F. GRAELL I DENIEL

RESUMS I ACOTACIONS DE LECTURA A *SEIN UND ZEIT* DE MARTIN HEIDEGGER

LA SECCIÓ PRIMERA [§§ 1-44]

QUADERNS DE FILOSOFIA

53

F. GRAELL I DENIEL

RESUMS I ACOTACIONS DE LECTURA A *SEIN UND ZEIT* DE MARTIN HEIDEGGER

LA SECCIÓ PRIMERA [§§ 1-44]

53

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2026

3ª edició octubre 2026

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-943607-9-4

www.dossier.graell
www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat

E-mail: fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb *Quaderns de Filosofia.*

CONTINGUT

PRESENTACIÓ, 12.

INTRODUCCIÓ
L'EXPOSICIÓ DE LA PREGUNTA PEL SENTIT DE L'ÉSSER

CAPÍTOL PRIMER
Necessitat, estructura i preeminència de la pregunta per l'ésser.

§1. La necessitat de la pregunta pel sentit de l'ésser, 14.

1 §1. Heidegger, Tomàs d'Aquino i l'ésser.
2 §1: La traducció de *Seiendes.*

§2. L'estructura formal de la pregunta per l'ésser, 19.

1 §2. Primera part del paràgrag. El que-és no ésser-hi-forme.
2 §2. Segona part del paragraf. El que-és ésser-hi-forme.
3 §2. Unes accepcions de la pregunta pel sentit de l'ésser.
4 §2. L'ésser com a apuntament.

§3. La preeminència ontològica de la pregunta per l'esser, 26.

§4. La preeminència òntica de la pregunta per l'ésser, 27.

1 §3-4. Nota inicial a propòsit de l'existència.
2 §3-4. L'ésser a ser del que-és fa parlar de l'ésser-hi.
3 §3-4. La centralitat de l'existència.
4 §3-4. La interpretació de l'existència heideggeriana des de fora seu,
5 §3-4. L'existència no és una possibilitat.
6 §3-4. Una tasca ontològica de la fenomenologia.
7 §3-4. Una intrepretació no heideggeriana de la seva pregunta per l'ésser.
8 §3-4. Per a un nou ús de 'ser-hi'.
9 §3-4. Una mica de resums terminològics: òntic i ontològic, existencial i existenciari.

CAPÍTOL SEGON

La tasca doble en l'elaboració de la pregunta per l'ésser. El mètode de la investigació i el seu plantejament.

§5. L'analítica ontològica del Dasein com un deixar al descobert de l'horitzó per a una interpretació del sentit de l'ésser en general, 36.

1 §5. Notes a recordar.

§6. La tasca d'una destrucció de la història de l'ontologia, 39.

§7. El mètode fenomenològic de la investigació, 42.

1 §7. El repte de la fenomenologia de Heidegger.
2 §7. Una digressió no heideggeriana.

PART PRIMERA

La interpretació de l'ésser-hi en la temporalitat i l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta per l'ésser

SECCIÓ PRIMERA

L'anàlisi preparatòria fonamental de l'ésser-hi

CAPÍTOL PRIMER

L'exposició de la tasca d'una anàlisi preparatòria de l'ésser-hi

§9. El tema de l'analítica de l'ésser-hi, 50.

1 §9. L'essència i l'existència.

§10. La delimitació de l'analítica de l'ésser-hi davant l'antropologia, la psicologia i la biologia, 53.

1 §10. Sobre ser un home.
2 §10. La subjectivitat.
3 §10. El terme «la vida».

§11. **L'analítica existenciària i la interpretació de l'ésser-hi primitiu. Les dificultats del guany d'un «concepte natural del món», 56.**

CAPÍTOL SEGON

L'ésser-en-el-món en general com a constituent bàsic de l'ésser-hi

§12. L'esbós previ de l'ésser-en-el-món per l'orientació de l'ésser-en com a tal, 57.

1 §12. Per què es parla del món? (1)

§13. L'exemplarització de l'ésser-en per un mode fonamentat. El coneixement del món, 60.

1 §13. Una troballa eficaç de Heidegger.
2 §13. Unes consideracions al marge de l'autor.

