvorhandenseins zweier Vorhandener über das Dasein als In-der-Weltsein etwas erwiesen oder auch nur beweisbar. Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon ist, was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten.

Wollte man aus der Unmöglichkeit von Beweisen für das Vorhandensein der Dinge außer uns schließen, dieses sei daher »bloß auf *Glauben* anzunehmen«⁷, dann wäre die Verkehrung des Problems nicht überwunden. Die Vormeinung bliebe bestehen, im Grunde und idealerweise müßte ein Beweis geführt werden können. Mit der Beschränkung auf einen »Glauben an die Realität der Außenwelt« ist der unangemessene Problemansatz auch dann bejaht, wenn diesem Glauben ausdrücklich sein eigenes »Recht« zurückgegeben wird. Man macht grundsätzlich die Forderung eines Beweises mit, wenngleich versucht wird, ihr auf anderem Wege als dem eines stringenten Beweises zu genügen.⁸

⁷ a. a. O. Vorrede, Anm.

⁸ Vgl. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, S. 90 ff.

Dilthey sagt gleich zu Beginn dieser Abhandlung unmißverständlich: »Denn soll es für den Menschen eine allgemeingültige Wahrheit geben, so muß, nach der zuerst von Descartes angegebenen Methode, das Denken sich einen Weg von den Tatsachen des Bewußtseins entgegen der äußeren Wirklichkeit bahnen«, a. a. O. S. 90.

O “escândalo da filosofia” não consiste em que falte até agora essa prova, mas *em que tais provas sejam sempre aguardadas e tentadas*. Semelhantes esperanças, intenções e exigências nascem de uma posição ontologicamente insuficiente de *aquilo em relação a que se deveria demonstrar a subsistência de um “mundo” independente e “exterior”*. Não que as provas sejam insuficientes, mas o modo-de-ser do ente que formula e que exige a demonstração é *subdeterminado*. De onde pode surgir a ilusão de que a demonstração da necessária cossubsistência de dois entes subsistentes tenha demonstrado ao mesmo tempo ou tornado ao mesmo tempo demonstrável algo sobre o *Dasein* como ser-no-mundo. O *Dasein* corretamente entendido opõe-se a tais demonstrações, porque ele já é cada vez em seu ser o que provas supervenientes têm por necessário mostrar demonstrativamente, só para ele.

Se da impossibilidade de demonstrar a subsistência das coisas fora de nós, se quisesse concluir que ela “só pode ser admitida por mera *crença*”⁷, então a deturpação do problema não estaria vencida. Seguiria prevalecendo a suposição de que, no fundo e de modo ideal, se deveria poder aduzir uma prova. Nisto, com a limitação a uma “*crença na realidade do mundo exterior*”, se está também afirmando que a posição-do-problema é inadequada, mesmo quando a “legitimidade” dessa crença é expressamente reconhecida. Em princípio é mantida a exigência de uma demonstração, embora se procure satisfazê-la por um outro caminho que não o de uma prova estrita⁸.

⁷ Idem, op. cit. Prefácio, nota.

⁸ Cf. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* [Contribuições para a solução da questão da origem da nossa crença na realidade do mundo exterior e sua legitimidade] (1890), Ges. Schr. [Escritos completos], V, 1, pp. 90 ss.

Desde o começo desse tratado, Dilthey diz sem qualquer mal-entendido: “Pois, se deve haver para os homens uma verdade universalmente válida, é preciso que, segundo o método exposto pela primeira vez por Descartes, o pensar abra para si um caminho a partir dos fatos da consciência até a realidade exterior”. Idem, op. cit., p. 90.

Selbst wenn man sich darauf berufen wollte, das Subjekt müsse voraussetzen und setze unbewußt auch schon immer voraus, daß die »Außenwelt« vorhanden sei, bliebe die konstruktive Ansetzung eines isolierten Subjekts doch noch im Spiel. Das Phänomen des In-der-Welt-seins wäre damit ebenso wenig getroffen wie mit dem Nachweis eines Zusammenvorhandenseins von Physischem und Psychischem. Das Dasein kommt mit dergleichen Voraussetzungen immer schon »zu spät«, weil es, sofern es als Seiendes diese Voraussetzung vollzieht – und anders ist sie nicht möglich –, *als Seiendes* jedoch schon in einer Welt ist. »Früher« als jede daseinsmäßige Voraussetzung und Verhaltung ist das »Apriori« der Seinsverfassung in der Seinsart der Sorge.

Glauben an die Realität der »Außenwelt«, ob mit Recht oder Unrecht, *beweisen* dieser Realität, ob genügend oder ungenügend, sie *voraussetzen*, ob ausdrücklich oder nicht, dergleichen Versuche setzen, ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig, ein zunächst *weltloses* bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß. Das In-einer-Welt-sein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.

Das »Realitätsproblem« im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine »Außenwelt« vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die »Außenwelt« zunächst »erkenntnistheoretisch« in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses

Mesmo que se queira apelar para um sujeito que deva pressupor e pressupõe sempre inconscientemente que o “mundo exterior” é subsistente, ainda estaria em jogo, no entanto, a posição construtiva inicial de um sujeito isolado. Assim, o fenômeno do ser-no-mundo também não seria encontrado do mesmo modo que não o é a demonstração de uma cossubsistência do físico e do psíquico. Com semelhantes pressuposições, o *Dasein* chega sempre “demasiado tarde”, pois, na medida em que, como ente, ele efetua essa pressuposição — e ela só é possível dessa maneira —, ele, *como ente*, já é cada vez em um mundo. “Anterior” a toda pressuposição e a todo comportamento conforme-ao-*Dasein* é o “*a priori*” de sua constituição-de-ser no modo-de-ser da preocupação.

Crer na realidade do “mundo exterior”, com razão ou sem razão; *demonstrar* essa realidade de modo satisfatório ou insatisfatório; *pressupô-la* expressamente ou não, semelhantes tentativas, impotentes para dominar em plena transparência o próprio solo sobre o qual se movem, pressupõem de imediato um sujeito *sem mundo* ou, o que dá no mesmo, um sujeito que não está seguro de seu mundo e que, no fundo, deve primeiramente assegurar-se de um mundo. O ser-no-mundo depende, então, desde o começo de um apreender, de um pressupor, de um ter certeza ou crer, isto é, de um comportamento que já é sempre ele mesmo um *modus* fundado do ser-no-mundo.

O “problema-da-realidade”, no sentido da questão sobre se um mundo exterior subsiste e sobre se isto pode ser demonstrado, mostra-se como um problema impossível, não porque dele resultam consequências que são aporias insolúveis, mas porque o ente que constitui ele mesmo o tema desse problema como que rejeita essa interrogação. Não se trata de demonstrar que subsiste e como subsiste um “mundo exterior”, mas de mostrar por que o *Dasein*, como ser-no-mundo, tem a tendência a sepultar de imediato e no nada, “epistemologicamente”, o “mundo exterior”, para só então fazê-lo ressuscitar mediante provas. O fundamento disso reside no decair do *Dasein* e no deslocamento, assim motivado, do primário entendimento-de-ser

auf das Sein als Vorhandenheit. Wenn die Fragestellung in dieser ontologischen Orientierung »kritisch« ist, dann findet sie als zunächst und einzig gewiß Vorhandenes ein bloßes »Inneres«. Nach der Zertrümmerung des ursprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grunde des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zusammenfügung mit einer »Welt« durchgeführt.

207

Die Vielfältigkeit der Lösungsversuche des »Realitätsproblems«, die durch die Spielarten des Realismus und Idealismus und deren Vermittlungen ausgebildet wurden, können in der vorliegenden Untersuchung nicht weitläufig besprochen werden. So gewiß in allen ein Kern echten Fragens zu finden sein wird, so verkehrt wäre es, wollte man die haltbare Lösung des Problems durch die Verrechnung des jeweils Richtigsten gewinnen. Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen. Dieser *Boden* ist auch nicht zu gewinnen durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen des Subjekts- und Bewußtseinsbegriffes*. Dadurch ist nicht gewährleistet, daß die unangemessene *Fragestellung* nicht doch bestehen bleibt.

Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen. Diese existenzial-ontologische Aussage scheint mit der These des *Realismus* übereinzukommen, daß die Außenwelt real vorhanden sei. Sofern in der existenzialen Aussage das Vorhandensein von innerweltlichem Seienden nicht geleugnet wird, stimmt sie im Resultat – gleichsam doxographisch – mit der These des Realismus überein. Sie unterscheidet sich aber grundsätzlich von jedem Realismus dadurch, daß dieser die Realität der »Welt« für beweis-

* Einsprung in Da-sein.

para o ser como subsistência. Se, nessa orientação ontológica, a interrogação se torna “crítica”, só ela encontra então de imediato e único subsistente certo um mero “interior”. Depois do esfacelamento do fenômeno originário do ser-no-mundo, procura-se, com base nos restos remanescentes, juntar o sujeito isolado com um “mundo”.

Na presente investigação não se pode tratar em pormenor da multiplicidade das tentativas de solução do “problema-da-realidade” desenvolvidas nas diversas formas de realismo e idealismo e de suas mediações. Conquanto seja certo que se pode encontrar um núcleo de autêntica interrogação em todas essas tentativas, seria também absurdo querer chegar a uma solução satisfatória do problema pelo cômputo dos respectivos acertos. Ao contrário, é necessário penetrar no princípio de que as diversas direções epistemológicas falham, não propriamente do ponto de vista da teoria-do-conhecimento, mas, em decorrência da omissão da analítica existenciária do *Dasein* em geral, não conseguem sequer conquistar o solo sobre o qual propor uma formulação da problemática fenomenologicamente segura. *Solo* que também não pode ser conquistado mediante posteriores melhorias fenomenológicas dos conceitos de sujeito e de consciência^a, o que, no entanto, não oferece garantia de que não perdure uma inadequada *posição-do-problema*.

Com o *Dasein* como ser-no-mundo, o ente do-interior-do-mundo já é cada vez aberto. Essa enunciação ontológico-existenciária parece concordar com a tese do *realismo* segundo a qual o mundo exterior é realmente subsistente. Na medida em que na enunciação existenciária não se nega a subsistência do ente do-interior-do-mundo, seu resultado concorda — como que do-xograficamente — com a tese do realismo. Distingue-se, porém, em seu princípio, de todo realismo, porque este sustenta também ao mesmo tempo que a realidade do “mundo”

^a Saltar dentro do *Da-sein* [ser-“at”].

bedürftig, aber zugleich auch für beweisbar hält. Beides ist in der existentialen Aussage gerade negiert. Was diese aber völlig vom Realismus trennt, ist dessen ontologisches Unverständnis. Versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem zu erklären.

Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus*, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt^a und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als »psychologischer« Idealismus sich selbst mißversteht. Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur »im Bewußtsein«, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann. Sofern nun aber ungeklärt bleibt, daß hier Seinsverständnis geschieht und was dieses Seinsverständnis selbst ontologisch besagt, wie es möglich ist, und daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehört^b, baut er die Interpretation der Realität ins Leere. Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der *res cogitans* selbst zu fragen. In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein »im Bewußtsein« ist, das heißt verstehtbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, »An sich«, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen. Nur deshalb ist »unabhängiges« Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich.

Besagt der Titel *Idealismus* soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar^c, sondern für jedes Seiende je schon das »Transzendentale« ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war *Aristoteles* nicht weniger Idealist als *Kant*. Bedeutet Idealismus die Rückführung alles Seienden auf

^a nämlich der existential-ontologischen Erfahrung.

^b Dasein aber zum Wesen des Seins als solchen.

^c Ontologische Differenz.

necessita de demonstração e é demonstrável. Ambas as coisas negadas precisamente na enunciação existenciária. Mas o que a separa por completo do realismo é a sua falta de entendimento ontológico, pois procura elucidar onticamente a realidade mediante conexões-de-efeitos-reais entre entes reais.

Diante do realismo, o *idealismo*, por oposto^a que seja ao realismo e por insustentável que seja em seus resultados, tem em relação ao realismo uma vantagem de princípio, a menos que a si mesmo se entenda e se apresente como idealismo “psicológico”. Quando o idealismo afirma enfaticamente que o ser e a realidade são somente “na consciência”, expressa o entendimento de que ser não pode explicar-se por ente. Mas, agora, na medida em que não fica claro *que* aqui ocorre um entendimento-do-ser e *aquilo* que esse entendimento significa ele mesmo ontologicamente, nem fica claro como é possível que ele pertença^b à constituição-de-ser do *Dasein*, o idealismo constrói no vazio sua interpretação da realidade. Que ser não é explicável por ente e que a realidade só é possível no entendimento-do-ser não dispensa, contudo, que se pergunte pelo ser da consciência, pelo ser da *res cogitans* ela mesma. A tese idealista traz como consequência inevitável a tarefa prévia de uma análise ontológica da consciência ela mesma. Só porque o ser é “na consciência”, isto é, pode ser entendido no *Dasein*, o *Dasein* pode também entender e conceituar os caracteres-de-ser como a independência, o “em si” e a realidade mesma. É somente por isso que um ente “independente” pode ser acessível também ao ver-ao-redor como algo-que-vem-de-encontro no-interior-do-mundo.

Se idealismo é um termo significando que ser nunca é explicável por ente^c, mas é cada vez para todo ente o “transcendental”, então no idealismo reside a única e correta possibilidade de problemática filosófica. Nesse caso, Aristóteles não era menos idealista do que Kant. Mas, se idealismo significa a redução de todo ente a

^a a saber, à experiência ontológico-existenciária.

^b Mas o *Dasein* à essência do ser como tal.

^c Diferença ontológica.

ein Subjekt oder Bewußtsein, die sich nur dadurch auszeichnen, daß sie in ihrem Sein *unbestimmt* bleiben und höchstens negativ als »*undinglich*« charakterisiert werden, dann ist dieser Idealismus methodisch nicht weniger naiv als der grobschlächtigste Realismus.

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß man die Realitätsproblematik *vor* jede »standpunktliche« Orientierung legt mit der These: jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt. In diesem formalen Ansatz bleiben aber die Glieder der Korrelation ebenso wie diese selbst ontologisch unbestimmt. Im Grunde aber wird doch das Ganze der Korrelation notwendig als »irgendwie« *seiend*, also im Hinblick auf eine bestimmte Idee von Sein gedacht. Ist freilich zuvor der existenzial-ontologische Boden gesichert mit dem Aufweis des In-der-Welt-seins, dann läßt sich nachträglich die genannte Korrelation als formalisierte, ontologisch indifferente Beziehung erkennen.

Die Diskussion der unausgesprochenen Voraussetzungen der nur »erkenntnistheoretischen« Lösungsversuche des Realitätsproblems zeigt, daß es in die existenziale Analytik des Daseins als ontologisches Problem zurückgenommen werden muß.⁹

* Neuerdings hat Nicolai Hartmann nach dem Vorgang von Scheler die These vom Erkennen als »Seinsverhältnis« seiner ontologisch orientierten Erkenntnistheorie zugrundegelegt. Vgl. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. ergänzte Aufl. 1925. – Scheler wie Hartmann erkennen aber in gleicher Weise bei aller Verschiedenheit ihrer phänomenologischen Ausgangsbasis, daß die »Ontologie« in ihrer überlieferten Grundorientierung gegenüber dem Dasein versagt, und daß gerade das im Erkennen verschlossene »Seinsverhältnis« (vgl. oben S. 79 ff.) zu ihrer grundsätzlichen Revision und nicht nur kritischen Ausbesserung zwingt. Die Unterschätzung der unausgesprochenen Auswirkungsweite einer ontologisch ungeklärten Ansetzung des Seinsverhältnisses drängt Hartmann in einen »kritischen Realismus«, der im Grunde dem Niveau der von ihm exponierten Problematik völlig fremd ist. Zu Hartmanns Auffassung der Ontologie vgl. »Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?« in der Festschrift für Paul Natorp 1924. S. 124 ff.

um sujeito ou uma consciência só se caracterizando porque permanecem *indeterminados* em seu ser, podendo quando muito se caracterizarem negativamente como “não coisas”, então esse idealismo não é metodicamente menos ingênuo do que o mais tosco realismo.

Resta ainda a possibilidade de que a problemática da realidade sejaposta *antes* da adoção de um “ponto de vista” determinado; é a tese de que todo sujeito é o que é só para um objeto e ao inverso. Mas, nessa posição formal de princípio, os membros da correlação, bem como ela mesma, permanecem ontologicamente indeterminados. Mas, no fundo, não há dúvida no entanto de que o todo da correlação seja necessariamente pensado como *sendo* “de alguma maneira” e, portanto, do ponto-de-vista de uma determinada ideia de ser. Se antes se assegurou de modo efetivo o solo ontológico-existenciário, mostrando-se o ser-no-mundo, então a referida correlação poderá ser depois considerada como uma relação formalizada e ontologicamente indiferente.

A discussão das pressuposições inexpressas nas tentativas de solução só “por teoria do conhecimento” do problema da realidade mostra que é preciso retomá-lo na analítica existenciária do *Dasein* como problema ontológico⁹.

⁹ Recentemente Nicolai Hartmann, seguindo Scheler, fundou sua teoria do conhecimento, ontologicamente orientada, sobre a tese de que o conhecer é uma “relação de ser”. Cf. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [Princípios de uma metafísica do conhecimento], 2^a ed. aumentada, 1925. Scheler e Hartmann, não obstante a diversidade de seus pontos de partida fenomenológicos, concordam em desconhecer de igual modo que a “ontologia” de orientação tradicional malogra diante do *Dasein* e que a “relação de ser” contida no conhecimento (cf., acima, pp. 79 ss.) obriga a uma revisão fundamental radical e não somente uma simples melhora crítica dessa ontologia. Por subestimar o alcance inexplicitado de consequências que uma assunção ontologicamente obscura da relação-de-ser trazia consigo, Hartmann foi levado para um “realismo crítico”, no fundo, inteiramente estranho ao nível da problemática que ele expõe. Sobre a concepção que Hartmann tem da ontologia, cf. “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?” [Como a ontologia crítica em geral é possível?], in *Festschrift für Paul Natorp* [Homenagem para Paulo Natorp], 1924, pp. 124 ss.

b) Realität als ontologisches Problem

Wenn der Titel Realität^a das Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden (*res*) meint – und nichts anderes wird darunter verstanden –, dann bedeutet das für die Analyse dieses Seinsmodus: *innerweltliches* Seiende ist ontologisch nur zu begreifen, wenn das Phänomen der Innerweltlichkeit geklärt ist. Diese aber gründet im Phänomen der *Welt*, die ihrerseits als wesentliches Strukturmoment des In-der-Welt-seins zur Grundverfassung des Daseins gehört. Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in der Strukturanzahl des Seins des Daseins, als welche die Sorge charakterisiert wurde. Damit aber sind die Fundamente und Horizonte gekennzeichnet, deren Klärung erst die Analyse von Realität ermöglicht. In diesem Zusammenhang wird auch erst der Charakter des An-sich ontologisch verständlich. Aus der Orientierung an diesem Problemzusammenhang wurde in den früheren Analysen das Sein des innerweltlichen Seienden interpretiert.¹⁰

Zwar kann in gewissen Grenzen schon eine phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen gegeben werden ohne die ausdrückliche existenzial-ontologische Basis. Das hat Dilthey in der oben genannten Abhandlung versucht. Reales wird in Impuls und Wille erfahren. Realität ist *Widerstand*, genauer Widerständigkeit. Die analytische Herausarbeitung des Widerstandspheomens ist das Positive in der genannten Abhandlung und die beste konkrete Bewährung der Idee einer »beschreibenden und zergliedernden Psychologie«. Die rechte Auswirkung der Analyse des Widerstandspheomens wird aber hintangehalten durch die erkenntnistheoretische Reali-

¹⁰ Vgl. vor allem § 16, S. 97 ff.: Die am innerweltlichen Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt; § 18, S. 111 ff.: Bewandtnis und Bedeutsamkeit. Die Weltlichkeit der Welt; § 29, S. 178 ff.: Dasein als Befindlichkeit – Über das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden vgl. S. 101 f.

^a Nicht Realität als Sachheit.

b) A realidade como problema ontológico

Se o termo “realidade”^a designa o ser do ente subsistente do-interior-do-mundo (*res*) — e com ele não se entende nada além disso —, então, para a análise desse *modus-de-ser*, isto significa: o ente *do-interior-do-mundo* só pode ser ontologicamente concebido se o fenômeno da mundidade-do-interior-do-mundo for elucidado. Mas essa mundidade se funda no fenômeno do *mundo* que, por seu lado, como essencial momento estrutural do ser-no-mundo, pertence à constituição-fundamental do *Dasein*. O ser-no-mundo, por sua vez, insere-se ontologicamente na totalidade-estrutural do ser do *Dasein*, que foi caracterizada como preocupação. Mas com isto se caracterizam os fundamentos e o horizonte cuja elucidação é previamente necessária para que a análise de realidade seja possível. Só nesse contexto pode ser ontologicamente entendido o caráter do em-si. A partir da orientação por esse contexto problemático é que nas análises precedentes se interpretou o ser do ente do-interior-do-mundo¹⁰.

Não há dúvida de que, dentro de certos limites, se pode caracterizar fenomenologicamente a realidade do real, não dispondo de uma base ontológico-existenciária expressa. Foi o que Dilthey tentou no tratado acima referido. O real é experimentado no impulso e na vontade. Realidade é *resistência*, mais precisamente resistencialidade. A elaboração analítica do fenômeno-da-resistência é o que há de positivo no mencionado tratado e a melhor confirmação concreta da ideia de uma “psicologia descritiva e analítica”. Mas a correta eficácia da análise do fenômeno-da-resistência é inibida pela problemática-da-realidade na teoria-do-conhecimento.

¹⁰ Cf., sobretudo, § 16, pp. 97 ss.: a mundidade do mundo-ambiente que se anuncia no ente do-interior-do-mundo; § 18, pp. 109 ss.: conjunção e significatividade. A mundidade do mundo; § 29, pp. 178 ss.: *Dasein* como encontrar-se — Sobre o ser-em-si do ente do-interior-do-mundo, pp. 101 ss.

^a Não realidade como coisidade.

tätsproblematik. Der »Satz von der Phänomenalität« lässt *Dilthey* nicht zu einer ontologischen Interpretation des Seins des Bewußtseins kommen. »Der Wille und seine Hemmung treten innerhalb desselben Bewußtseins auf.¹¹ Die Seinsart des »Auftretens«, der Seinssinn des »innerhalb«, der Seinsbezug des Bewußtseins zum Realen selbst, all das bedarf der ontologischen Bestimmung. Daß sie ausbleibt, liegt letztlich daran, daß *Dilthey* das »Leben«, »hinter« das freilich nicht zurückzugehen ist, in ontologischer Indifferenz stehen ließ. Ontologische Interpretation des Daseins bedeutet jedoch nicht ontisches Zurückgehen auf ein anderes Seiendes. Daß *Dilthey* erkenntnistheoretisch widerlegt wurde, kann nicht davon abhalten, das Positive seiner Analysen, was bei diesen Widerlegungen gerade unverstanden blieb, fruchtbar zu machen.

So hat denn neuerdings *Scheler* die Realitätsinterpretation *Diltheys* aufgenommen.¹² Er vertritt eine »voluntative Daseinstheorie«. Dasein wird hierbei im Kantischen Sinne als Vorhandensein verstanden. Das »Sein der Gegenstände ist nur in der Trieb- und Willensbezogenheit unmittelbar gegeben«. *Scheler* betont nicht nur wie *Dilthey*, daß Realität nie primär im Denken und Erfassen gegeben wird, er weist vor allem auch darauf hin, daß Erkennen selbst wiederum nicht Urteilen und daß das Wissen ein »Seinsverhältnis« ist.

Grundsätzlich gilt auch von dieser Theorie, was schon über die ontologische Unbestimmtheit der Fundamente bei *Dilthey* gesagt werden mußte. Die ontologische Fundamentalanalyse des »Lebens« kann auch nicht nachträglich als Unterbau eingeschoben werden. Sie trägt und bedingt die Analyse der

¹¹ Vgl. Beiträge a. a. O. S. 134.

¹² Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25. Anmerkung bei der Korrektur: *Scheler* hat jetzt in der soeben erschienenen Sammlung von Abhandlungen »Die Wissensformen und die Gesellschaft« 1926, seine längst angekündigte Untersuchung über »Erkenntnis und Arbeit« (S. 233 ff.) veröffentlicht. Abschnitt VI dieser Abhandlung (S. 455) bringt eine ausführlichere Darlegung der »voluntativen Daseinstheorie« im Zusammenhang mit einer Würdigung und Kritik *Diltheys*.

O “princípio da fenomenicidade” não deixa que Dilthey chegue a uma interpretação ontológica do ser da consciência. “A vontade e o seu obstáculo surgem no interior da mesma consciência”¹¹. O modo-de-ser do “surgir”, o sentido-de-ser do “dentro”, a relação-de-ser da consciência com o real ele mesmo, tudo isso requer a determinação ontológica. Sua omissão se deve finalmente a que Dilthey deixa a “vida” numa indiferenciação ontológica e, “aquém” desta, é verdadeiramente impossível remontar. Entretanto, a interpretação ontológica do *Dasein* não significa o retrocesso ôntico a um outro ente. Que Dilthey tenha sido refutado em sua teoria-do-conhecimento não pode ser um impedimento, contudo, a que se torne fecundo o que de positivo há em suas análises, coisa que precisamente não se entendeu nessas refutações.

É assim, pois, que Scheler retomou recentemente a interpretação-da-realidade por Dilthey¹². Ele defende uma “teoria volitiva do *Dasein*”. *Dasein* é tomado aqui no sentido kantiano de subsistência. “O ser dos objectos só se dá imediatamente na relação de impulso e na de vontade.” Scheler, como Dilthey, não só acentua que a realidade nunca é dada de modo primário no pensamento e na apreensão, mas indica, sobretudo, que o conhecer ele mesmo não consiste em julgar e que saber é uma “relação-de-ser”.

Em princípio, vale também para essa teoria o que já se disse sobre a indeterminação ontológica dos fundamentos em Dilthey. A análise ontológica dos fundamentos da “vida” também não pode ser introduzida posteriormente como subestrutura. Ela sustenta e condiciona a análise da

¹¹ Cf. *Beiträge* [Contribuições...], p.134.

¹² Cf. “Die Formen des Wissens und die Bildung” [As formas do saber e a formação]. Conferência (1925). Notas 24 e 25. Nota às provas: Scheler publicou na reunião de tratados “Die Wissensformen und die Gesellschaft” [As formas do saber e a sociedade] (1926), então recentemente aparecida, sua investigação sobre “Erkenntnis und Arbeit” [Conhecimento e trabalho] (pp. 233 ss.) de há muito anunciada. A Seção VI desse tratado (p. 455) traz uma exposição pormenorizada da “teoria volitiva do *Dasein*” junto com uma apreciação e crítica de Dilthey.

Realität, die volle Explikation der Widerständigkeit und ihrer phänomenalen Voraussetzungen. Widerstand begegnet in einem Nicht-durch-kommen, als Behinderung eines Durchkommen-wollens. Mit diesem aber ist schon etwas erschlossen, worauf Trieb und Wille *aus sind*. Die ontische Unbestimmtheit dieses Woraufhin darf aber ontologisch nicht übersehen oder gar als Nichts gefaßt werden. Das Aussein auf..., das auf Widerstand stößt und einzig »stoßen« kann, ist selbst schon bei einer Bewandtnisganzheit. Deren Entdecktheit aber gründet in der Erschlossenheit des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit. *Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt.* Widerständigkeit charakterisiert das Sein des innerweltlich Seienden. Widerstandserfahrungen bestimmen faktisch nur die Weite und Richtung des Entdeckens des innerweltlich begegnenden Seienden. Ihre Summierung leitet nicht erst die Erschließung von Welt ein, sondern setzt sie voraus. Das »Wider« und »Gegen« sind in ihrer ontologischen Möglichkeit durch das erschlossene In-der-Welt-sein getragen.

Widerstand wird auch nicht erfahren in einem für sich »auftretenden« Trieb oder Willen. Diese erweisen sich als Modifikationen der Sorge. Nur Seiendes dieser Seinsart vermag auf Widerständiges als Innerweltliches zu stoßen. Wenn sonach die Realität durch Widerständigkeit bestimmt wird, dann bleibt ein Doppeltes zu beachten: einmal ist damit nur *ein* Realitätscharakter unter anderen getroffen, sodann ist für Widerständigkeit notwendig schon erschlossene Welt vorausgesetzt. Widerstand charakterisiert die »Außenwelt« im Sinne des innerweltlichen Seienden, aber nie im Sinne der Welt. »Realitätsbewußtsein« ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins. Auf dieses existenziale Grundphänomen kommt notwendig alle »Außenweltsproblematik« zurück.

Sollte das »cogito sum« als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der

realidade, a completa explicação da resistencialidade e de suas pressuposições fenomênicas. A resistência vem-de-encontro em um não-se-conseguir-passaratravés-de algo, como obstáculo a uma vontade-de-atravessar. Com esta já se abriu caminho, porém, para aquilo a que *tendem* o impulso e a vontade. A indeterminação ôntica desse em-relação-a-quê não deve ser, contudo, ontologicamente omitida e, menos ainda, ser apreendida como um nada. O tender a..., que esbarra em resistência, e somente ele pode nela “esbarrar”, já é ele mesmo *junto a* uma totalidade-de-conjuntação, cuja descoberta se funda na abertura do todo-de-remissão da significatividade. *A experiência-da-resistência, isto é, o descobrir a resistência conforme-ao-impulso, só é ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-aberto de mundo.* A resistencialidade caracteriza o ser do ente do-interior-do-mundo. As experiências-de-resistência só determinam factualmente a amplitude e a direção do descobrir o ente do-interior-do-mundo que-vem-de-encontro. A soma dessas experiências não dirige para a abertura do mundo, mas a pressupõe. O “ser-contra” e o “ser-defronte” de resistência são sustentados, em sua possibilidade ontológica, pelo aberto ser-no-mundo.

A resistência não é também experimentada no impulso ou na vontade que “surgem” por si mesmos. Eles se mostram como modificações da preocupaçāo. Só ente desse modo-de-ser é capaz de tropeçar no resistente como algo-do-interior-do-mundo. Por conseguinte, quando a realidade é determinada por resistencialidade, devem-se observar dois pontos: em primeiro lugar, só foi encontrado com isso *um* entre outros caracteres da realidade; em segundo lugar, a resistencialidade já pressupõe necessariamente um mundo aberto. A resistência caracteriza o “mundo exterior”, no sentido do ente do-interior-do-mundo, mas nunca no sentido do mundo. *“A consciência-da-realidade” é, ela mesma, um modo do ser-no-mundo.* A esse fenômeno existenciário fundamental se reduz necessariamente toda a “problemática do mundo exterior”.

Se o “*cogito sum*” devesse servir de ponto-de-partida da analítica existenciária do *Dasein*, então seria preciso não somente

Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: »sum« und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes »bin ich« in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (*cognitiones*) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden. *Descartes* dagegen sagt: *cognitiones* sind vorhanden, darin ist ein *ego* mit vorhanden als *weltlose res cogitans*.

c) Realität und Sorge

Realität ist als ontologischer Titel auf innerweltliches Seiendes bezogen. Dient er zur Bezeichnung dieser Seinsart überhaupt, dann fungieren Zuhandenheit und Vorhandenheit als Modi der Realität. Läßt man aber diesem Wort seine überlieferte^a Bedeutung, dann meint es das Sein im Sinne der puren Dingvorhandenheit. Aber nicht jede Vorhandenheit ist Dingvorhandenheit. Die »Natur«, die uns »umfängt«, ist zwar innerweltliches Seiendes, zeigt aber weder die Seinsart des Zuhgenden noch des Vorhandenen in der Weise der »Naturdinglichkeit«. Wie immer dieses Sein der »Natur« interpretiert werden mag, alle Seinsmodi des innerweltlichen Seienden sind ontologisch in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert. Daraus entspringt die Einsicht: Realität hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren.

Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge und der möglichen kategorialen und existenzialen Ausweisung auf das *Phänomen der Sorge* zurückverwiesen. Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert.

^a heutige

inversão de seus termos, mas uma nova confirmação ontológico-fenomênica de seu conteúdo. A primeira enunciação seria então “*sum*” e precisamente neste sentido: eu-sou-em-um-mundo. Assim sendo, “eu sou” na possibilidade-de-ser para diversos comportamentos (*cogitationes*) como modos do ser junto ao ente do-interior-do-mundo. Descartes diz ao contrário: *cogitationes* são subsistentes e, cossustentando, há nelas um ego que é coisa pensante como desprovida-de-mundo.

c) Realidade e preocupação

Realidade, como termo ontológico, refere-se ao ente do-interior-do-mundo. Se ele serve à designação desse modo-de-ser em geral, então a utilizabilidade e a subsistência têm a função de *modi* da realidade. Mas, se a palavra guarda sua significação tradicional^a, então designa o ser no sentido da pura subsistência-de-coisa. Mas nem toda subsistência é subsistência-de-coisa. A “natureza” que nos “rodeia” é sem dúvida um ente do-interior-do-mundo, mas não mostra nem o modo-de-ser do utilizável, nem o do subsistente no modo da “coisidade-natureza”. Qualquer que possa ser a interpretação dada a esse ser da “natureza”, todos os *modi-de-ser* do ente do-interior-do-mundo são ontologicamente fundados na mundidão do mundo e, portanto, no fenômeno do ser-no-mundo. Do que decorre que nem a realidade tem uma precedência entre os *modi-de-ser* do ente do-interior-do-mundo, nem, menos ainda, esse modo-de-ser pode caracterizar de modo ontologicamente adequado algo assim como mundo e *Dasein*.

Na ordem das conexões-de-fundamentação ontológica e da possível justificação categorial e existenciária, a *realidade remete ao fenômeno da preocupação*. Que a realidade se funda ontologicamente no ser do *Dasein* não pode significar que o real só pode ser como o que ele é em si mesmo, se e enquanto o *Dasein* existe.

^a de hoje.

Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann »ist« auch nicht »Unabhängigkeit« und »ist« auch nicht »An-sich«. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *Dann* kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.

Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, von Seinsverständnis, das heißt die Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins vor einer unkritischen, aber immer wieder sich eindrängenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität. Erst die Orientierung an der ontologisch *positiv* interpretierten Existenzialität gibt die Gewähr, daß nicht doch im faktischen Gang der Analyse des »Bewußtseins«, des »Lebens« irgendein wenngleich indifferenter Sinn von Realität zugrundegelegt wird.

Daß Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substanzialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz*. Die Interpretation der Existenzialität als Sorge und die Abgrenzung dieser gegen Realität bedeuten jedoch nicht das Ende der existenzialen Analytik, sondern lassen nur die Problemverschlingungen in der Frage nach dem Sein und seinen möglichen Modi und nach dem Sinn solcher Modifikationen schärfer heraustreten: nur wenn Seinsverständnis *ist*, wird Seiendes als Seiendes zugänglich; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.

Certamente, só enquanto o *Dasein* é, isto é, enquanto a possibilidade ôntica de entendimento-de-ser é, “dá-se” ser. Se o *Dasein* não existe, então a “independência” não é e o “em si” também não “é”. Semelhantes expressões não podem então ser nem entendidas, nem não entendidas. O ente do-interior-do-mundo também não pode ser nem descoberto, nem permanecer oculto. *Então*, não se pode dizer nem que o ente é, nem que não é. Agora, enquanto um entendimento de ser é e, portanto, um entendimento de subsistência, pode-se dizer *então* que o ente seguirá sendo também.

A caracterizada dependência do ser, não do ente, de entendimento-de-ser, isto é, a dependência da realidade, e não do real, da preocupação, resguarda a subsequente analítica do *Dasein* de uma interpretação não-crítica do *Dasein* que não obstante sempre de novo se impõe, pelo fio-condutor da ideia de realidade. Somente a orientação pela existenciaredade ontológica *positivamente* interpretada assegura a garantia de que, no curso factual da análise da “consciência” ou da “vida”, não se ponha como fundamento da investigação um sentido qualquer de realidade, mesmo que de realidade indiferente.

Que o ente do modo-de-ser do *Dasein* não pode ser concebido a partir da realidade e da substancialidade, nós o exprimimos pela tese: *a substância do homem é a existência*. A interpretação da existenciaredade como preocupação e sua delimitação diante da realidade não significam, porém, que a analítica existenciária chegou ao seu final. Ao contrário, apenas fazem sobressair, dando-lhe um maior relevo, o entrelaçamento-problemático da pergunta pelo ser e seus possíveis *modi* e da pergunta pelo sentido dessas modificações: o ente só se torna acessível como ente se o entendimento-de-ser é; só se um ente do modo-de-ser do *Dasein* é, o entendimento-de-ser é possível como ente.

§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit

213

Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt¹. Die erste Entdeckung des Seins des Seienden durch *Parmenides* »identifiziert« das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.² Aristoteles betont in seinem Aufriß der Entdeckungsgeschichte der άρχαι³, die Philosophen vor ihm seien, durch »die Sachen selbst« geführt, zum Weiterfragen gezwungen worden: αὐτὸν τὸ πρᾶγμα ὀδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάγασε ζητεῖν.⁴ Dieselbe Tatsache kennzeichnet er auch durch die Worte: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις⁵, er (*Parmenides*) war gezwungen, dem zu folgen, was sich an ihm selbst zeigte. An anderer Stelle wird gesagt: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι⁶, von der »Wahrheit« selbst gezwungen, forschten sie. Aristoteles bezeichnet dieses Forschen als φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας⁷, »philosophieren« über die »Wahrheit«, oder auch ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας⁸, aufweisendes Sehenlassen mit Rücksicht auf und im Umkreis der »Wahrheit«. Philosophie selbst wird bestimmt als ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας⁹, Wissenschaft von der »Wahrheit«. Zugleich aber ist sie charakterisiert als eine ἐπιστήμη, ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ οὐ¹⁰, als Wissenschaft, die das Seiende betrachtet als Seiendes, das heißt hinsichtlich seines Seins.