CAPÍTOL TERCER

La mundanitat del món

§14. **La idea de la mundanitat del món en general, 65.**

1 §14. El fenomen de la fenomenologia en Heidegger és l'esser.

A. L'anàlisi de la mundanitat circumdant i de la mundanitat en general.

§15. L'ésser del que-és que es troba en el món circumdant, 66.

1 §15. L'allò-a-mà en Heidegger.
2 §15. Una ocupació ontològica.
3 §15. Parlem de l'instrument des d'una interpretació no heideggeriana.
4 §15. Nota sobre la natura.

§16. La mundiformitat del món circumdant que es presenta al que-és intramundà, 74.

1 §16. L'allò-a-mà, visió i món circumdant.
2 §16. Per què es parla del món? (2)
3 §16. En pro d'un factor de l'obert en una accepció no heideggeriana.

§17. Remissió i senyal, 78.

1 §17. El senyal com a exemple. Les dificultats de la seva lectura.
2 §17. No hi hauria anàlisi del senyal.

§18. Disposició i significativitat; la mundanitat del món, 85.

1 §18. La disposició i la significativitat. Un descabdellament exemplar.
2 §18. La significació com a signament. Algunes digressions.
3 §18. Per què es parla de món? (3)

B. La rellevància de l'anàlisi de la mundanitat contra la interpretació del món en Descartes.

§19. La determinació del «món» com a res extensa, 93.
§20. Els fonaments de la determinació ontològica del «món», 93.
§21. La discussió hermenèutica de l'ontologia cartesiana del «món», 93.

C. L'entorn [Umhafte] *del món circumdant*
i l'espacialitat de l'ésser-hi.

§22. L'espacialitat d'allò-a-mà intramundà, 94.
§23. L'espacialitat de l'ésser-en-el-món, 96.
§24. L'espacialitat de l'ésser-hi i l'espai, 97.

1 §§ 22-24. Alguna objecció a l'espacialitat de l'ésser-hi en Heidegger.
2 §§ 22-24. La centralitat de l'espai natural.

CAPÍTOL QUART

L'ésser-en-el-món com a ésser-amb i ésser un mateix. L'«hom».

§25. El planteig de la pregunta existenciària pel qui de l'ésser-hi, 103.
§26. L'ésser-hi-amb dels altres i l'ésser-amb quotidià, 105.
§27. L'ésser un mateix quotidià i l'«hom», 108.

1 §§25-27. L'hom. Un exemple de la recerca ontològica heideggeriana.
2 §§ 25-27. L'ésser-hi i l'altre
3 §§25-27. S'assumeix que la recerca en filosofia depèn del cas.

CAPÍTOL CINQUÈ

L'ésser-en com a tal.

§28. La tasca d'una anàlisi temàtica de l'ésser-en, 114.

1 §28. La singularització de l'«hi», una aportació fonamental de Heidegger.

A. La constitució existenciària de l'«hi».

§29. L'ésser-hi com a estat d'ànim, 116.

1 §29. L'encert heideggerià de l'estat d'ànim, i unes consideracions afegides.
2 §29. Una aproximació a la tristesa.
3 §29. La por com un dels molts afers sentits.

§31. L'ésser-hi [*Da-sein*] com a comprensió, 123.

1 §31. La comprensió i el seu projecte.
2 §31. El poder-ser o ésser possible.
3 §31. Deu haver-hi un rerefons idealista
4 §31. L'obrir en si mateix i la visió de l'existència.
5 §31. Sobre el veure's-a-través.
6 §31. Una indiferència de plantejaments a propòsit del si mateix.
7 §31. Un esbós de la comprensió com a coneixement.

§32. Comprensió i interpretació, 135.

1 §32. Una nova baula ontològica que forma el projecte de la comprensió.

§33. La declaració com a mode derivat [*abkünftig*] de la interpretació, 137.

1 §33. La declaració i la unitat del que s'expressa.
2 §33. Una aproximació al fet expressiu.

§34. Ésser-hi [*Da-sein*] i paraula. El llenguatge, 142.