Was bedeutet hier »forschen über die ‚Wahrheit‘«, Wissenschaft von der »Wahrheit«? Wird in diesem Forschen die »Wahrheit« zum Thema gemacht im Sinne einer Erkenntnis- oder Urteilstheorie? Offenbar nicht, denn »Wahrheit« bedeutet dasselbe wie »Sache«, »Sichselbstzeigendes«. Was bedeu-

¹ Diels, Fragm. 3.

² Met. A.

³ a. a. O. 984 a 18 sq.

⁴ a. a. O. 986 b 31.

⁵ a. a. O. 984 b 10.

⁶ a. a. O. 983 b 2, vgl. 988 a 20.

⁷ a. a. O. α 1, 993 b 17.

⁸ a. a. O. 993 b 20.

⁹ a. a. O. Γ 1, 1003 a 21.

¹⁰ φύσις in sich schon ἀλήθεια, weil ορύπτεσθαι φιλεῖ.

1) SABER SOBRE o modo como o SER É
é manifesta

§ 44. Dasein, abertura e verdade

A filosofia de há muito que juntou verdade e ser¹. A primeira descoberta do ser do ente por Parmênides “identificou” o ser com o entender percipiente de ser: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἰναι¹. Em seu esboço da história-do-descobrimento das ἀρχα², Aristóteles sublinha que os filósofos, conduzidos antes dele pelas “coisas elas mesmas”, foram forçados a continuar perguntando: αὐτὸν τὸ πράγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν³. O mesmo fato é por ele também caracterizado com as palavras: ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις⁴, ele (Parmênides) se viu forçado a seguir o que se mostrava em si mesmo. Em outro lugar é dito: ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι⁵, investigavam forçados pela “verdade” ela mesma. Aristóteles caracteriza esse pesquisar como φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας⁶, “filosofar” sobre a “verdade” ou também ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας⁷, um fazer-ver que mostra em vista da “verdade” e no seu âmbito. A filosofia é ela mesma determinada como ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας⁸, ciência da “verdade”. Mas ao mesmo tempo ela é caracterizada como uma ἐπιστήμη, ἡ θεωρεῖ τὸ ὅν ἢ ὄν⁹, como ciência que considera o ente como ente, isto é, com respeito a seu ser.

Que significa aqui “pesquisar sobre a verdade”, ciência da “verdade”? Nesse pesquisar a “verdade” torna-se tema no sentido de uma teoria-do-conhecimento ou de uma teoria-do-juízo? É manifesto que não, pois, “verdade” significa o mesmo que “coisa”, “o que se mostra ele mesmo”. Mas que significa então

¹ Diels, *Fragm. [Fragmentos dos pré-socráticos]*, 3.

² Met. A. *Αρεβέ*

³ Idem, op. cit., 984 a 18 ss.

⁴ Idem, op. cit., 986 b 31.

⁵ Idem, op. cit., 984 b 10.

⁶ Idem, op. cit., 983 b 2, cf. 988 a 20.

⁷ Idem, op. cit., a 1, 993 b 17.

⁸ Idem, op. cit. 993 b 20. *Ciência da Verdade*

⁹ Idem, op. cit. G 1, 1003 a 21. *Ciência do*

SCE Enquanto SCE

^a φύσις já é em si ἀλήθεια, porque κρύπτεσθαι φίλει.

tet dann aber der Ausdruck »Wahrheit«, wenn er terminologisch als »Seiendes« und »Sein« gebraucht werden kann?

Wenn *Wahrheit* aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit *Sein* steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis^a der fundamentalontologischen Problematik. Muß dann aber dieses Phänomen nicht auch schon innerhalb der vorbereitenden Fundamentalanalyse, der Analytik des Daseins, begegnen? In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht »Wahrheit« mit dem Dasein und dessen ontischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen? Läßt sich aus diesem der Grund aufzeigen, warum Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammengeht?

Diesen Fragen ist nicht auszuweichen. Weil Sein in der Tat mit Wahrheit »zusammengeht«, hat das Wahrheitsphänomen denn auch schon im Thema der früheren Analysen gestanden, wenngleich nicht ausdrücklich unter diesem Titel. Nunmehr gilt es, mit Rücksicht auf die Zusitzung des Seinsproblems das Wahrheitsphänomen ausdrücklich zu umgrenzen und die darin beschlossenen Probleme zu fixieren. Hierbei soll das früher Auseinandergelegte nicht lediglich zusammengefaßt werden. Die Untersuchung nimmt einen neuen Ansatz^b.

214

Die Analyse geht vom *traditionellen Wahrheitsbegriff* aus und versucht dessen ontologische Fundamente freizulegen (a). Aus diesen Fundamenten her wird das *ursprüngliche Phänomen* der Wahrheit sichtbar. Von ihm aus läßt sich die *Abkündigkeit* des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufzeigen (b). Die Untersuchung macht deutlich, daß zur Frage nach dem »*Wesen*« der Wahrheit notwendig mitgehört die nach der *Seinsart* der Wahrheit. In eins damit geht die Aufklärung des ontologischen Sinnes der Rede, daß »es Wahrheit gibt«, und der Art der Notwendigkeit, mit der »wir voraussetzen müssen«, daß es Wahrheit »gibt« (c).

^a nicht nur, sondern in die *Mitte*.

^b Hier der eigentliche Ort des einsetzenden Einsprungs in das Da-sein.

a expressão “verdade”, se ela pode ser empregada terminologicamente como “ente” e “ser”?

Mas, se *verdade* está com pleno direito numa originária conexão com *ser*, então o fenômeno da verdade entra no âmbito^a da problemática ontológico-fundamental. Mas nesse caso tal fenômeno já não deveria ter vindo-de-encontro também no interior da análise-fundamental preparatória da analítica do *Dasein*? Em que conexão ôntico-ontológica está “a verdade” com o *Dasein* e com a sua determinidade ôntica por nós denominada entendimento-do-ser? Pode-se mostrar, a partir deste entendimento-do-ser, o fundamento pelo qual ser e verdade e verdade e ser caminham necessariamente juntos?

Essas perguntas não podem ser evitadas. Porque ser caminha de fato “junto” com verdade, o fenômeno-da-verdade já entrou também no tema das análises anteriores, embora não expressamente, sob esse título. Mas, de agora em diante, dada a acuidade com que se põe o problema do ser, é preciso circunscrever expressamente o fenômeno-da-verdade, fixando os problemas que ele encerra. Para isso, não basta reunir tão somente o que foi antes exposto, mas a investigação deve assumir um novo ponto-de-partida^b.

A análise parte do *conceito tradicional de verdade* e procura pôr-em-liberdade (a) seus fundamentos ontológicos. A partir desses fundamentos fica visível o fenômeno *originário* da verdade. A partir deste se pode mostrar (b) o caráter derivado do conceito tradicional de verdade. A investigação deixa claro que à pergunta pela “essência” da verdade copertence necessariamente a pergunta pelo *modo-de-ser* da verdade. Unido a isto se esclarece o sentido ontológico do discurso de que “verdade se dá” e o modo de necessidade com que “devemos pressupor” que a verdade se “dá” (c).

^a não somente, mas no *meio*.

^b Aqui é o lugar apropriado para levar a cabo o salto no *Da-sein*.

*a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine
ontologischen Fundamente*

Drei Thesen charakterisieren die traditionelle Auffassung des Wesens der Wahrheit und die Meinung über ihre erstmalige Definition: 1. Der »Ort« der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der »Übereinstimmung« des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. Aristoteles, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als »Übereinstimmung« in Gang gebracht.

Eine Geschichte des Wahrheitsbegriffes, die nur auf dem Boden einer Geschichte der Ontologie dargestellt werden könnte, ist hier nicht beabsichtigt. Einige charakteristische Hinweise auf Bekanntes sollen die analytischen Erörterungen einleiten.

Aristoteles sagt: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων δμοιώματα¹⁰, die »Erlebnisse« der Seele, die νόηματα (»Vorstellungen«), sind Angleichungen an die Dinge. Diese Aussage, die keineswegs als ausdrückliche Wesensdefinition der Wahrheit vorgelegt ist, wurde mit die Veranlassung für die Ausbildung der späteren Formulierung des Wesens der Wahrheit als adaequatio intellectus et rei. Thomas v. Aquin¹¹, der für die Definition auf Avicenna verweist, der sie seinerseits aus Isaak Israelis »Buch der Definitionen« (10. Jahrhundert) übernommen hat, gebraucht für adaequatio (Angleichung) auch die Termini correspondentia (Entsprechung) und convenientia (Übereinkunft).

215

Die neukantianische Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts hat diese Wahrheitsdefinition vielfach als Ausdruck eines methodisch zurückgebliebenen naiven Realismus gekennzeichnet und sie für unvereinbar erklärt mit einer Fragestellung, die durch die »kopernikanische Wendung« Kants hindurchge-

¹⁰ de interpr. 1, 16 a 6.

¹¹ Vgl. Quaest. disp. de veritate qu. I, art. 1.

a) *O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos*

Três teses caracterizam a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é a enunciação, o juízo (*das Urteil*). 2. A essência da verdade consiste na “concordância” do juízo com o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso à definição da verdade como “concordância”.

Não se pretende fazer aqui uma história do conceito-de-verdade, que só poderia ser exposta tendo por base uma história da ontologia. Algumas indicações de características de algo conhecido devem introduzir as discussões analíticas.

Aristóteles diz: *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα*¹⁰, as “vivências” da alma, as *νοήματα* (“representações”) são adequações às coisas. Essa enunciação, que de modo algum se estabelece como expressa definição-da-essência da verdade, contribuiu para o posterior desenvolvimento da formulação da essência da verdade como *adaequatio intellectus et rei*. Tomás de Aquino¹¹, o qual para a definição remete a Avicena, que por seu lado a tomou do “Livro das Definições” de Isaac Israeliis (século X), emprega também para *adequação (Angleichung)* os termos *correspondentia (Entsprechung)* e *convenientia (Übereinkunft)*.

A teoria-do-conhecimento neokantiana do século XIX caracterizou de várias maneiras essa definição-da-verdade como expressão de um realismo ingênuo e metodicamente atrasado, declarando-a inconciliável com uma formulação do problema que tenha passado pela “revolução copernicana” de Kant.

¹⁰ *de interpr.* [Da interpretação], 1, 16 a 6.

¹¹ Cf. *Quaest. disp. de veritate qu* [Questões disputadas sobre a verdade] I, art. 1.

gangen sei. Man übersieht dabei, worauf *Brentano* schon aufmerksam gemacht hat, daß auch *Kant* an diesem Wahrheitsbegriff festhält, so sehr, daß er ihn gar nicht erst zur Erörterung stellt: »Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte . . . , ist diese: *Was ist Wahrheit?* Die Namenklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt . . . «¹²

»Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte.«¹³ Und in der Einleitung zur transzentalen Dialektik sagt *Kant*: »Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird.«¹⁴

Die Charakteristik der Wahrheit als »Übereinstimmung«, *adaequatio*, δούλωσις ist zwar sehr allgemein und leer. Sie wird aber doch irgendein Recht haben, wenn sie, unbeschadet der verschiedenartigsten Interpretationen der Erkenntnis, die doch dieses auszeichnende Prädikat trägt, sich durchhält. Wir fragen jetzt nach den Fundamenten dieser »Beziehung«. *Was ist in dem Beziehungsganzen – adaequatio intellectus et rei – unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?*

Was meint überhaupt der Terminus »Übereinstimmung«? Übereinstimmung von etwas mit etwas hat den formalen Charakter der Beziehung von etwas zu etwas. Jede Übereinstimmung und somit auch »Wahrheit« ist eine Beziehung. Aber nicht jede Beziehung ist Übereinstimmung. Ein Zeichen

¹² Kritik d. r. V.² S. 82.

¹³ a. a. O. S. 83.

¹⁴ a. a. O. S. 350.

Nisto se omite algo para o que Brentano já chamara a atenção, a saber, que Kant se atém também a esse conceito de verdade, a ponto de sequer discuti-lo: “A antiga e famosa questão com que se acreditava pôr em dificuldade os lógi-
cos... é a seguinte: *que é a verdade?* A definição nominal da verdade, isto é, de que é a concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui aceita e pressuposta...”¹².

“Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, então esse objeto deve por isso mesmo distinguir-se de outros, pois um conhecimento que não concorda com o objeto a que se refere é falso, mesmo que contenha algo que possa ser válido para outros objetos”¹³. E, na Introdução à Dialética Transcendental, diz Kant: “Verdade ou aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre o mesmo, na medida em que é pensado”¹⁴.

A caracterização da verdade como “concordância”, *adaequatio*, ὁμοίωσις, é sem dúvida muito geral e vazia. Mas alguma justificativa deve haver para que se mantenha, apesar das mais diversas interpretações do conhecimento que sustenta esse assinalado predicado. Perguntamos agora pelos fundamentos dessa “relação”: *que é composto, de modo inexpresso, no todo dessa relação — adaequatio intellectus et rei? Que caráter ontológico tem o composto ele mesmo?*

Que significa em geral o termo “concordância”? Concordância de algo com algo tem o caráter formal de uma relação de algo a algo. Toda concordância, e assim também toda “verdade”, é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância. Um sinal

¹² Kr.d.r.V.² [Crítica da razão pura, 2^a ed.], p. 82.

¹³ Idem, op. cit., p. 83.

¹⁴ Idem, op. cit., p. 350.

216

zeigt auf das Gezeigte. Das Zeigen ist eine Beziehung, aber keine Übereinstimmung von Zeichen und Gezeigtem. Offenbar meint jedoch auch nicht jede Übereinstimmung so etwas wie die in der Wahrheitsdefinition fixierte convenientia. Die Zahl 6 stimmt überein mit 16–10. Die Zahlen stimmen überein, sie sind gleich im Hinblick auf das Wieviel. Gleichheit ist eine Weise der Übereinstimmung. Zu dieser gehört strukturmäßig so etwas wie ein »Hinblick auf«. Was ist das, im Hinblick worauf das in der adaequatio Bezogene übereinstimmt? Bei der Klärung der »Wahrheitsbeziehung« muß die Eigentümlichkeit der Beziehungsglieder mitbeachtet werden. Im Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein? Geben sie ihrer Seinsart und ihrem Wesensgehalt nach überhaupt etwas her, im Hinblick darauf sie übereinstimmen können? Wenn Gleichheit auf Grund der fehlenden Gleichartigkeit beider unmöglich ist, sind beide (intellectus und res) dann vielleicht ähnlich? Aber Erkenntnis soll doch die Sache so »geben«, wie sie ist. Die »Übereinstimmung« hat den Relationscharakter: »So – Wie«. In welcher Weise ist diese Beziehung als Beziehung zwischen intellectus und res möglich? Aus diesen Fragen wird deutlich: für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur genügt es nicht, dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt.

Bedarf es jedoch hierzu der Aufrollung der »erkenntnis theoretischen« Problematik hinsichtlich der Subjekt-Objekt Beziehung, oder kann sich die Analyse auf die Interpretation des »immanenten Wahrheitsbewußtseins« beschränken, also »innerhalb der Sphäre« des Subjekts bleiben? Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis. Erkenntnis aber ist Urteilen. Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als realer psychischer Vorgang und das Geurteilte als idealer Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei »wahr«. Der reale psychische Vorgang dagegen ist vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Übereinstimmungs-

remete ao assinalado. O assinalar é uma relação, mas não uma concordância de sinal e de mostrado. É, contudo, manifesto que nem toda concordância constitui o que na definição da verdade é fixado como *convenientia*. O número 6 concorda com 16–10. Os números concordam, são iguais com respeito ao quanto. A igualdade é *um modo* da concordância. Pertence a esta, conforme sua estrutura, algo assim como um “com respeito a”. Que é aquilo com respeito a que o posto em relação concorda na *adaequatio*? Na elucidação da “relação de verdade” deve-se considerar conjuntamente a peculiaridade dos membros da relação. Com respeito a que *intellectus* e *res* concordam? Fornecem eles, segundo seu modo de ser e seu conteúdo-de-essência-em-geral, algo com respeito a que eles podem concordar? Se a igualdade é impossível por falta de homogeneidade entre ambos, *intellectus* e *res* são talvez semelhantes? Mas o conhecimento deve, no entanto, “dar” a coisa *assim* como ela é. A “concordância” tem o caráter-de-relação: “assim-como”. De que modo essa relação é possível como relação entre *intellectus* e *res*? A partir desse perguntar torna-se claro: para a elucidação da estrutura-da-verdade não basta pressupor simplesmente esse todo relacional, mas se deve perguntar retrocedendo ainda mais até alcançar a conexão-de-ser que suporta esse todo como tal.

É preciso para isso desenvolver a problemática de “teoria do conhecimento” quanto à relação de sujeito e objeto ou pode a análise se limitar à interpretação da “consciência imanente de verdade”, permanecendo, assim, “no interior da esfera” do sujeito? Segundo a opinião geral, verdadeiro é o conhecimento. Mas conhecer é julgar. Deve-se distinguir no juízo: o julgar como processo psíquico *real* e o julgado como conteúdo *ideal*. Deste último se diz que é “verdadeiro”. O processo psíquico real ao oposto ou é ou não é subsistente. Por conseguinte, o conteúdo ideal do juízo é o que está na relação-de-concordância,

beziehung. Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, worüber geurteilt wird. Ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden? *Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden?* Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug; und hier offenbar noch »inniger«?

Oder darf nach dem ontologischen Sinn der Beziehung zwischen Realem und Idealem (der μέθεξις) nicht gefragt werden? Die Beziehung soll doch *bestehen*. Was besagt ontologisch Bestand?

Was soll die Rechtmäßigkeit dieser Frage verwehren? Ist es Zufall, daß dieses Problem seit mehr denn zwei Jahrtausenden nicht von der Stelle kommt? Liegt die Verkehrung der Frage schon im Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen?

217

Und ist nicht mit Rücksicht auf das »wirkliche« Urteilen des Geurteilten die Trennung von realem Vollzug und idealem Gehalt überhaupt unberechtigt? Wird die Wirklichkeit des Erkennens und Urteilens nicht in zwei Seinsweisen und »Schichten« auseinandergebrochen, deren Zusammenstückung die Seinsart des Erkennens nie trifft? Hat der Psychologismus darin nicht recht, daß er sich gegen diese Trennung sperrt, wenngleich er selbst die Seinsart des Denkens des Gedachten ontologisch weder aufklärt, noch auch nur als Problem kennt?

In der Frage nach der Seinsart der adaequatio bringt der Rückgang auf die Scheidung von Urteilsvollzug und Urteilsgehalt die Erörterung nicht vorwärts, sondern macht nur deutlich, daß die Aufklärung der Seinsart des Erkennens selbst unumgänglich wird. Die hierzu notwendige Analyse muß versuchen, zugleich das Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert, in den Blick zu bringen. Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrück-

a qual afeta uma conexão entre o conteúdo ideal do juízo e a coisa real como *aquilo sobre que se julga*. O concordar, por seu modo de ser, é real ou ideal ou nenhum dos dois? *Como se deve apreender ontologicamente a relação entre ente ideal e subsistente real?* Essa relação ocorre sem dúvida e ocorre no julgar factual não só entre o conteúdo-do-juízo e o objeto real, mas ao mesmo tempo entre o conteúdo ideal e a execução real do juízo; e, aqui, como é manifesto, de modo ainda mais “íntimo”?

Ou não se deve perguntar pelo sentido ontológico da relação entre o real e o ideal (da *μέθεξις*)? A relação deve no entanto *consistir*. Mas que significa ontologicamente consistência?

Que pode impedir a legitimidade dessa pergunta? É um acaso que esse problema não tenha saído do seu lugar há mais de dois milênios? A distorção da pergunta não reside já no ponto-de-partida, na separação, ontologicamente não elucidada, de real e ideal?

E, no que se refere ao julgar “efetivamente real” do julgado, a separação de execução real e conteúdo ideal não é em geral ilegítima? A realidade efetiva do conhecer e do julgar não seria quebrada em dois modos-de-ser e dois “estratos”, cuja recomposição nunca alcança o modo-de-ser do conhecer? O psicologismo não tem razão de se opor a essa separação, embora ele mesmo também não elucide ontologicamente o modo-de-ser do pensar do pensado, não o reconhecendo sequer como problema?

Na pergunta pelo modo-de-ser da *adæquatio*, o recurso à separação de execução-de-juízo e conteúdo-de-juízo não faz a discussão avançar, mas só torna claro que a elucidação do modo-de-ser do conhecimento é inadiável. A análise aqui necessária deve procurar mostrar ao mesmo tempo o fenômeno da verdade que caracteriza o conhecimento. Quando a verdade se torna expressamente fenomênica no conhecer?

lich? Dann, wenn sich das Erkennen *als wahres* ausweist. Die Selbstausweisung sichert ihm seine Wahrheit. Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung muß demnach die Übereinstimmungsbeziehung sichtbar werden.

Es vollziehe Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: »Das Bild an der Wand hängt schief.« Diese Aussage weist sich dadurch aus, daß der Aussagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt. Was wird in dieser Ausweisung ausgewiesen? Welches ist der Sinn der Bewährung der Aussage? Wird etwa eine Übereinstimmung der »Erkenntnis« bzw. des »Erkannten« mit dem Ding an der Wand festgestellt? Ja und nein, je nachdem phänomenal angemessen interpretiert wird, was der Ausdruck »das Erkannte« besagt. Worauf ist der Aussagende, wenn er — das Bild nicht wahrnehmend, sondern »nur vorstellend« — urteilt, bezogen? Etwa auf »Vorstellungen«? Gewiß nicht, wenn Vorstellung hier bedeuten soll: Vorstellen als psychischer Vorgang. Er ist auch nicht auf Vorstellungen bezogen im Sinn des Vorgestellten, sofern damit gemeint wird ein »Bild« von dem realen Ding an der Wand. Vielmehr ist das »nur vorstellende« Aussagen seinem eigensten Sinne nach bezogen auf das reale Bild an der Wand. Dieses ist gemeint und nichts anderes. Jede Interpretation, die hier irgend etwas anderes einschiebt, das im nur vorstellenden Aussagen soll gemeint sein, verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird. Das Aussagen ist ein Sein zum seien-den Ding selbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als daß es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war. Zur Bewährung kommt, daß das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, daß es das Seiende, zu dem es ist, entdeckt. Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage. Dabei bleibt das Erkennen im Ausweisungsvollzug einzig auf das Seiende selbst bezogen. An diesem selbst spielt sich gleichsam die Bewährung ab. Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst

Quando o conhecer se comprova *como verdadeiro*. A comprovação-de-si assegura-lhe sua verdade. Por conseguinte, é no contexto fenomênico da comprovação que a relação-de-concordância deve tornar-se visível.

Suponha-se que alguém, de costas para a parede, profira a seguinte enunciação verdadeira: “O quadro pendurado na parede está torto”. Essa enunciação se comprova, quando quem a enuncia se volta para a parede e percebe o quadro torto ali dependurado. Que é comprovado nessa comprovação? Qual o sentido da verificação da enunciação? É constatado algo como uma concordância do “conhecimento” ou do conhecido com a coisa “colocada” na parede? Sim e não, conforme se faça cada vez uma adequada interpretação fenomênica do que a expressão “o conhecido” significa. A que se refere quem enuncia, se não julga o quadro na percepção, mas “só o representa”? A algo como “representações”? Certamente que não, se representação deve aqui significar: representar como processo psíquico. Também não, se representações têm o sentido do representado, na medida em que é visada uma “imagem” da coisa real na parede. Ao contrário, a enunciação que “só representa” refere-se, segundo seu sentido mais próprio, ao quadro real na parede. Só ele é visado e nada que dele difira. Toda interpretação que introduza aqui algo distinto, a que a enunciação deva referir-se, falseia o dado-de-fato fenomênico sobre o qual a enunciação é enunciada. O enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma. E, que é comprovado pela percepção? Nada senão *que o percebido é o mesmo ente visado na enunciação*. Confirma-se que o ser enunciante para o enunciado é um mostrar o ente, *que ele descobre* o ente para o qual se volta. É comprovado o ser-descobridor da enunciação. Na execução-da-comprovação, o conhecer permanece referido unicamente ao ente ele mesmo. É neste mesmo que se joga, por assim dizer, a confirmação. O ente visado se mostra ele mesmo *assim como* ele é em si mesmo,

ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird. Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in *Beziehung* auf das reale Ding. Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischem, aber auch nicht eine solche zwischen »Bewußtseinsinhalten« unter sich. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, *es* im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, *als dasselbe* zeigt. *Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*.¹⁵ Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein* zum realen Seienden selbst ist.

Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie »läßt sehen« (ἀπόφανοις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt).

¹⁵ Zur Idee der Ausweisung als »Identifizierung« vgl. Husserl, Log. Unters.² Bd. II, 2. Teil, VI. Untersuchung. Über »Evidenz und Wahrheit« ebd. §§ 36–39, S. 115 ff. Die üblichen Darstellungen der phänomenologischen Wahrheitstheorie beschränken sich auf das, was in den *kritischen Prolegomena* (Bd. 1) gesagt ist, und vermerken den Zusammenhang mit der Satzlehre Bolzanos. Die positiven phänomenologischen Interpretationen dagegen, die von Bolzanos Theorie grundverschieden sind, läßt man auf sich beruhen. Der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung die genannten Untersuchungen positiv aufnahm, war E. Lask, dessen »Logik der Philosophie« (1911) ebenso stark von der VI. Unters. (Über sinnliche und kategoriale Anschauungen S. 128 ff.) bestimmt ist, wie seine »Lehre vom Urteil« (1912) durch die genannten Abschnitte über Evidenz und Wahrheit.

isto é, que *ele* é na mesmidade assim como a enunciação o mostra e descobre sendo. Representações não se comparam, nem entre si, nem *em relação* à coisa real. Na comprovação não se trata de uma concordância de conhecer e objecto, nem menos ainda de psíquico e físico, assim como não se trata de uma concordância entre “conteúdos de consciência”. Na comprovação se trata unicamente do ser-descoberto do ente ele mesmo, *dele* no como de seu ser-descoberto. Este se comprova em que o enunciado, isto é, o ente ele mesmo, se mostra *como ele mesmo*. A comprovação significa: *o mostrar-se do ente na mesmidade*¹⁵. A comprovação se efetua sobre o fundamento de um mostrar-se do ente. E isto só é assim possível porque o conhecer que enuncia e se comprova é, segundo seu próprio sentido ontológico, *um ser que-descobre voltado para o ente real ele mesmo*.

A enunciação é *verdadeira* significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, “faz ver” (*ἀπόφανσις*) o ente em seu ser-descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) da enunciação se deve entender como um *ser-descobridor*. A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto).

¹⁵ Sobre a ideia de comprovação como “identificação”, cf. Husserl, *Log. Unters.* [Investigações lógicas], 2 t. II, 2^a parte, Investigaçāo VI. Sobre “evidência e verdade”, idem, op. cit., §§ 36-39, pp. 115 ss. As apresentações habituais da teoria *fenomenológica* da verdade limitam-se ao que foi dito nos *Prolegômenos críticos* (t. I) e apontam a conexão com a teoria da proposição de Bolzano. Não se trata, contudo, das interpretações fenomenológicas *positivas*, fundamentalmente distintas da teoria de Bolzano. O único alheio à pesquisa fenomenológica que aceitou positivamente as referidas investigações foi E. Lask, cuja “Lógica da filosofia” (1911) está tão fortemente determinada pela VI. Investigação (Sobre intuições sensíveis e categoriais, pp. 128 ss.), assim como sua “Doutrina do juízo” (1912) é determinada pelas seções referidas sobre a evidência e a verdade.

Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit. Dieses soll jetzt noch eindringlicher verfolgt werden.

b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes

Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein. Ist das aber nicht eine höchst willkürliche Definition der Wahrheit? Mit so gewaltsamen Begriffsbestimmungen mag es gelingen, die Idee der Übereinstimmung aus dem Wahrheitsbegriff auszuschalten. Muß dieser zweifelhafte Gewinn nicht damit bezahlt werden, daß die alte »gute« Tradition in die Nichtigkeit gestoßen ist? Allein die scheinbar willkürliche Definition enthält nur die notwendige Interpretation dessen, was die älteste Tradition der antiken Philosophie ursprünglich ahnte und vorphänomenologisch auch verstand. Das Wahrsein des λόγος als ἀπόφαντις ist das ἀληθεύειν in der Weise des ἀποφαίνεσθαι: Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen. Die ἀλήθεια, die von Aristoteles nach den oben angeführten Stellen mit πρᾶγμα, φαινόμενα gleichgesetzt wird, bedeutet die »Sachen selbst«, das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*. Und ist es Zufall, daß in einem der Fragmente des Heraklit¹⁶, den ältesten philosophischen Lehrstücken, die ausdrücklich vom λόγος handeln, das herausgestellte Phänomen der Wahrheit im Sinne der Entdecktheit (Unverborgenheit) durchblickt? Dem λόγος und dem, der ihn sagt und versteht, werden die Unverständigen entgegengestellt. Der λόγος ist φράζων ὅκως ἔχει, er sagt, wie das Seiende sich verhält. Den Unverständi-

¹⁶ Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit Fr. 1.

O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição-fundamental do *Dasein*, é o fundamento do fenômeno originário da verdade, o qual agora deve ser estudado mais a fundo.

b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade

Ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor. Mas não é esta uma definição extremamente arbitrária da verdade? Com determinações-conceituais tão violentas fica fácil descartar do conceito de verdade a ideia da concordância. Mas essa duvidosa conquista não terá de ser paga pela anulação da “boa” e velha tradição? Somente essa definição aparentemente *arbitrária* é a única a conter a interpretação *necessária* do que a mais antiga tradição da filosofia da Antiguidade já pressentira e entendera de modo pré-fenomenológico. O ser-verdadeiro do *λόγος* como *ἀπόφανσις* é o *ἀληθεύειν* no modo do *ἀποφαίνεσθαι*: um fazer-ver o ente em sua não-ocultação (ser-descoberto), tirando-o da ocultação. A *ἀλήθεια* que, nos lugares acima referidos, é equiparada por Aristóteles a *πρᾶγμα, φαινόμενα*, significa “as coisas elas mesmas”, o que se mostra, *o ente no como de seu ser-descoberto*. E é um acaso que em um dos fragmentos de Heráclito¹⁶, entre as sentenças de doutrina filosófica mais antigas a tratar *expressamente* do *λόγος*, transpareça o fenômeno da verdade que acaba de ser apresentado, no sentido do ser-descoberto (não-ocultação)? Ao *λόγος* e a quem o diz e entende opõem-se os que não o entendem. O *λόγος* é *φράζων ὅκως ἔχει*, diz como o ente se comporta. Em contraste aos que não entendem

¹⁶ Cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [Fragmentos dos pré-socráticos], Heráclito Fr.1 .

gen dagegen λανθάνει, bleibt in Verborgenheit, was sie tun; ἐπιλανθάνονται, sie vergessen, das heißt, es sinkt ihnen wieder in die Verborgenheit zurück. Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, ἀ-λήθεια. Die Übersetzung durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια »selbstverständlich« zugrunde legten.

Die Beziehung solcher Belege muß sich vor hemmungsloser Wortmystik hüten; gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.

220

Was früher¹⁷ gleichsam in dogmatischer Interpretation über λόγος und ἀλήθεια dargelegt wurde, hat jetzt seine phänomenale Ausweisung erhalten. Die vorgelegte »Definition« der Wahrheit ist kein *Abschütteln* der Tradition, sondern die ursprüngliche *Aneignung*: das um so mehr dann, wenn der Nachweis gelingt, daß und wie die Theorie auf dem Grunde des ursprünglichen Wahrheitsphänomens zur Idee der Übereinstimmung kommen mußte.

Die »Definition« der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine bloße Worterklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst »wahre« zu nennen pflegen.

Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. Was dieses Entdecken selbst möglich macht, muß notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne »wahr« genannt werden. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit.*

¹⁷ Vgl. S. 43 ff.

fica-lhes, ao contrário, oculto, λανθάνει, o que fazem; ἐπιλανθάνονται, esquecem, isto é, voltam a se afundar na ocultação. Pertence, portanto, ao λόγος a não-ocultação, a ἀλήθεια. Sua tradução pela palavra “verdade” e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de ἀλήθεια.

O aduzir tais provas deve-se prevenir contra uma mística desenfreada da palavra; não obstante caiba, afinal, à filosofia impedir que a *força das palavras mais elementares*, em que o *Dasein* se exprime, seja nivelada pelo intelecto comum em uma não-entendibilidade, cuja função consiste em ser fonte de falsos problemas.

O que foi antes¹⁷ exposto sobre o λόγος e a ἀλήθεια, numa interpretação como que dogmática, recebeu agora sua comprovação fenomênica. A “definição” de verdade proposta *não se livra* da tradição, mas dela se *apropria* originariamente: e o faz tão mais claramente, se consegue demonstrar que é como a teoria devia chegar à ideia da concordância, por ter sua fundação no fenômeno originário da verdade.

A “definição” da verdade como ser-descoberto e ser-descobridor não é também uma mera explicação-nominal, mas nasce da análise dos comportamentos do *Dasein* que costumamos chamar imediatamente “verdadeiros”.

Ser-verdadeiro como ser-descobridor é um modo-de-ser do *Dasein*. O que esse descobrir possibilita ele mesmo deve ser chamado necessariamente “verdadeiro” em um sentido ainda mais originário. *Os fundamentos ontológico-existenciários do descobrir ele mesmo mostram pela primeira vez o fenômeno mais-originário da verdade.*

¹⁷ Cf. pp. 43 ss.

Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist »wahr« in einem zweiten Sinne. Primär »wahr«, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit).

Durch die frühere Analyse der Weltlichkeit der Welt und des innerweltlichen Seienden wurde aber gezeigt: die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das 221 *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht. Was früher hinsichtlich der existenzialen Konstitution des Da¹⁸ und bezüglich des alltäglichen Seins des Da¹⁹ aufgezeigt wurde, betraf nichts anderes als das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit. Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«. *Dasein ist »in der Wahrheit«.* Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je »in alle Wahrheit« eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört.

Unter Aufnahme des früher Gewonnenen kann der volle existenziale Sinn des Satzes »Dasein ist in der Wahrheit« durch folgende Bestimmungen wiedergegeben werden:

¹⁸ Vgl. S. 178 ff.

¹⁹ Vgl. S. 221 ff.

O descobrir é um modo-de-ser do ser-no-mundo. A ocupação que vê-ao-redor ou o ficar olhando fixamente descobrem o ente do-interior-do-mundo. Este se torna o descoberto. Ele é “verdadeiro” em um segundo sentido. Primariamente “verdadeiro”, isto é, descobridor é o *Dasein*. Verdade, em um segundo sentido, não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto.

Mas pela análise anterior da mundidão do mundo e do ente do-interior-do-mundo mostrou-se: o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo *se funda* na abertura do mundo. Mas a abertura é o modo-de-ser-fundamental do *Dasein*, de conformidade com o qual, o *Dasein* é seu “*at*”. A abertura é constituída pelo encontrar-se, pelo entender e pelo discurso e concerne, de modo igualmente originário, ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo. A estrutura da preocupação como *adiantar-se-em-relação-a-si* — já sendo em um mundo — como ser junto ao ente do-interior-do-mundo contém em si a abertura do *Dasein*. O ser-descoberto ocorre *com* ela e *por* ela; por conseguinte, só com a *abertura* do *Dasein* é atingido o fenômeno *mais-originário* da verdade. O que foi mostrado anteriormente quanto à constituição existenciária do “*at*”¹⁸ e relativamente ao ser cotidiano do “*at*”¹⁹ só dizia respeito ao fenômeno mais-originário da verdade. Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente “verdadeiro”. *O Dasein é “na verdade”*. Essa enunciação tem sentido ontológico. Não significa que o *Dasein*, onticamente, esteja sempre ou cada vez inserido “em toda a verdade”, mas que a abertura de seu ser mais-próprio pertence à sua constituição existenciária.

Retomando o que foi conquistado anteriormente, pode-se reiterar, mediante as determinações que seguem, o pleno sentido existenciário da proposição — “*o Dasein é na verdade*”:

¹⁸ Cf. pp. 178 ss.

¹⁹ Cf. pp. 221 ss.

1. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört wesenhaft *Erschlossenheit überhaupt*. Sie umgreift das Ganze der Seinsstruktur, die durch das Phänomen der Sorge explizit geworden ist. Zu dieser gehört nicht nur In-der-Welt-sein, sondern Sein bei innerweltlichem Seienden. Mit dem Sein des Daseins und seiner Erschlossenheit ist gleichursprünglich Entdecktheit des innerweltlichen Seienden.

2. Zur Seinsverfassung des Daseins und zwar als Konstitutivum seiner Erschlossenheit gehört die *Geworfenheit*. In ihr enthüllt sich, daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist. Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische.

3. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der *Entwurf*: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dasein kann sich als verstehendes aus der »Welt« und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese *eigentliche Erschlossenheit* zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*. Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existential-ontologische Bestimmtheit.

4. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das *Verfallen*. Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine »Welt« verloren. Das Verstehen, als Entwurf auf die Seinsmöglichkeiten, hat sich dahin verlegt. Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit. Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus

1. À constituição-de-ser do *Dasein* pertence essencialmente a *abertura em geral*. Esta abrange o todo da estrutura-de-ser que é explicitada pelo fenômeno da preocupação. A esta pertence não somente o ser-no-mundo, mas o ser junto ao ente do-interior-do-mundo. Com o ser do *Dasein* e de sua abertura é igualmente originário o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo.

2. À constituição-de-ser do *Dasein* e sem dúvida como *constitutivum* de sua abertura, pertence a *dejecção*. Nesta se desvenda que o *Dasein*, já cada vez como meu e como este, é em um mundo determinado e junto a um âmbito determinado de ente do-interior-do-mundo. A abertura é essencialmente factual.

3. À constituição-de-ser do *Dasein* pertence o *projeto*: o ser aberto para o seu poder-ser. O *Dasein*, como entendedor, pode se entender a partir do “mundo” e dos outros ou a partir de seu poder-ser mais-próprio. A possibilidade nomeada por último significa: o *Dasein* se abre para si mesmo no poder-ser mais-próprio e como poder-ser mais próprio. Essa abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais-originária no *modus* da propriedade. A abertura mais-originária e, assim, a mais-própria, na qual o *Dasein* pode ser como poder-ser, é a *verdade da existência*. Esta, somente no contexto de uma análise da propriedade do *Dasein*, alcança sua determinidade ontológico-existenciária.

4. À constituição de ser do *Dasein* pertence o *decair*. De pronto e no mais das vezes o *Dasein* está perdido em seu “mundo”. O entender, como projeto das possibilidades-de-ser, extraviou-se no mundo. O absorver-se em a-gente significa o predomínio do ser-do-interpretado público. O descoberto e aberto está no *modus* da contrafação e do fechamento, por efeito do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. O ser para o ente não se extingue, mas é erradicado. O ente não fica por completo encoberto, é precisamente descoberto, mas ao mesmo tempo contrafeito; mostra-se — mas no *modus*

des Scheins. Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgenheit zurück. *Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«.* Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck »Verfallen« ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative »Wertung« ist bei seinem existential-analytischen Gebrauch fernzuhalten. Zur *Faktizität* des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existential-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt.

Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie . . . , das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.

Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem *privativen* Ausdruck ($\delta\text{-λήθεια}$) aussprechen? Kündigt sich in solchem Sichaussprechen des Daseins nicht ein ursprüngliches Seinsverständnis seiner selbst an, das wenngleich nur vorontologische Verstehen dessen, daß In-der-Unwahrheit-sein eine wesenhafte Bestimmung des In-der-Welt-seins ausmacht?

Daß die Göttin der Wahrheit, die den *Parmenides* führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon

da aparência. De igual maneira, o que foi descoberto volta a se afundar na dissimulação e na ocultação. *O Dasein, porque essencialmente decaído e segundo sua constituição de ser, é na “não verdade”*. Esse termo, do mesmo modo que a expressão “decaído”, é aqui empregado ontologicamente. Toda “avaliação” onticamente negativa deve ser afastada do seu emprego na análise existenciária. À *factualidade* do *Dasein* pertencem o fechamento e o encobrimento. O pleno sentido ontológico existenciário da proposição “o *Dasein* é na verdade” diz, com igual originariedade: “o *Dasein* é na não-verdade”. Mas só na medida em que é aberto, o *Dasein* é também fechado; e na medida em que o ente do-interior-do-mundo é cada vez descoberto com o *Dasein*, esse ente, podendo vir-de-encontro no-interior-do-mundo, é encoberto (oculto) ou dissimulado.

Daí que o *Dasein* por essência deve se apropriar expressamente do que já foi descoberto *em contraposição à* aparência e à dissimulação, assegurando-se sempre de novo do ser-descoberto. Nenhuma nova descoberta se efetua sobre a base de uma completa ocultação, mas tem seu ponto-de-partida no ser-descoberto, no *modus* da aparência. O ente aparenta ser como..., isto é, ele já está de certo modo descoberto e, no entanto, dissimula.

A verdade (o ser-descoberto) deve primeiramente ser arrancada do ente. O ente é tirado à força da ocultação. Todo ser-descoberto factual é sempre um como que *roubo*. É um acaso que os gregos, para dizer a essência da verdade, a enunciassem com uma expressão *privativa* ($\&\lambda\gamma\theta\epsilon\alpha$)? Em tal maneira de dizer do *Dasein* não se anuncia um originário entendimento-de-ser de si-mesmo, mesmo que seja só pré-ontológico, de que o ser-na-não-verdade constitui uma determinação essencial do ser-no-mundo?

Que a deusa da verdade, que conduz Parmênides, o coloque diante de dois caminhos, o do descobrir e o do encobrir, nada mais significa senão que: o *Dasein* já é cada vez

in der Wahrheit und Unwahrheit. Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im $\chi\sigma\lambda\epsilon\nu\tau\omega$ λόγῳ, im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen.²⁰

Die existential-ontologische Bedingung dafür, daß das In-der-Welt-sein durch »Wahrheit« und »Unwahrheit« bestimmt ist, liegt in *der Seinsverfassung* des Daseins^a, die wir als den *geworfenen Entwurf* kennzeichnen. Sie ist ein Konstitutivum der Struktur der Sorge.

Die existential-ontologische Interpretation des Phänomens der Wahrheit hat ergeben: 1. Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört. 2. Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.

Diese Sätze können innerhalb des Horizontes der traditionellen Interpretation des Wahrheitsphänomens erst dann voll einsichtig werden^b, wenn sich zeigen läßt: 1. Wahrheit, als Übereinstimmung verstanden, hat ihre Herkunft aus der Erschlossenheit und das auf dem Wege einer bestimmten Modifizierung. 2. Die Seinsart der Erschlossenheit selbst führt dazu, daß zunächst ihre abkünftige Modifikation in den Blick kommt und die theoretische Explikation der Wahrheitsstruktur leitet.

Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert. Wahrheit aber gilt als auszeichnende Bestimmung der so abkünftigen Aussage. Demnach reichen die Wurzeln der Aussagewahrheit in die Erschlossenheit des Ver-

²⁰ K. Reinhardt hat, vgl. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (1916), zum erstenmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von ἀλήθεια und δόξα und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist.

^a des Da-seins und deshalb der Inständigkeit.

^b Das werden sie so niemals.

na verdade e na não-verdade. Só se ganha o caminho do descobrir no *χρίνειν λόγῳ*, na distinção que entende em ambos e decide por um deles²⁰.

A condição ontológico-existenciária de que o ser-no-mundo é determinado pela “verdade” e pela “não-verdade” reside na constituição-de-ser do *Dasein*^a que caracterizamos como o *projeto dejectado*, um *constitutivum* da estrutura da preocupação.

Da interpretação ontológico-existenciária do fenômeno da verdade resultaram: 1. a verdade no sentido mais-originário é a abertura do *Dasein*, à qual pertence o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo; 2. o *Dasein* está, de maneira igualmente originária, na verdade e na não-verdade.

Só é possível entender por completo essas proposições dentro do horizonte da interpretação tradicional do fenômeno-da-verdade^b, se se puder mostrar: 1. que a verdade, entendida como concordância, tem sua origem na abertura e mediante uma determinada modificação. 2. O modo-de-ser da abertura ela mesma conduz a que seja sua modificação derivada a se mostrar primeiramente, fazendo que esta dirija a explicação teórica da estrutura-da-verdade.

A enunciação e sua estrutura, o como apofântico, estão fundadas na interpretação e em sua estrutura, no como hermenêutico e, ainda mais originariamente, no entender e na abertura do *Dasein*. Mas a verdade vale como uma determinação assinalada da enunciação assim derivada. Por conseguinte, as raízes da verdade-da-enunciação remetem à abertura

²⁰ K. Reinhard (cf. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* [Parmênides e a história da filosofia grega], 1916) entendeu e pela primeira vez resolveu o problema da conexão das duas partes do poema de Parmênides, de que muito se tratou, embora não mostre expressamente o fundamento ontológico da conexão de *ἀλήθεια* e *δόξα* e sua necessidade.

^a do *Da-sein* e, portanto, da insistência.

^b Dessa maneira nunca o será.

stehens zurück.²¹ Über diese Anzeige der Herkunft der Aussagewahrheit hinaus muß nun aber das Phänomen der *Übereinstimmung ausdrücklich* in seiner Abkünftigkeit aufgezeigt werden.

Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend. Zur Erschlossenheit des Daseins aber gehört wesenhaft die Rede.²² Dasein spricht sich aus; *sich* – als entdeckendes Sein zu Seiendem. Und es spricht sich als solches über entdecktes Seiendes aus in der Aussage. Die Aussage teilt das Seiende im Wie seiner Entdecktheit mit. Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst im Vernehmen in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden. Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden. Diese ist im Ausgesprochenen verwahrt. Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhgenden, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Auf Grund der Verwahrung der Entdecktheit hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist. Entdecktheit ist je Entdecktheit von ... Auch im Nachsprechen kommt das nachsprechende Dasein in ein Sein zum besprochenen Seienden selbst. Es ist aber und hält sich für enthoben einem ursprünglichen Nachvollzug des Entdeckens.

Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hören-sagen des Gesagten zugeeignet. Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man. Das Ausgesprochene als solches übernimmt das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Seien-den. Soll dieses aber ausdrücklich hinsichtlich seiner Entdeckt-

²¹ Vgl. oben § 33, S. 204 ff. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung.

²² Vgl. § 34, S. 213 ff.

do entender²¹. Para além dessas indicações da origem da verdade-da-enunciação deve-se mostrar *expressamente* agora o caráter derivado do fenômeno da concordância.

O ser junto ao ente do-interior-do-mundo, a ocupação, é descobridor. Mas, à abertura do *Dasein* pertence essencialmente o discurso²². O *Dasein* se expressa; ele expressa a *si* — como ser descobridor voltado para ente. E como tal se expressa a si mesmo na enunciação sobre ente descoberto. A enunciação comunica o ente no como de seu ser-descoberto. O *Dasein*, que [ao percebê-la] recebe a comunicação, põe-se a si mesmo no ser descobridor voltado para o ente de que se fala. A enunciação expressa contém em seu o-de-quê o ser-descoberto do ente. Este é conservado no expresso. O expresso se torna um como quê utilizável do-interior-do-mundo, que pode ser retomado e repetido a outros. Sobre fundamento da conservação do ser-descoberto, o expresso utilizável tem em si mesmo uma relação ao ente do qual o expresso funciona cada vez como enunciação. Ser-descoberto é cada vez ser-descoberto de... Também na fala-que-repete, o *Dasein* repetidor chega a se voltar para o ente ele mesmo do qual se fala, mas é dispensado e se tem por dispensado de reiterar a execução originária do descobrir.

O *Dasein* não tem de deslocar-se para se pôr diante do ente ele mesmo, fazendo uma experiência “originária” e, no entanto, seu ser permanece em correspondência com ele. O ser-descoberto não é apropriado mediante uma descoberta cada vez própria, mas em ampla medida por ouvir-dizer o que é dito. Ao modo-de-ser de a-gente pertence o absorver-se no dito. O expresso como tal assume o ser-para o ente descoberto na enunciação. Mas, se este ente deve ser expressamente apropriado quanto a seu ser-descoberto,

²¹ Cf., acima, § 33, pp. 204 ss. A enunciação como *modus* derivado da interpretação.

²² Cf. § 34, pp. 215 ss.

heit zugeeignet werden, dann besagt das: die Aussage soll als entdeckende ausgewiesen werden. Die ausgesprochene Aussage aber ist ein Zuhandenes, so zwar, daß es, als Entdecktheit verwahrendes, an ihm selbst einen Bezug hat zum entdeckten Seienden. Ausweisung ihres Entdeckend-seins besagt jetzt: Ausweisung des Bezugs der die Entdecktheit verwahrenden Aussage *zum Seienden*. Die Aussage ist ein Zuhandenes. Das Seiende, zu dem sie als entdeckende Bezug hat, ist innerweltlich Zuhandenes, bzw. Vorhandenes. Der Bezug selbst gibt sich so als vorhandener. Der Bezug aber liegt darin, daß die in der Aussage verwahrte Entdecktheit je Entdecktheit von... ist. Das Urteil »enthält etwas, was von den Gegenständen gilt« (Kant). Der Bezug erhält aber durch die Umschaltung seiner auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen jetzt selbst Vorhandenheitscharakter. Entdecktheit von... wird zur vorhandenen Gemäßheit eines Vorhandenen, der ausgesprochenen Aussage, *zu* Vorhandenem, dem besprochenen Seienden. Und wird die Gemäßheit nur mehr noch als Beziehung zwischen Vorhandenem gesehen, das heißt wird die Seinsart der Beziehungsglieder unterschiedslos als nur Vorhandenes verstanden, dann zeigt sich der Bezug als vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener.

Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen. Sofern sich nun aber in ihr als Entdecktheit von... ein Bezug zu Vorhandenem durchhält, wird die Entdecktheit (Wahrheit) ihrerseits zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Vorhandenen (intellectus und res).

Das in der Erschlossenheit des Daseins fundierte existenziale Phänomen der Entdecktheit wird zur vorhandenen, noch Bezugscharakter in sich bergenden Eigenschaft und als diese in eine vorhandene Beziehung auseinandergebrochen. Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Seienden ist zur Wahrheit als Übereinstimmung zwischen innerweltlich Vorhandenem geworden. Damit ist die ontologische

então a enunciação deve ser comprovada como descobridora. Mas a enunciação expressa é um utilizável, e de tal maneira que, conservando em si o ser-descoberto, detém em si mesma uma relação ao ente descoberto. Comprovação de seu ser-descobridor significa agora comprovar a relação que a enunciação conservadora do ser-descoberto tem *ao* ente. A enunciação é um utilizável. O ente em relação ao qual ela é descobridora é um utilizável ou um subsistente do interior-do-mundo. A relação ela mesma se dá assim como subsistente. Entretanto, a relação reside em que o conservado ser-descoberto na enunciação é cada vez um ser-descoberto de... O juízo “contém algo que vale para os objetos” (Kant). Pois, mediante a transmudações numa relação entre subsistentes, a relação recebe agora o caráter-de-subsistência. O ser-descoberto de... torna-se conformidade subsistente de um subsistente — a enunciação expressa — *com* um subsistente — o ente de que se fala. E se a conformidade só é vista como uma relação entre só subsistentes, isto é, se o modo-de-ser dos membros da relação é indistintamente entendido como só subsistente, então a relação se mostra como concordar subsistente de dois subsistentes.

Com a enunciação expressa, o ser-descoberto do ente adquire o modo-de-ser do utilizável do-interior-do-mundo. Mas, na medida em que, como um ser-descoberto de... nele se mantém uma relação ao subsistente, o ser-descoberto (verdade), por seu lado, torna-se uma relação subsistente entre dois subsistentes (intellectus e res).

O fenômeno existenciário do ser-descoberto, fundado na abertura do *Dasein*, torna-se propriedade subsistente, ainda abrigando em si um caráter-de-relação que como tal se desfaz, numa relação subsistente. A verdade como abertura e como ser-descobridor do ente descoberto torna-se verdade como concordância entre subsistentes do interior-do-mundo. Foi mostrado, assim, o caráter

Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufgezeigt.

Was jedoch in der Ordnung der existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge das Letzte ist, gilt ontisch-faktisch als das Erste und Nächste. Dieses Faktum aber gründet hinsichtlich seiner Notwendigkeit wiederum in der Seinsart des Daseins selbst. Im besorgenden Aufgehen versteht sich das Dasein aus dem innerweltlich Begegnenden. Die dem Entdecken zugehörige Entdecktheit wird zunächst innerweltlich im *Ausgesprochenen* vorgefunden. Aber nicht nur die Wahrheit begegnet als Vorhandenes, sondern das Seinsverständnis überhaupt versteht zunächst alles Seiende als Vorhandenes. Die nächste ontologische Besinnung auf die zunächst ontisch begegnende »Wahrheit« versteht den λόγος (Aussage) als λόγος τύπος (Aussage über..., Entdecktheit von...), interpretiert aber das Phänomen als Vorhandenes auf seine mögliche Vorhandenheit. Weil diese aber dem Sinne von Sein überhaupt gleichgesetzt ist, kann die Frage, ob diese Seinsart der Wahrheit und ihre nächst begegnende Struktur ursprünglich sind oder nicht, überhaupt nicht lebendig werden. *Das zunächst herrschende und noch heute nicht grundsätzlich und aussdrücklich überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit.*

Zugleich darf aber nicht übersehen werden, daß bei den Griechen, die dieses nächste Seinsverständnis zuerst wissenschaftlich ausbildeten und zur Herrschaft brachten, zugleich das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig war und sich sogar gegen die in ihrer Ontologie liegende Verdeckung -- mindestens bei Aristoteles -- behauptete.²³

226 Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche »Ort« der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der

²³ Vgl. Eth. Nic. Z und Met. Θ 10.

ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade.

Entretanto, o que é último na ordem dos nexos-de-fundamentação ontológico-existenciários passa a valer como primeiro e mais imediato, no que é factualmente ôntico. Mas, por sua vez, a necessidade desse *factum* se funda no modo-de-ser do *Dasein* ele mesmo. No ocupado absorver-se, o *Dasein* se entende a partir do que-vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ser-descoberto pertencente ao descobrir é encontrado de imediato no-interior-do-mundo no *expresso*. Não é só a verdade que vem-de-encontro como subsistente, mas o entendimento-do-ser em geral entende de pronto todo ente como subsistente. A reflexão ontológica imediata sobre a “verdade” que de pronto vem onticamente de-encontro entende o *λόγος* (enunciação), por sua vez, como *λόγος τινός* (enunciação sobre..., ser descoberto de...), mas interpreta o fenômeno como subsistente na sua possível subsistência. Mas, porque essa subsistência é equiparada ao sentido do ser em geral, sequer *pode* surgir a pergunta sobre se esse modo-de-ser da verdade e sua estrutura que de imediato vem-de-encontro são ou não originários. *É o próprio entendimento-do-ser de pronto predominante no Dasein e ainda hoje não ultrapassado nem em seu fundamento nem expressamente que encobre ele mesmo o fenômeno originário da verdade.*

Mas, ao mesmo tempo, não se pode omitir que entre os próprios gregos, que foram os primeiros a desenvolver cientificamente esse imediato entendimento-do-ser e o fizeram prevalecer, estava vivo também o entendimento originário da verdade, embora pré-ontológico, e que se impunha — pelo menos em Aristóteles — mesmo em oposição ao encobrimento implícito em sua ontologia²³.

Aristóteles nunca defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade é o juízo. Ele diz, ao contrário,

²³ Cf. *Eth. Nic. Z e Met.* Θ 10.