1 §34. La necessitat heideggeriana de la paraula,

B. L'ésser quotidià de l'«hi» i la caiguda de l'ésser-hi.

§35. Les enraonies [*das Gerede*], 146.

§36. L'avidesa [Neugier], 147.
§37. L'ambigüitat [*Zweideutigkeit*], 148.
§38. La caiguda i l'estat de llençat, 149.

1 §§35-39. Uns trets ontològics de la caiguda,
2 §§ 35-39. No sembla possible de dur-ho a terme.

CAPÍTOL SISÈ

La cura com a ésser de l'ésser-hi.

§39. La pregunta per la totalitat originària de l'estructura tota de l'ésser-hi, 153.
§40. L'estat d'ànim fonamental, l'angoixa, com un estat d'obert assenyalat de l'ésser-hi, 154.

1 §§39-40. L'angoixa en Heidegger. El mèrit d'una descripció exhaustiva.

§41. L'ésser de l'ésser-hi com a cura, 160.

1 §41. Una nota a la cura en Heidegger.

§42. La confirmació de la interpretació existenciària de l'ésser-hi com a cura des de l'autointerpretació preontològica de l'ésser-hi, 164.

1 §42. La cura (com a tasca) en termes no heideggerians.

§43. L'esser-hi, la mundanitat i la realitat, 165.

1 § 43. ¿Abandonem l'expressió de transcendent i d'immanent?

§44. L'ésser-hi, l'estat d'obert i la veritat, 170.

1§44. Un resultat reeixit. L'acreditació del que es declara [s'expressa].
2§44. El fenomen originari de la veritat a patir de l'estat d'obert.
3§44. Una avaluació provisional.

PRESENTACIÓ

Aviat farà cent anys que aparegué *Sein und Zeit*, un treball suficientment «vell» per no haver de polemitzar-hi sinó estudiar-lo a tall d'un clàssic, i alhora deu ser dels treballs del segle passat que mantenen una vigència discursiva pel fet que unes grans parts seves no han estat pas superades.

Pel cap baix Heidegger és un exemple de com s'ha de fer filosofia. Perquè exposa els afers tan circumspectament com sigui possible per tal que els altres ho puguin seguir sense massa equívoc, i hi puguin diferir. És a dir, no hi ha retòrica ni cap altra concessió a l'expressió generosa. Moltes parts de l'escrit d'aquest autor podrien tenir una nota final que digués: tot ocorre exactament com s'ha dit.

Arreu s'hi constata l'orientació del que seran els gran temes de la fenomenologia i que també formaran parts de diferents corrents d'estudis humanístics; l'espai i l'altre, el món i la significació, la remissió i el senyal, l'existència, la realitat, etc., són temes que van apareixent aquí i que es retrobaran en els autors posteriors. Sens dubte en alguns casos no han tingut una presentació que els superi, en especial com cal parlar del fet de trobar-se en tot (s'és allí), l'encert de l'aproximació a través de la cura, i d'altres. Tanmateix això no lleva que alguns afers palesen que el temps no ha passat en va. Tots devem ser més o menys deutors de Heidegger i alhora cal repensar l'aconseguit d'acord amb els paràmetre que suposen els estudis al llarg dels anys.

Precisament el quadern va néixer de voler rellegir *Sein und Zeit* i de fer-hi alguns comentaris sense voluntat de fer públic ni les notes-resums que s'aplegaven, ni el que s'hi proposava: un exercici per a l'ús propi, es a dir, la comprensió del text heideggerià des dels supòsits nostres, que es recullen en la col·lecció, justament per a enfortir-los o, si més no, contrastar-los. La conveniència de donar a conèixer resums i acotacions aparegué en adonar-nos que els primers podrien ser útils per a repassar Heidegger, i que pel cap baix el lector de la col·lecció tindria algun interès a veure com s'ofereix alguna resposta a algunes qüestions rellevants.

El present treball lliura doncs uns resums de la primera secció, de les dues que conté, de *Sein und Zeit*. La seva lectura permet conèixer el que l'autor s'hi proposà, amb el ben entès que s'ha provat de ser tan fidel com ha estat possible a l'escrit. La lectura dels resums dels paràgrafs justificaria per si sola l'esforç invertit o el del lector: han estat confeccionats en efecte per a ésser útils per a aquell que voldria conèixer la filosofia de l'autor o, si més no, repassar-la amb un cop d'ull.

Aquests resums, fàcilment distingibles pel fet d'anar entre línies verticals, s'acompanyen, ja ho hem dit, d'alguna acotació per a ajudar a comprendre el resum que el precedeix, o que afegeix alguna anotació de com es podria tractar avui dia el tema proposat per l'alemany.

S'observa que s'ha traduït lliurament prou mots alemanys, i que no sempre se segueix l'aconseguida per d'altres traductors. S'ha escollit, però, el que semblava que era més proper i que seguís el que s'hagués proposat l'autor. Una preocupació excessiva per a traduir tots els mots atesos pot semblar de vegades una tasca estèril, com sigui el cas que n'hi ha que no els cal aquest esforç.

Tampoc no s'ha lliurat tot allò que un autor actual afegiria d'un tema. En conjunt no es remet a d'altres quaderns d'aquesta col·lecció. El lector interessat, tanmateix, trobarà la manera de completar la seva informació ja en alguns escrits de la col·lecció com en d'altres autors.

INTRODUCCIÓ

L'EXPOSICIÓ DE LA PREGUNTA PEL SENTIT DE L'ÉSSER

Sein und Zeit havia estat pensat amb una introducció i dues parts, cadascuna de tres seccions (cf.§8), tot i que finalment l'obra conté sols la introducció i les dues primeres seccions de la primera part.

La introducció consta de dos capítols, el primer amb quatre paràgrafs, el segon amb quatre paràgrafs més.

*** * ***

CAPÍTOL PRIMER

Necessitat, estructura i preeminència de la pregunta per l'ésser.

[resum de "Sein und Zeit"]

§1. La necessitat de la pregunta pel sentit de l'ésser.

Un hom ha oblidat la pregunta per l'ésser. Mentre ocupava la recerca de Plató i Aristòtil, des de llavors no ha esdevingut una pregunta de la recerca. És més, s'ha cregut que era supèrflua i una pèrdua de temps. Es diu que l'«ésser» és el concepte més universal i buit, no té necessitat de definició, i tothom sap què significa.

Ara es discutirà sols aquests, i d'altres prejudicis, en la mesura que es pugui deixar clar la conveniència d'una repetició de la pregunta pel sentit de l'ésser; en especial n'hi ha tres que impedeixen de veure aquesta necessitat de tornar a preguntar.

1. «L'ésser és el concepte més universal». *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* (Tomàs d'Aquino, Summa Theologica II q.94 a.2): «*Ein Verständis des Sein ist ja schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfasst*» [«Una comprensió de l'ésser es troba també inclosa en tot el que es copsa en el que-és». És a dir, escriu *Sein* per *ens*, i s'introdueix sense correspondència llatina *Seiendes* (= que-és)].

L'ésser no és un gènere, sinó un transcendent, segons l'ontologia medieval; i Aristòtil ja parlà d'analogia per a la unitat que aquest universal transcendent lliura a la multiplicitat dels conceptes genèrics. Gràcies a això Aristòtil col·locà el problema de l'ésser sobre unes noves bases, malgrat que no posà molta llum a la foscor d'aquesta connexió categorial. Una cosa semblant caldria afegir de les escoles tomistes i scotistes. Quan Hegel determina l'ésser com l'«immediat indeterminat», base per a totes les explicacions categorials de la seva lògica, manté la mirada de les antigues ontologies, però deixà de banda el problema de la unitat de l'ésser formulat per Aristòtil.

Quan algú diu que l'«ésser» és el concepte més universal això no implica que sigui el més clar i que no li calgui més esclariment. El concepte d'«ésser» és més aviat el més fosc.

2. El concepte «ésser» és indefinible: és conclou això de la seva universalitat més alta. No pot ser comprès com a que-és [*Seiendes*] (*enti non additur aliqua natura*): a l´ésser, no se li pot atribuir cap que-és. I no es pot deduir d'un concepte més alt.