$\lambda\gamma\sigma$ ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend *oder* verdeckend sein kann. Diese *doppelte Möglichkeit* ist das Auszeichnende am Wahrsein des $\lambda\gamma\sigma$, er ist die Verhaltung, die auch verdecken kann. Und weil Aristoteles die genannte These nie behauptete, kam er auch nie in die Lage, den Wahrheitsbegriff vom $\lambda\gamma\sigma$ auf das reine $\nu\sigma\tau\nu$ zu »erweitern«. Die »Wahrheit« der $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ und des Sehens der »Ideen« ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil $\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ primär entdeckt, kann auch der $\lambda\gamma\sigma$ als $\delta\alpha\nu\sigma\tau\nu$ Entdeckungsfunktion haben.

Die These, der genuine »Ort« der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf Aristoteles, sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern *umgekehrt*, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins. Die ursprünglichste »Wahrheit« ist der »Ort« der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können.

Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial. Damit ist aber schon die Antwort vorgezeichnet auf die Frage nach der Seinsart von Wahrheit und nach dem Sinne der Notwendigkeit der Voraussetzung, daß »es Wahrheit gibt«.

c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung

Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. *Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze

que o *λόγος* é o modo-de-ser do *Dasein*, que pode descobrir *ou* encobrir. Essa dupla possibilidade é o que há de distintivo no ser-verdadeiro do *λόγος*, ele é o comportamento que também pode encobrir. E porque Aristóteles nunca afirmou a referida tese, ele também nunca esteve na condição de “estender” o conceito-de-verdade do *λόγος* ao puro *νοεῖν*. A “verdade” da *αἰσθησις* e do ver das “ideias” é o descobrir originário. E somente porque a *νόησις* descobre de modo primário, o *λόγος* como *διανοεῖν* pode ter também uma função-de-descoberta.

A tese de que o “lugar” genuíno da verdade é o juízo não só apela sem justificativa para Aristóteles, mas é também, segundo seu conteúdo, um desconhecimento da estrutura-da-verdade. A enunciação não só não é o “lugar” primário da verdade, mas, ao inverso, como modus-de-apropriação do ser-descoberto e como modo do ser-no-mundo, ela se funda no descobrir ou, o que é igual, na abertura do *Dasein*. A “verdade” mais-originária é o “lugar” da enunciação e a condição ontológica da possibilidade de que as enunciações possam ser verdadeiras ou falsas (descobridoras ou encobridoras).

A verdade, entendida em um sentido originário, pertence à constituição-fundamental do *Dasein*. O termo significa um existenciário. Mas com isto já se delineia previamente a resposta à pergunta pelo modo-de-ser de verdade e pelo sentido da necessidade da pressuposição de que “se dá verdade”.

c) O modo-de-ser da verdade e a pressuposição-da-verdade

O *Dasein*, como constituído pela abertura, é essencialmente na verdade. A abertura é um modo-de-ser essencial do *Dasein*. Só “se dá” verdade na medida e enquanto o *Dasein* é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o *Dasein* em geral é. As leis

Newton, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann. Bevor die Gesetze *Newton* entdeckt wurden, waren sie nicht »wahr«; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden. Ebensowenig liegt in dieser »Beschränkung« eine Herabminderung des Wahrseins der »Wahrheiten«.

Die Gesetze *Newton* waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch *Newton* wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der »Wahrheit«.

Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird.

Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: alle Wahrheit ist »subjektiv«? Wenn man »subjektiv« interpretiert als »in das Belieben des Subjekts gestellt«, dann gewiß nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem »subjektiven« Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur weil »Wahrheit« als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist*, kann sie dessen Belieben entzogen werden. Auch die »Allgemeingültigkeit« der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst ent-

de Newton, o princípio da contradição e em geral toda verdade só são verdadeiros enquanto o *Dasein* é. Antes que houvesse em geral algum *Dasein* e depois de que já não haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, descoberta e ser-descoberto, já *não pode* ser então. Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram “verdadeiras”, do que não se segue que fossem falsas, nem menos ainda que se tornariam falsas se já não fosse onticamente possível nenhum ser-descoberto. Tampouco há nessa “restrição” uma diminuição do ser-verdadeiro das “verdades”.

Que antes dele as leis de Newton não eram nem verdadeiras nem falsas não pode significar que o ente por elas mostrado no seu descobrir não tenha sido antes. Essas leis se tornaram verdadeiras por meio de Newton; com elas certos entes se tornaram em si mesmos acessíveis ao *Dasein*. Com o ser-descoberto do ente, este se mostra precisamente como o ente que ele antes já era. Descobrir assim é o modo-de-ser da “verdade”.

Que se dão “verdades eternas” só será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o *Dasein* foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela “acreditam”.

Toda verdade, de acordo com seu essencial modo-de-ser conforme-ao-Dasein, é relativa ao ser do Dasein. Essa relatividade significa que toda verdade é “subjetiva”? Se “subjetivo” é interpretado como “submetido ao arbítrio do sujeito”, certamente que não. Pois o descobrir, de conformidade com seu sentido mais-próprio, retira a enunciação do arbítrio “subjetivo” e põe o *Dasein* descobridor diante do ente ele mesmo. E somente *porque* “verdade” como descobrir é um modo-de-ser do *Dasein*, pode ela subtrair-se ao seu arbítrio. A “validade universal” da verdade tem também sua raiz unicamente em que o *Dasein* pode descobrir ente em si mesmo

decken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, das heißt Aufzeigung seiner, zu binden. Wird die rechtverstandene Wahrheit dadurch im mindesten angetastet, daß sie ontisch nur im »Subjekt« möglich ist und mit dessen Sein steht und fällt?

Aus der existential begriffenen Seinsart der Wahrheit wird nun auch der Sinn der Wahrheitsvoraussetzung verständlich. *Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?* Was heißt »voraussetzen«? Was meint das »müssen« und »wir«? Was besagt: »es gibt Wahrheit«? Wahrheit setzen »wir« voraus, weil »wir«, seiend in der Seinsart des Daseins, »in der Wahrheit« sind. Wir setzen sie nicht voraus als etwas »außer« und »über« uns; zu dem wir uns neben anderen »Werten« auch verhalten. Nicht wir setzen die »Wahrheit« voraus, sondern^a sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so sein können, daß wir etwas »voraussetzen«. Wahrheit ermöglicht erst so etwas wie Voraussetzung.

Was besagt »voraussetzen«? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden. Dergleichen Verstehen von Seiendem in seinen Seinszusammenhängen ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, das heißt des Entdeckendseins des Daseins. »Wahrheit« voraussetzen meint dann, sie verstehen als etwas, worumwillen das Dasein ist. Dasein aber – das liegt in der Seinsverfassung als Sorge – ist sich je schon vorweg. Es ist Seiendes, dem es in seinem Sein um das eigenste Seinkönnen geht. Zum Sein und Seinkönnen des Daseins als In-der-Welt-sein gehört wesenhaft die Erschlossenheit und das Entdecken. Dem Dasein geht es um sein In-der-Welt-sein-können und darin um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden. In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste »Voraussetzen«. Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen »wir« auch »uns«, als durch

228

^a sondern das Wesen der Wahrheit setzt uns in das Voraus des Zugestanden!

e pô-lo em-liberdade. Só assim esse ente pode vincular a si toda possível enunciação, isto é, quanto seja mostrado a seu respeito. Será a verdade entendida de modo correto minimamente afetada pelo fato de só ser onticamente possível no “sujeito” e sustentar-se ou cair com o ser do sujeito?

A partir do modo-de-ser da verdade existenciariamente concebida pode-se agora entender também o sentido da pressuposição-da-verdade. *Por que devemos pressupor que se dá verdade?* Que significa “pressupor”? Que quer dizer “devemos” e “nós”? Que significa “dá-se verdade”? A verdade “nós” a pressupomos porque “nós”, sendo no modo-de-ser do *Dasein*, somos “na verdade”. Não a pressupomos como algo “fora” de nós ou “sobre” nós, em relação ao qual nos conduziríamos do mesmo modo como o fazemos ante outros “valores”. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas^a é *ela* que possibilita em geral ontologicamente que possamos *ser* de modo que “pressuponhamos” algo. Só a verdade *possibilita* algo assim como a pressuposição.

Que significa “pressupor”? Significa entender algo como o fundamento do ser de um outro ente. Semelhante entendimento de ente só é possível em suas conexões-de-ser sobre o fundamento da abertura, isto é, do ser-descobridor do *Dasein*. Pressupor “verdade” significa então entendê-la como algo em-vista-de-que o *Dasein* é. Mas o *Dasein* — isto reside na constituição-de-ser como preocupação — está cada vez adiantado em relação a si. É um ente para o qual, em seu ser, está em jogo o seu poder-ser mais-próprio. Ao ser e ao poder-ser do *Dasein*, como ser-no-mundo, pertencem essencialmente a abertura e o descobrir. Para o *Dasein* está em jogo o seu poder-ser-no-mundo e, nele, está em jogo o ocupar-se do ver-ao-redor descobridor do ente do-interior-do-mundo. Na constituição-do-ser do *Dasein* como preocupação, no ser-adiantado-em-relação-a-si, reside o “pressupor” mais-originário. *Por que tal pressupor-se pertence ao ser do Dasein, também “nós” devemos nos pressupor como*

^a mas é a essência da verdade que nos põe no prévio do que nos é dito!

Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen. Dieses im Sein des Daseins liegende »Voraussetzen« verhält sich nicht zu nicht-daseinsmäßigm Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst. Die vorausgesetzte Wahrheit, bzw. das »es gibt«, womit ihr Sein bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den Seinssinn des Daseins selbst. Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir »machen«, weil sie mit dem Sein des »wir« schon »gemacht« ist.

Wir müssen die Wahrheit voraussetzen, sie muß als Erschlossenheit des Daseins sein, so wie dieses selbst als je meines und dieses sein muß. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt. *Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins »Dasein« kommen will oder nicht?* »An sich« ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes entdeckt sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß. Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der »Wahrheit«, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. Es ist der Hinweis darauf, daß zur Aussage »Wahrheit« gehört, daß Aufzeigen seinem Sinne nach ein Entdecken ist. Dabei bleibt ungeklärt stehen, warum das so sein muß, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt. Ebenso bleiben die Seinsart von Wahrheit und der Sinn des Voraussetzens und seines ontologischen Fundamentes im Dasein selbst völlig dunkel. Überdies wird verkannt, daß auch, wenn niemand urteilt, Wahrheit schon vorausgesetzt wird, sofern überhaupt Dasein ist.

Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit »bewiesen« werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch ist, in der Weise der Negation der Wahrheit, braucht auch nicht widerlegt zu werden. Sofern er ist und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Ver-

determinados pela abertura. Esse “pressupor” que reside no ser do *Dasein* não se relaciona ao ente não-conforme-ao-*Dasein*, que além deste também é, mas unicamente ao *Dasein*. A verdade pressuposta ou “o que se dá”, com o qual seu ser deve ser determinado tem o modo-de-ser ou o sentido-de-ser do *Dasein* ele mesmo. A pressuposição-da-verdade nós a devemos “fazer”, porque ela já é “feita” com o ser do “nós”.

Nós devemos pressupor a verdade, ela deve ser como abertura do *Dasein*, assim como este mesmo deve ser como cada vez meu e cada vez este. Isto pertence à essencial dejecção do *Dasein* no mundo. *O Dasein decidiu alguma vez livremente e poderá jamais decidir se quer ou não ingressar no “Dasein”?* “Em si” não se pode ver de modo algum por que o ente deve ser *descoberto*, por que deve haver *verdade* e *Dasein*. A refutação habitual do ceticismo, a saber, da negação do ser ou da cognoscibilidade da “verdade” só perfaz a metade do caminho. O que ela mostra, numa argumentação formal, é unicamente que, quando se julga, a verdade é pressuposta. É uma indicação de que a “verdade” pertence à enunciação e de que o julgar, segundo seu sentido, é um descobrir. No que permanece, todavia, *não elucidado por que* isto deve ser assim, onde reside o fundamento ontológico dessa necessária conexão-de-ser entre a enunciação e a verdade. Do mesmo modo, permanece de todo obscuro o modo-de-ser de verdade e o sentido do pressupor e de seus fundamentos ontológicos no *Dasein* ele mesmo. Além de que se desconhece que, também quando ninguém *julga*, a verdade já foi pressuposta, na medida em que em geral o *Dasein* é.

Um cético não pode ser refutado, assim como o ser da verdade não pode ser “provado”. O cético, se ele de fato o é no modo da negação da verdade, também *não necessita* ser refutado. Na medida em que é e se entendeu nesse ser, ele,

zweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein für es selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann. So wenig erwiesen ist, daß es »ewige Wahrheiten« gibt, so wenig ist es erwiesen, daß es je – was die Widerlegungen des Skeptizismus trotz ihres Unternehmens im Grunde glauben – einen »wirklichen« Skeptiker »gegeben« hat. Vielleicht öfter, als die Harmlosigkeit der formal-dialektischen Überrumpelungsversuche gegenüber dem »Skeptizismus« wahr haben möchte.

So wird denn überhaupt bei der Frage nach dem Sein der Wahrheit und der Notwendigkeit ihrer Voraussetzung ebenso wie bei der nach dem Wesen der Erkenntnis ein »ideales Subjekt« angesetzt. Das ausdrückliche oder unausdrückliche Motiv dafür liegt in der berechtigten, aber doch auch erst ontologisch zu begründenden Forderung, daß die Philosophie das »Apriori« und nicht »empirische Tatsachen« als solche zum Thema hat. Aber genügt dieser Forderung der Ansatz eines »idealen Subjekts«? Ist es nicht ein *phantastisch idealisiertes Subjekt*? Wird mit dem Begriff eines solchen Subjekts nicht gerade das Apriori des nur »tatsächlichen« Subjekts, des Daseins, verfehlt? Gehört zum Apriori des faktischen Subjekts, das heißt zur Faktizität des Daseins nicht die Bestimmtheit, daß es gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit ist?

Die Ideen eines »reinen Ich« und eines »Bewußtseins überhaupt« enthalten so wenig das Apriori der »wirklichen« Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen. Die Zurückweisung eines »Bewußtseins überhaupt« bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegrundete Apriorität des Daseins verbürgt.

Die Behauptung »ewiger Wahrheiten«, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten »Idealität« des

no desespero do suicídio, dissolveu o *Dasein* e com isso a verdade. Esta não pode ser demonstrada em sua necessidade, porque o *Dasein* por ele mesmo não pode submeter-se a demonstração. Assim como não se mostrou que há “verdades eternas”, também não se mostrou que “houve” alguma vez — ao contrário do que no fundo acreditam todas as refutações do ceticismo, não obstante seu empenho — um cético “efetivamente real”. Talvez tenha havido mais frequentemente do que supõe a ingenuidade das tentativas dialético-formais para confundir o “ceticismo”.

Assim, o perguntar em geral pelo ser da verdade e pela necessidade de sua pressuposição, do mesmo modo que pela essência do conhecimento, tem seu ponto-de-partida na admissão de um “sujeito ideal”. O motivo expresso ou inexpresso para isso reside na legítima exigência, a ser todavia ontologicamente fundamentada, de que o tema da filosofia é o “*a priori*” e não “fatos empíricos” como tais. Mas essa exigência é satisfeita pela posição na partida de um “sujeito ideal”? Não é um sujeito *fantasticamente idealizado*? Com o conceito de um tal sujeito não se perde precisamente o *a priori* do sujeito somente “factual”, a saber, do *Dasein*? A determinidade de que o *Dasein* seja cooriginariamente na verdade e na não-verdade não pertence ao *a priori* do sujeito factual, isto é, à factualidade do *Dasein*?

As ideias de um “eu puro” e de uma “consciência em geral” não contêm o *a priori* da subjetividade “efetivamente real” porque em ambos os casos se omitem os caracteres ontológicos da factualidade e da constituição-de-ser do *Dasein* que, em geral, não se veem. A rejeição de uma “consciência em geral” não significa a negação do *a priori*, do mesmo modo que a posição de um sujeito idealizado não assegura a aprioridade do *Dasein* fundada-em-coisa.

A afirmação de “verdades eternas”, do mesmo modo que a confusão da “idealidade” do *Dasein* fenomenicamente fundada

Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.

- 230 Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich.

Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich. Was es bedeutet: Sein »ist«, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll^a, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind. Erst dann ist auch ursprünglich auseinanderzulegen, was zum Begriff einer Wissenschaft *vom Sein als solchem*, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen gehört. Und in Abgrenzung dieser Forschung und ihrer Wahrheit wird die Forschung als Entdeckung *von Seiendem* und ihre Wahrheit ontologisch zu bestimmen sein.

Noch steht die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein aus. Was hat die bisher durchgeführte Fundamentalanalyse des Daseins zur Ausarbeitung der genannten Frage bereitgestellt? Geklärt wurde durch Freilegung des Phänomens der Sorge die Seinsverfassung des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Das Sein des Daseins wurde damit zugleich abgegrenzt gegen Seinsmodi (Zuhändigkeit, Vorhandenheit, Realität), die nichtdaseinsmäßiges Seiendes charakterisieren. Verdeutlicht wurde das Verstehen selbst, womit zugleich die methodische Durchsichtigkeit des verstehtend-auslegenden Verfahrens der Seinsinterpretation gewährleistet ist.

^a Ontologische Differenz.

com um sujeito absoluto idealizado, pertence aos restos de teologia cristã ainda não radicalmente expelidos da problemática filosófica.

O ser da verdade está em originária conexão com o *Dasein*. E somente porque o *Dasein* é como constituído pela abertura, isto é, pelo entender, algo assim como ser pode ser em geral entendido, sendo possível entendimento-de-ser.

Só “se dá” ser — não ente — na medida em que verdade é. E esta só é na medida e enquanto o *Dasein* é. Ser e verdade “são” de igual originariedade. Que significa: ser “é”, se é preciso distingui-lo de todo ente^a, só pode ser concretamente interrogado quando o sentido-de-ser e o alcance do entendimento-de-ser tenham sido em geral elucidados. Só então se poderá fazer também uma interpretação analítica originária do que pertence ao conceito de uma ciência *do ser como tal* e de suas possibilidades e modificações. E na delimitação dessa pesquisa e de sua verdade se deve determinar ontologicamente a pesquisa como descoberta *de ente* e sua verdade.

Ficou faltando a resposta à pergunta pelo sentido de ser. Que contribuição deu para a elaboração da referida pergunta a análise-fundamental do *Dasein* levada a cabo até agora? Ao pôr-em-liberdade o fenômeno da preocupação elucidou-se a constituição fundamental do ente a cujo ser pertence algo como o entendimento-de-ser. Ao mesmo tempo, o ser do *Dasein* foi delimitado em face dos *modi-de-ser* (tais como utilitabilidade, subsistência, realidade) que caracterizam o ente não-conforme ao *Dasein*. Foi elucidado o entender ele mesmo e garantida ao mesmo tempo a transparência metódica do procedimento entendedor interpretativo da interpretação-do-ser.