Però tot això no dispensa del problema de l'ésser. L'única conseqüència d'això és: l'«ésser» no és que-és.

3. L'«ésser» és un concepte obvi: es troba en qualsevol coneixement, declaració, comportament, i arreu se'l comprèn «sense més». Qualsevol comprèn «el cel *és* blau», jo *soc* alegre», etc.

Tota aquesta mediocre comprensió demostra sols incomprensió.

Però això sols palesa que en qualsevol captinença i ésser del que-és com el que-és hi ha a priori un misteri. Vivim en una comprensió de l'ésser i alhora el sentit de l'ésser es cobreix de foscor. Cal repetir la pregunta pel sentit de l'ésser.

* * *

1 §1. HEIDEGGER, TOMÀS D'AQUINO I L'ÉSSER

1. Què pregunta Heidegger? Quelcom que es comprèn arreu (en un martell, en un mateix, etc.) i que, segons sembla, no se'l pot concebre com cal a partir d'això o d'allò, afers que *són*.

I no se'l qüestiona, l'ésser, perquè se'l té com allò més universal, indefinible i obvi.

En Heidegger el fet que quelcom sigui [*Seiendes*] no explicita ben bé el seu ésser o, potser millor, hi ha una mediocre comprensió de l'ésser. Com afirma, l'ésser en el que-és [*Seiendes*] com a que-és conté un misteri. Vivim en una comprensió de l'ésser i alhora el sentit de l'ésser es cobreix de foscor.

Notem com va llegir la cita de Tomàs d'Aquino. El lector de la *Summa Theologica* admetria que la rellevància de l'ens en aquest escrit (o en els comentaris a Aristòtil) es deu a la circumstància que hi ha ens que són això o allò (home o déu, casa o blancor). Que el que es copsi primer sigui l'ens expressaria allò primer que s'assumeix en percebre un cel, una flor, una taula.

Des d'aquesta punt de mira no sembla haver-hi molta dificultat a l'hora de tenir l'ésser com allò que s'expressa d'un qualsevol afer, precisament perquè està allí, és real; l'ésser no es copsaria en una

obvietat universal, sinó que es pensaria en l'accepció que «el cel és», o «la flor és», i d'altres, per tant en l'accepció que hi ha la corresponent raó (raó com a integració), que manté *distingits* l'un i l'altre ésser del cel i de la flor, però que els *integra,* pel fet de les sengles realitats. Això, és clar, quan no es parla verbalment al marge d'una qualsevol afer real

En d'altres termes: l'ésser fora bàsicament, per exemple, el d'aquesta flor; es podria pensar en l'ésser independentment d'un objecte, però qualsevol que sigui la valoració que es faci d'un tal ésser hauria de tenir-se per un afer secundari el costat de les coses, per exemple, naturals.

Atès l'afer així, l'estudi verbal de l'ésser fora menys rellevant que el tractament, per exemple, amb els essers naturals, aquesta flor, aquet tros de fusta.

El problema no seria llavors l'ésser verbal, sinó l'ésser dels objectes.

Des d'aquí no sembla difícil d'assumir que l'ésser verbal sigui indefinible si amb això s'entén alguna aproximació específica, però que es pugui explicar, com fem nosaltres.

Llavors hi hauria una certa obvietat a dir que alguna cosa és.

I no sembla difícil d'admetre que antics i medievals haurien assumit de distingir el nivell «lògic» i l'ontològic.

Però Heidegger va traduir *ens* [Tomàs d'Aquino] per *ésser*, i allò aprehès passà a *Seiendes* [que-és], quan el primer no hauria prestès separar l'ens de l'objecte del qual es diu.

2. Tanmateix la pregunta per l'ésser no és en Heidegger aquella que troba una resposta en les discussions antigues i medievals sobre temes lògics i ontològics.

Més aviat està en un «àmbit» que fora el propi del sentit de l'ésser: hi ha un problema ontològic gràcies al fet que s'acompanya d'un nou àmbit trobat per la mateixa meditació, el de la fenomenologia. Caldrà anar repassant-ho més endavant a mesura que es disposi de nous elements.

3. ¿Això vol dir que la pregunta per l'ésser i pel seu sentit resta exclosa de la filosofia?

La resposta deu dependre del que el mateix estudiós hi va trobant, en la seva recerca. És més, la possibilitat que Heidegger sobreposés investigacions diferents, en benefici d'una sola exposició, no es pot descartar. Si més no sembla que ell apuntà sobretot que, en parlar d'ésser, no se sap ben bé què es fa (cf.3§2).

És clar que, tot i ser allunyat potser de la intenció de l'autor, la multitud d'éssers podrien deixar pas a algun qüestionament, no genèric, sinó particularitzat que preguntaria pel sentit d'una situació que, per a evitar l'equívoc, faria expressar que preguntaria per aquesta particular situació.

Llavors hi hauria pel cap baix dues exposicions diferents: l'una, que recolliria a què es diu ésser, una segona que tractaria de la situació d'un present.

2 §1. LA TRADUCCIÓ DE *SEIENDES.*

No sembla possible de traduir *Seiendes* (en Heidegger) com a «ens» perquè el mateix autor diu explícitament que hi entén l'ésser, en l'ens.

D'altra banda *Seiendes* no pot ser de cap manera l'ens tal i com un no heideggerià el considera. L'ens, per exemple, se'l pot concebre transcendent, *Seiendes* no ho és pas, i de fet s'altera d'acord amb la circumstància fàctica del *Dasein*. Per això potser convindria traduir-lo per «que és» o «el que és», àdhuc per «essent».

Aquí s'ha preferit un gir que permetés no confondre'l amb d'altres expressions ontològiques, i es tradueix Seindes per «que-és», escrit amb el guió.

Hi ha una mútua compensació entre *Sein* i *Seiendes,* tal i com els comprèn Heidegger.

[resum de "Sein und Zeit"]

§2. **L'estructura formal de la pregunta per l'ésser.**

Tota pregunta és una cerca. «Com a cerca la pregunta necessita d'un encaminament previ (*vorgängig*) del cercat. El sentit de l'ésser cal que ens sigui ja en certa manera disponible. S'apuntà: ens movem sempre ja en una comprensió de l'ésser. Des d'aquesta es desvetlla la pregunta explícita pel sentit de l'ésser i la tendència cap al seu concepte. No *sabem* què vol dir «ésser». Però ja, quan preguntem «què *és* 'ésser'», ens mantenim en una comprensió de l'«és» sense que puguem fixar conceptualment què significa l'«és». No coneixem ni tan sols l'horitzó des del qual hauríem de copsar el sentit i fixar-lo. *Aquesta comprensió mediocre i vaga de l'ésser és un factum*».

L'ésser és allò «que determina el que-és [*Seiendes*] com el que-és»; és més: allò «en què (*woraufhin*) el que-és, com sigui que s'esclareixi, es comprèn en cada cas. L'ésser mateix del que-és no «és» un que-és». L'ésser no té el caràcter d'un que-és possible, etc.

Però les maneres de mirar bé l'ésser, de comprendre i de conceptualitzar-ne el sentit, la preparació de la possibilitat d'una elecció correcta del que-és exemplaritzant, etc., són captinences constitutives del preguntar i modes de ser d'un determinat que-és, del que-és que som els qui preguntem.

El que-és que té una prerrogativa en la pregunta del sentit de l'ésser és el que-és del qui pregunta, i llavors es tracta d'un «fer transparent d'un que-és – del qui ho pregunta – en el seu ésser».

D'aquí que el preguntar d'aquesta pregunta per l'ésser està determinat, com a mode d'ésser d'un que-és, per allò que es pregunta en aquest mateix que-és, per l'ésser.

Aquest que-és, que en cada cas som nosaltres mateixos i que, entre d'altres, té la possibilitat [*Seinsmöglichkeit*] de la pregunta, el capim terminològicament com a ésser-hi [*Dasein*].

* * *

1 §2. PRIMERA PART DEL PARÀGRAF. EL QUE-ÉS NO ÉSSER-HI-FORME

1. Sembla que s'estigui expressant quelcom prou allunyat del que és immediat: el que-és i l'ésser semblen trobar-se prou separats del que es toca i es veu.