^a Diferença ontológica.

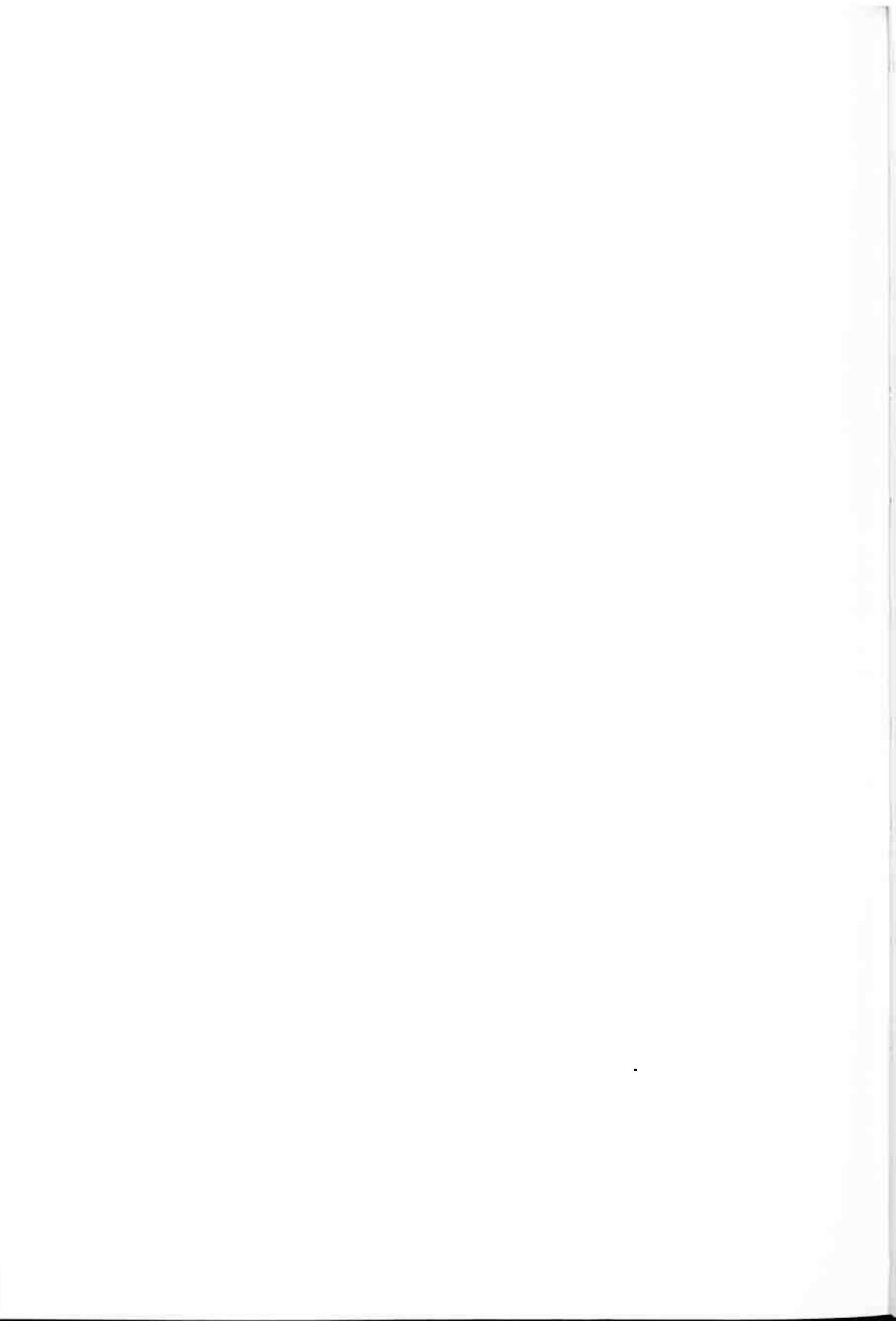
SEIN UND ZEIT

Wenn mit der Sorge die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins gewonnen sein soll, dann muß auf diesem Grunde auch das in der Sorge liegende Seinsverständnis zu Begriff gebracht, das heißt der Sinn von Sein umgrenzt werden können. Aber *ist* mit dem Phänomen der Sorge die ursprünglichste existential-ontologische Verfassung des Daseins erschlossen? Gibt die im Phänomen der Sorge liegende Strukturmannigfaltigkeit die ursprünglichste Ganzheit des Seins des faktischen Daseins? Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein *als Ganzes* in den Blick bekommen?

Se com a preocupação deve ter sido conquistada a originária constituição-de-ser do *Dasein*, sobre esse fundamento deve-se então conceituar também o entendimento-de-ser que reside na preocupação, isto é, deve-se poder circunscrever o sentido-de-ser. Mas com o fenômeno da preocupação *foi* aberta a mais-originária constituição ontológico-existenciária do *Dasein*? A multiplicidade-estrutural que reside no fenômeno da preocupação dá a totalidade mais-originária do ser do *Dasein* factual? E a investigação levada a cabo até agora pôs à vista em geral o *Dasein como todo*?



ANEXOS



APÊNDICE I

Índice onomástico

- Aristóteles, 2, 3, 10, 14, 18, 25, 26, 32, 33, 39, 40, 85, 93, 138, 139, 140, 159, 170, 199, 208, 213, 214, 219, 225, 226, 244, 342, 402, 427, 428, 432, 433; aristotelischen [aristotélico], 399, 421; *de Anima*, 14; *de Interpretatione*, 32, 214; *Ethica Nicomachea*, 32, 225; *Metaphysica*, 3, 32, 39, 85, 138, 171, 212, 213, 225; *Physica*, 85, 421, 427, 428, 432; *Rhetorica*, 138, 140, 342
- Agostinho de Hipona, 43, 44, 139, 171, 190, 427; augustinischen [agostianiano], 199; *Confessiones* [Confissões], 43, 44, 171, 427; *Contra Faustum* [Contra Fausto], 139; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, [Sobre oitenta e três questões distintas], 190
- Avicena, 214
- Baer, K. von, 58
- Becker, O., 112
- Bergson, H., 18, 26, 47, 333, 432
- Bernt, A., 245
- Bilfinger, G., 418
- Bolzano, B., 218
- Brentano, F., 215
- Bücheler, F., 197
- Burdach, K., 197, 199, 245
- Calvino, J., 49, 249
- Cassirer, E., 51
- Der Ackermann aus Böhmen* [O camponês da Boêmia], 245
- Descartes, R., 22, 24, 25, 40, 45, 66, 89-101, 98, 203, 204, 205, 211, 320, 433; *Meditationes* [Meditações], 24, 98; *Principia I* [Princípios da filosofia I], 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97
- Diels, H., 212, 219, 418
- Dilthey, W., 46, 47, 205, 209, 210, 249, 385, 397-404
- Duns Escoto, J., 3
- Escalígero, J.J., 418
- Estoicos, 199
- Fausto*, 401
- Gaetano, T. de Vio, 93
- Gênese, 49
- Goethe, J. W. von, 197, 401; *Faust* [Fausto], 197, 401
- Gottl, F., 388
- Grimm, J., 54
- Hartmann, N., 208, 432
- Hegel, G. W. F., 2, 3, 22, 235, 272, 320, 405, 406, 427, 428-436; *Die Vernunft in der Geschichte* [A razão na história], 428, 434; *Encyklopädie* [Encyclopédia], 430, 432; hegelsche [hegeliano], 171; *Jenenser Logik* ["Lógica de Iena"], 432; *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do

- espírito], 434; *Wissenschaft der Logik* [Ciência da lógica], 431, 433
- Heidegger, M., 38, 51, 72, 199, 268, 319, 418
- Heimsoeth, H., 320
- Heráclito, 219
- Herbig, G., 349
- Herder, J. G .von, 197, 198
- Homero, 400
- Humboldt, W. von, 166
- Husserl, E., 38, 47, 50, 51, 77, 98, 160, 166, 218, 244, 363; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideias I], 47, 77; *Logischen Untersuchungen* [Investigações lógicas], 38, 77, 166, 218, 244, 363; “Philosophie als strenge Wissenschaft” [“Filosofia como ciência rigorosa”], 47
- Hyginus, 197
- Israeli, I., 214
- Jacó, 401
- Jaspers, K., 249, 301, 338
- Jovis (Júpiter), 198
- Kähler, M., 272
- Kant, I., 4, 23, 24, 26, 40, 51, 65, 85, 101, 109, 110, 203-6, 208, 215, 231, 272, 293, 318, 319, 320, 321, 358, 367, 419, 427, 432; *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura], 23, 51, 203-5, 318, 319, 358; kantiano, 38, 201, 271; *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* [Que significa orientar-se no pensar?], 109
- Kierkegaard, S., 190, 235, 338
- Korschelt, E., 246
- Lask, E., 218
- Lotze, R. H., 99, 155
- Lutero, M., 0, 190
- Misch, G., 399
- Novo Testamento, 199, 400
- Newton, I., 226, 227
- Nietzsche, F., 264, 272, 396
- Parmênides, 14, 26, 100, 171, 212, 213, 222, 223
- Pascal, B., 14, 139
- Paulo de Tarso, 249
- Petavius, D., 418
- Platão, 1, 2, 3, 6, 25, 32, 39, 159, 244, 399, 402, 423; *Parmenides* [Parmênides], 39; *Sophistes* [Sofista], 1, 6; *Timaeus* [Timaeu], 423
- Ranke, L. von, 400
- Reinhardt, K., 223
- Rickert, H., 375
- Ritschl, A., 272
- Rühl, F., 418
- Saturno, 198
- Scaliger, J. J., 418
- Scheler, M., 47, 48, 139,
- Schopenhauer, A., 272
- Seneca, 199
- Simmel, G., 249, 375, 418
- Spranger, E., 394
- Stoker, H.G., 272
- Suarez, F., 22
- Terra [Tellus], 198
- Tomás de Aquino, 3, 214; *Quaestiones de veritate* [Questões sobre a verdade], 14
- Tucídides, 39
- Tolstoi, L., 254
- Unger, R., 249
- Wackernagel, J., 349
- Windelband, W., 399
- Wolff, C., 28
- Wartenburg, Paul, conde de Yorck, 377, 397-404
- Zwingli, H., 49

APÊNDICE II

Glossário de algumas peculiaridades da terminologia utilizada em Ser e tempo

Befindlichkeit: encontrar-se.

Bewandtnis: conjunção; *Bewenden lassen*: deixar que se conjuntem.

Dasein: emprega-se *Dasein* — *ser-aí* — de duas maneiras: ou 1) como substantivo que designa o ente humano e, nesse caso, não se traduz e não se decompõe; ou 2) como termo analisado em seus componentes, do que se originam desenvolvimentos teóricos na analítica do *Dasein*.

Das Man: a-gente.

Faktizität: factualidade; *Faktisch*: factual; *Tatsächlichkeit*: fatualidade; *Tatsächlich*: fatual.

Geworfenheit: dejecção.

Historie (*cognitio rerum gestarum*): conhecimento-histórico; *Geschichte*: história (*res gestae*).

In-der-Welt-Sein: ser-em-o-mundo ou, simplificando, ser-no-mundo.

Jemeinig: cada-vez-meu; *Jemeinigkeit*: ser cada-vez-meu.

Sorge: preocupação; *Besorgen*: ocupação; *Fürsorge*: preocupação-com-o-outro.

Umgang: trato.

Umsicht: ver-ao-redor.

Umwelt: mundo-ambiente.

Unheimlichkeit: estranhamento.

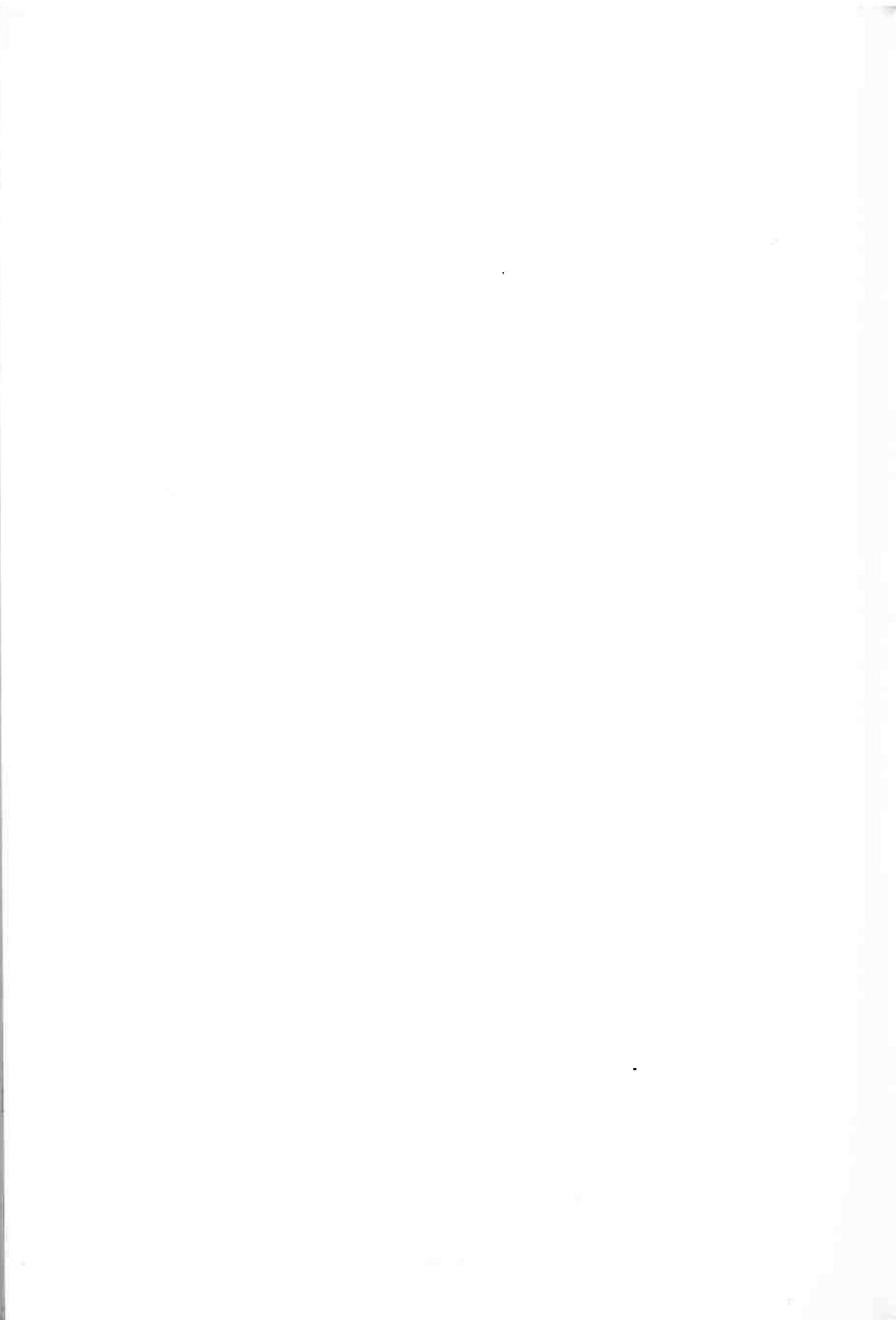
Verfallen: decair.

Vorlaufen: adiantar; *Sich Vorweg Vorlaufen*: adiantar-se em relação a si.

Woraufhin: aquilo-em-relação-a-que.

Woraufzu: aquilo-para-que.

Zeit: tempo; *Tempus*: tempo.



APÊNDICE III

Termos e expressões em grego

pp. 2, 25, 26, 90, 201 — οὐσία

p. 2 — γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας: embate de gigantes em torno da οὐσία.

p. 3 — τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων: o ente é o mais geral de todos.

p. 3 — οὗτε τὸ ὄν γένος: o ente também não é um gênero.

pp. 3, 14, 28, 90, 98, 138, 213 — τὸ ὄν: o ente; τὰ ὄντα: os entes.

p. 14 — ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν — a alma é de certo modo todos os entes.

pp. 14, 33, 96, 226 — αἰσθησις: sensação.

pp. 14, 226 — νόησις: pensamento.

p. 17 — καθόλου: de conjunto, em geral.

p. 17 — καθ' αὐτό : segundo ele mesmo.

p. 25 — παρουσία: presença.

p. 25, 48, 165 — ζῶον λόγον ἔχον: o vivo possuidor da linguagem.

pp. 25, 33, 34, 44 — λέγειν: dizer, falar.

pp. 25, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 44, 45, 47, 48, 59, 154, 158, 159, 160, 165, 219, 220, 225, 226 — λόγος: fala.

pp. 25, 33, 44, 59, 96, 171, 212, 214, 226 — νοεῖν: pensar.

pp. 28, 29, 32, 34, 213, 219 — φαινόμενον: se mostrante, fenômeno; το φαινόμενον: o fenômeno; φαινομένοις: fenômenos; τὰ φαινόμενα: os fenômenos, os astros.

pp. 28, 32 — φαίνεσθαι: mostrar-se, produzir-se, manifestar-se (forma média de φαίνω).

p. 28 — φα: radical de φαίνω: brilhar; φῶς: luz.

p. 29 — φαινόμενον ἀγαθόν: o bem aparente.

- p. 32 — δηλοῦν: mostrar.
- pp. 32, 33, 34, 213, 219: ἀποφαίνεσθαι: fazer ver a partir de.
- p. 32 — ἀπὸ: a partir de.
- pp. 32, 33, 34, 154, 218, 219 — ἀπόφανσις: o fazer ver, proposição.
- p. 32 — εὐχή: prece, voto.
- p. 33 — φωνή: voz.
- p. 33 — φωνή μετὰ φαντασίας: voz acompanhada de representação.
- pp. 33, 159 — σύνθεσις: síntese.
- p. 33 — συν: com, junto.
- pp. 33, 133, 212, 213, 219, 220, 222, 223 — ἀλήθεια: verdade, aberto-sem-retração.
- pp. 33, 219 — ἀληθεύειν: dizer a verdade, tirar da ocultação.
- p. 33 — αληθης, ἀληθές: verdadeiro.
- p. 33 — ψεύδεσθαι: enganar, mentir.
- p. 33 — ἴδιος: o próprio; ἴδια: próprio, particular.
- p. 33 — ἀγνοεῖν: não conhecer, não reconhecer, enganar-se.
- pp. 34, 46, 319 — ὑποκείμενον: subjacente.
- p. 34 — λεγόμενον: dito.
- p. 34 — λέγειν τὰ φαινόμενα: dizer os fenômenos.
- p. 34 — ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: fazer ver os fenômenos a partir deles mesmos.
- p. 37 — ἐρμηνεύειν: interpretar.
- p. 38 — κοινόν: comum.
- p. 44 — κατηγορεῖσθαι: acusar, afirmar.
- p. 45 — κατηγορία, κατηγορίαι: categoria, categorias.
- p. 48 — ζώον: vivo, animal.
- p. 48 — καὶ εἰπεν ὁ θεός. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὅμοιωσιν: e o deus diz: façamos o homem à nossa imagem e à nossa semelhança.
- pp. 48 — ὅμοιωσις: semelhança.
- pp. 61, 68, 319 — εἶδος: aspecto, ideia, vista.
- p. 68 — πρᾶγματα: as coisas.
- p. 68 — πρᾶξις: ação.
- p. 68 — μορφή: forma.
- p. 68 — ὕλη: matéria.
- p. 68 — τέχνη: saber, “arte”.
- pp. 68, 201 — ἰδέα: ideia.

APÊNDICE III

- p. 85 — πρότερον τῇ φύσει: primeiro por natureza.
- p. 85 — τὸ τί ἦν εἶναι: o isto que era ser.
- p. 85 — ἦν εἶναι: era ser.
- p. 90 — ὅν; τὸ ὅν: ente; o ente
- p. 93 — συνωνύμως: sinonimamente.
- p. 96 — μάθημα: o que se aprende.
- pp. 96, 226 — διανοεῖν: pensar.
- p. 138 — μὴ ὅν: não ente.
- pp. 138, 213 — θεωρία: teoria; θεωρεῖν: fazer teoria.
- p. 138 — ράστρωνη: facilidade.
- p. 138 — διαγωγή: passar o tempo.
- p. 138 — πάθη: paixões; πάθος: paixão.
- p. 147 — διάνοια: pensamento.
- p. 158 — ἐρμηνεία: interpretação.
- pp. 159, 225 — λόγος τινός: fala de algo.
- p. 159 — διαίρεσις: divisão.
- p. 171 — πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὄρεγονται φύσει: todos os homens têm por natureza o desejo de saber.
- p. 171, 212 — τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι: o mesmo é ao mesmo tempo pensar e ser.
- p. 172 — θαυμάζειν: admirar-se, espantar-se.
- p. 199 — μέριμνα: cuidado, preocupação, solicitude.
- pp. 201, 212 — φύσις: natureza; φυω: medrar, crescer, nascer, brotar.
- p. 212 — φύσις (...) κρύπτεσθαι φιλεῖ: a *physis* (...) afeiçoa esconder-se.
- p. 213 — ἀρχαί: princípios, começos, mandamentos.
- p. 213 — αὐτὸν τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν: a coisa ela mesma abria-lhes o caminho e os levava a seguir buscando.
- p. 213 — ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι: forçados pela verdade ela mesma.
- p. 213 — ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις: era necessário acompanhar os fenômenos.
- p. 213 — φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας: filosofar em torno da “verdade”.
- p. 213 — ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας: fazer-ver que mostra referindo-se à verdade em seu âmbito.
- p. 213 — ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας: cera ciência da verdade.
- p. 213 — ἐπιστήμη, ἡ θεωρεῖ τὸ ὅν ἡ ὅν: ciência que considera o ente quanto a seu ser.

- p. 214 — παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα: as “vivências” da alma são adequações às coisas.
- p. 214 — νοήματα: pensamentos.
- p. 216 — μέθεξις: participação.
- p. 219 — πρᾶγμα: coisa; πραγμάτων: coisas.
- p. 219 — φράζων ὅκως ἔχει: diz como o ente se comporta.
- p. 219 — λανθάνει: escapa.
- p. 219 — ἐπιλανθάνονται: perdem a memória disso.
- pp. 219, 222 — ἀ-λήθεια: aberto sem retração.
- p. 223 — κρίνειν λόγῳ: diferenciar pelo pensamento.
- p. 223 — δόξα: opinião, aparência.
- p. 244 — ὅλον: o todo.
- p. 244 — πᾶν: todo, o todo das partes.
- p. 329 — ἐκστατικόν: o estático.
- p. 342 — λύπη τις ἡ ταραχή: como uma pressão ou confusão.
- p. 421 — τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον: pois eis o que é o tempo, o número do movimento segundo o anterior e o posterior.
- p. 423 — εἰκὼ δὲ ἐπενόει κινητόν τινα αἰώνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἄμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὀνομάκαμεν: eis por que seu autor cuidou de fazer uma certa imagem móvel da eternidade fixa e uma imagem eterna a progredir segundo o número, a que demos o nome de tempo.
- p. 427 — εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἡ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὖσης: mas se não há outra coisa cuja natureza possa numerar senão a alma e o espírito da alma, é impossível que haja tempo sem que haja alma.
- p. 432 — νῦν: agora.
- p. 432 — ὅρος: definição.
- p. 432 — στιγμή: ponto.
- p. 432 — τόδε τι: algo que eis aqui.
- p. 432 — χρόνος: tempo.
- p. 432 — σφαίρα: esfera.
- p. 432 — ἀκολουθεῖν: acompanhar.
- p. 432 — ἀριθμὸς κινήσεως: o número do movimento.

APÊNDICE IV

Termos e expressões em latim

A posteriori fit denominatio: a denominação se faz a partir do termo mais importante. — 329

Ad existendum: para existir. — 95

Adaequatio intellectus et rei: a adequação de intelecto e coisa. — 214

Adaequatio: adequação, equação. — 214-7

Alias vero omnes (res) non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus: mas percebemos que todas as outras (coisas) não podem existir senão pelo concurso que Deus lhes dá. — 92

Animal rationale: animal racional. — 48, 165

Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem: e um só e mesmo corpo, embora retendo a mesma quantidade, pode ser extenso de muitos modos diferentes: a saber, agora mantendo mais em largura ou em profundidade e pouco depois sendo, ao contrário, mais extenso em largura e menos em comprimento. — 90

Bonum futurum: bem futuro. — 345

Bonum: bem. — 286

Capax mutationum: suscetível de sofrer mutações. — 91-2

Circulus vitiosus: círculo vicioso. — 152

Cogitare: pensar. — 46

Cogitationes: pensamentos. — 46, 211

Cogito me cogitare rem: penso que penso alguma coisa. — 433

Cogito sum: penso sou. — 24, 40, 46, 89, 211

- Cogito*: eu penso. — 24, 46, 211, 433
- Colo*: cultivo, habito, cultuar. — 54
- Commercium*: tráfico, comércio, relação. — 62, 132, 176
- Communis opinio*: opinião comum. — 403
- Compositum*: composto. — 244
- Concupiscentia*: concupiscência. — 171
- Conscientia*: consciência. — 433
- Contritio*: contrição. — 190
- Convenientia*: acordo perfeito, harmonia, conveniência. — 132, 214, 215
- Copula*: cópula. — 159, 349, 360
- Correspondentia*: correspondência. — 214
- Correspondentia*: correspondência; *convenientia*: conveniência. — 214
- Cura prima finxit*: esse ente tem a “origem” de seu ser na preocupação. — 198
- Cura teneat, quamdiu vixerit*: que a preocupação o tenha, enquanto viver (cf. verso 12). — 198
- Cura*: preocupação, cuidado. — 183, 197-9
- De diversis quaestionibus octoginta tribus*: sobre oitenta e três questões diversas. — 190
- De metu*: do medo. — 190
- Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*: a definição se faz pelo gênero próximo e a diferença específica. — 4
- Die perfectio des Menschen*: a perfeição do homem. — 199
- Diligo*: estimo, amo, honro. — 54
- Dionysius Petavius*, S. J., *Opus de doctrina temporum*, 1627 [Obra sobre a doutrina dos tempos]. — 418
- Divisio, figura, motus*: divisão, figura, movimento. — 90
- Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere*: E se pode mostrar pela mesma razão que o peso assim como a cor e todas as outras qualidades do mesmo modo, que se sentem na matéria corporal, lhe podem ser retiradas e ela permanece íntegra: de onde se segue que sua natureza (a saber, a extensão) não depende de nenhuma delas. — 91
- Ego cogito*: eu penso. — 22, 89
- Ego*: eu. — 46, 211
- Enarrationes in Genesin*: comentários sobre o Gênesis. — 190
- Ens creatum*: ente criado. — 24, 92

APÊNDICE IV

- Ens finitum*: ente finito. — 49
Ens increatum: ente incriado. — 24
Ens infinitum: ente infinito. — 24
Ens perfectissimum: o ente mais perfeito (perfeitíssimo). — 92
Ens, quod natum est convenire cum omni ente... (anima): o ente, que tem por natureza convir com todo ente... (alma). — 14
Ens realissimum: o ente mais real (realíssimo). — 128
Enti non additur aliqua natura: ao ente não se acrescenta nenhuma natureza. — 4
Essentia: essência. — 42, 43, 90
Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed uma tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur: Ora, por algum atributo se conhece a substância; mas há, no entanto, para cada substância, uma propriedade principal que constitui sua natureza e essência e à qual todas as outras estão referidas. — 90
Exegetica opera latina: obras de exegese em latim. — 190
Existentia: existência. — 42, 43
Existit: existe. — 95
Extensio sine figura vel motu: extensão sem figura ou movimento. — 90
Extensio: extensão. — 89-95, 97, 99-101
Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram: façamos o homem à nossa imagem e semelhança. — 48
Factum brutum: fato bruto. — 135
Fundamentum inconcussum: fundamento inabalável. — 24
Habitare, habito: habitar, eu habito. — 54
Homo: homem. — 198
Humus: solo, terra. — 198
Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit: o que cai primeiramente sob apreensão é o ente, cujo entendimento está incluído em tudo o que se apreende. — 3
Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi: de onde me parece ser o tempo nada mais que distensão; mas do quê, não sei; e seria admirável que não seja do próprio ânimo. — 427
Intellectio: intelecção. — 95, 96

- Intellectus: intelecto.* — 216, 225
- Intuitus: olhar, intuição.* — 358
- Josephus Justus Scaliger: De emendatione temporum*, 1583 [José Justo Escalígero: Sobre a correção das datas (dos tempos)]. — 418
- Libertas indifferentiae: liberdade de indiferença.* — 144
- Lumen naturale: luz natural.* — 133, 170
- Malum futurum: mal futuro.* — 141, 341, 345
- Malum: mal.* — 286
- Meditatio futurae vitae: meditação da vida futura.* — 249
- Modus specialis entis: modo especial do ente.* — 14
- Modus, Modi: modo, modos.* — 90, 91, 97, 99
- Motus: movimento.* — 91
- Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praeponit:* pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão. — 90
- Nam, quantum ad duritatem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurront. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem mouentur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritatem sentiremus.* Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritate consistit. Pois, quanto à dureza, os sentidos nada nos indicam a seu respeito, a não ser que as partes dos corpos duros resistem ao movimento das nossas mãos quando se lhes contrapõem. Com efeito, se toda vez que nossas mãos se movem contra alguma parte todos os corpos ali existentes se retirassem com a mesma velocidade com que elas os tocam, nunca sentiríamos dureza alguma. E de nenhum modo se pode entender que, ao se retirarem dessa maneira, os corpos devam perder sua natureza de corpo, nem portanto que esta consiste em dureza. — 91
- Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit:* a saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade, que constitui a natureza da substância corporal. — 90
- Nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis:* o nome de substância não convém a Deus e a estas univocamente, como se costuma dizer nas Escolas, isto é... que seja comum a Deus e às criaturas. — 93
- Non intratur in veritatem nisi per charitatem:* Não se entra na verdade senão pela caridade. — 139

APÊNDICE IV

Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant: Não nos ensinam quais são em si mesmos (os corpos) que existem. — 97

Nulla eius (substantiae) nominis significatio potest distinete intelligi, quae Deo et creaturis sit communis: nenhuma significação desse nome (substância) pode ser distintamente entendida sendo comum a Deus e às criaturas. — 93

Nunc stans: agora imóvel. — 427

Omnimodo divisibile, figurabile et mobile: o divisível, figurável e móvel de todo modo. — 91

Opuscula omnia Thomae de Vio Caetani Cardinalis. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia: Opúsculos completos de Tomás de Vio, Cardeal Gaetano, Lião 1580, tomo III, tratado V: *Da analogia dos nomes.* — 93

Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum: por substância não podemos entender nada senão uma coisa que existe de tal maneira que não necessita de nenhuma outra coisa para existir. — 92

Perfectio: perfeição. — 199

Poenitentia: penitência. — 190

Praesuppositum: pressuposto. — 101

Privatio boni: privação do bem. — 286

Propensio in: propensão a, para. — 188

Proprietas: propriedade. — 93, 100

Quid amandum sit: o que se deve desejar. — 190

Quid Aristoteles de loco senserit: que Aristóteles pensou sobre o lugar. — 432

Quid autem propinquius meipso mihi?... Ego certe labore hic et labore in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii: mas que há de mais próximo de mim do que eu mesmo?... É certo que sofro aqui e sofro em mim mesmo: eis que me tornei para mim mesmo uma terra de dificuldade e de excessivos suores. — 43-44

Quid Aristoteles de loco senserit: que Aristóteles pensou sobre o tempo. — 433

Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa: é bem mais fácil entendermos a substância extensa ou a substância pensante do que a substância só, deixando de considerar que pensa ou é extensa. — 94

Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum,

latum et profundum: assim agindo, nos aperceberemos de que a natureza da matéria do corpo considerado em geral não consiste em ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que afeta os sentidos de algum outro modo, mas somente que é coisa extensa em comprimento, largura e profundidade. — 97

Ratio: razão. — 34, 94

Ratione tantum... realiter: somente pela razão... e não de modo efetivamente real. — 94

Remanet: remanesce (“*remanet cera*”). — 92

Res cogitans sive mens sive animus: a coisa pensante ou mente ou ânimo. — 24

Res cogitans: coisa pensante. — 24, 25, 40, 49, 66, 89, 92, 98, 113, 207, 211, 319, 320

Res corporea: coisa corporal. — 89-91, 94, 101

Res extensa: coisa extensa. — 66, 89, 92, 94, 97, 98

Res extensae: coisas extensas. — 97

Res: coisa. — 67, 113, 201, 209, 216, 225

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere: e será suficiente que notemos que as percepções dos sentidos só se reportam a essa estreita conjunção do corpo humano com a alma e que exibem de ordinário o que os corpos exteriores podem ter de útil ou de prejudicial para ela. — 96

Sensatio: sensação. — 96

Si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus: se não pensarmos em nada a não ser no deslocamento e não indagarmos que força o move. — 91

Sollicitudo: preocupação, solicitude, inquietação. — 199

Solus ipse: ele mesmo só. — 188

Status corruptionis: estado de corrupção, de pecado. — 180, 306

Status gratiae: estado de graça. — 180

Status integratatis: estado de integridade. — 180

Status: estado. — 306

Subjectum: sujeito. — 46, 114

Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe

Deus: por substância que não necessita totalmente de nenhuma outra só se pode entender uma única, Deus evidentemente. — 92

Substantia: substância. — 90, 92-4

Sum: eu sou. — 24, 46, 211

APÊNDICE IV

- Timor castus (et) servilis*: temor casto e temor servil. — 190
Totum: todo (oposto a composto, a agregado). — 244
Transcendens: transcendente. — 14, 38
“Transzendenz”: “transcendência” — 49
Unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis: o bem de um, a saber, o de deus, sua natureza o perfaz; o do outro, o do homem, a preocupação (cura). — 199
Univoce: univocamente por homônimia. — 93
Utrum non aliud amandum sit, quam metu carere: se não há outra coisa a desejar que não ter medo. — 190
Veritas transcendentalis: verdade transcendental. — 38
Veritas: verdade. — 38
Verum: verdadeiro, o verdadeiro. — 14
Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: entretanto a substância não pode ser caracterizada primeiramente por ela ser uma coisa existente porque isso por si só não nos afeta. — 94
Via negationis et eminentiae: via da negação e via da eminência. — 427
Vitiosum: vicioso. — 153

SBD/FFLCH/USP

SBD / FFLCH / USP	
Bib. Florestan Fernandes	Tombo: 404434
Aquisição: Doação	Verba: FAPESP
Proc. 2011/22586-1	LIVR. SARAIVA
N.F.	R\$ 161,12 14/09/2016



APÊNDICE V

Textos em francês

p. 4 — cf. Pascal, *Pensées et Opuscules* [Pensamentos e opúsculos] (ed. Brunschvicg). 6^a ed. Paris, 1912, p. 169: *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans la définition.* — Não se pode levar a cabo a definição de ser sem cair nesse absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta, é, quer seja expressa ou subentendida. Logo, para definir o ser, seria preciso dizer é e, assim, empregar a palavra definida na definição.

p. 139 — cf. Pascal, *Pensées et Opuscules* [Pensamentos e opúsculos] (ed. Brunschvicg). 6^a ed. Paris, 1912, p. 185: *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences;* Cf. a esse respeito: Agostinho, *Obras* (Migne Patristica Latina, t. III); *Contra Fausto*, livro 32, cap.18: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem* — Daí resulta que ao falar das coisas humanas se diga que é preciso conhecê-las antes de amá-las, o que passou a provérbio; os santos, ao falar das coisas divinas, dizem, ao contrário, que é preciso amá-las para conhecê-las e que não se entra na verdade senão pela caridade, do que fizeram uma de suas mais úteis sentenças.

Título	<i>Ser e tempo</i>
Autor	Martin Heidegger
Tradução	Fausto Castilho
Assistente técnico de direção	José Emílio Maiorino
Coordenador editorial	Ricardo Lima
Secretário gráfico	Ednilson Tristão
Preparação dos originais	Juliana Bôa
Revisão	Lúcia Helena Lahoz Morelli
Editoração eletrônica	Grazia Maria Quagliara
Assessora de projetos gráficos	Sílvia Helena P. C. Gonçalves
Formato	Lygia Arcuri Eluf
Papel	16 x 23 cm
	Offset 75 g/m ² – miolo
	Cartão supremo 250 g/m ² – capa
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Número de páginas	1200

ESTA OBRA FOI IMPRESSA NA GRÁFICA RETTEC
PARA A EDITORA DA UNICAMP EM MARÇO DE 2014.



Martin Heidegger nasceu em Meßkirch, distrito de Baden, no interior da Alemanha, em 26 de setembro de 1889, e faleceu em Friburgo, em 26 de maio de 1976. O filósofo alemão, um dos principais pensadores do século XX, estudou na Universidade de Friburgo, com Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, de quem foi assistente. Professor por alguns anos na Universidade de Marburgo, em 1929 sucedeu Husserl na cátedra de filosofia em Friburgo. Em 1927 publicou sua obra mais importante: *Ser e tempo*.

Fausto Castilho é licenciado em filosofia pela Sorbonne (Paris, França). Foi professor de filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), na Universidade Estadual Paulista (Unesp), na Universidade de São Paulo (USP), na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde é professor emérito, e na Universidade de Besançon, na França. Dirige as coleções Multilíngues de Filosofia Unicamp e Estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea, desta Editora.