Tanmateix seria un error: el que està dient Heidegger és que es parla del martell, de la taula, de l'habitació, per exemple, o dels altres instruments. Però aquest saber que *és* un martell és més aviat un pseudosaber perquè quotidianament ocorre que, amb aquest saber que *és* martell, de fet s'ignora, queda ofuscat, *el que és genuïnament* el martell (ho estudia a §15).

De fet aquest saber quotidià del que és el martell treballa com si fos una deixalla del que és genuïnament.

Aquesta «deixalla» del que és *és*, òbviament, quotidianament es diu que és un martell.

Aquest ésser enfosquit, l'anomena el que-és.

Per tant Heidegger *s'està referint al martell, al Sol, al rellotge, als globus de tempesta, etc., a un qualsevol afer amb què es topa en el món*.

2. S'expressa en termes del que-és i no li cal concretar en el paràgraf si és un martell, un ésser viu, una roca o el Sol, o un qualsevol altre que es troba intramundanament. Es dóna per descomptat una bona connivència.

El rellevant rau que s'expressa aquest martell, per exemple, i se'l comprèn genuïnament a partir d'una cerca que el supera, i que alhora descobreix el seu ésser; hi ha una ontologia del que és intramundà; per exemple, com es dirà més avall, se li atribueix l'enfrontitat, l'allò-a-mà, remissions, etc.

Com es descabdella l'aspecte ontològic del que-és intramudà? Per exemple, a través de les referències que hi ha en el món: valgui el cas, el fet que el martell és per a martellejar, i això per a arranjar quelcom, i..., de manera que hi ha una estructura ontològica desplegada.

Quan una tal disposició resta amagada, llavors hi ha una certa degradació ontològica, o una certa obnubilació, o allò que es prefereixi (l'autor remetria àdhuc a la caiguda).

Ara bé: l'ésser-hi té com una estructura fonamental l'ésser-en-el-món. El món forma una part essencial seva, i recull per tant tot l'ésser que hi ha en el que-és (per exemple, del martell).

3. Fins aquí expressat a la manera de *Sein und Zeit*. L'escrit, en el que-és «natural», diu atendre un martell, per exemple, i hi afegeix que no es comprendrà bé el seu ésser mentre sols se'l contempli a tall d'aquest martell. La comprensió quotidiana del martell és troba ofuscada.

Ocorre que se solapen dues qüestions diferents: una, que respondria per l'«incompletesa» del martell, en l'accepció que cal una cerca a favor del que és un martell (Heidegger parlarà que és un instrument, etc.).

Un altra tindria en compte que el martell és quelcom real que s'imposa. Com l'autor rebutja la tesi del realisme (§43), aquesta faceta passa a ser acollida i compresa a la llum de la primera qüestió (el fet d'atendre l'instrument tal qual esdevé la conseqüència d'una deficiència, cf., per exemple, §13).

En d'altres paraules: Heidegger es negaria a admetre que la base del coneixement sigui l'observació perceptiva d'allò real «en si» mentre rebutja qualsevol tesi realista.

La resultant rau que el que-és (aquest martell) arrossega la seva factualitat (≠ facticitat) mentre s'hi descobreix el seu ésser genuí gràcies a l'analítica de l'ésser-hi.

Un afer diferent, però, a assumir el coneixement a partir de l'observació (sobretot perceptiva) factual, i mantenir que l'ésser primer, allò real, es troba en aquest martell.

2 §2. SEGONA PART DEL PARÀGRAF. EL QUE-ÉS ÉSSER-HI-FORME

1. Hi ha un que-és ésser-hi-forme, que en cada cas som nosaltres mateixos.

És un que-és com sigui que cadascú, d'una manera o d'una altra, sap que és aquí, enmig dels estris i dels altres, malgrat que el fet que sols *sigui* marca una pobresa ontològica remarcable. Àdhuc de vegades es tracta un mateix com si fos un ser intramundà més.

Aquest que-és cobriria doncs la crua, i potser vulgar, constatació del que s'és quotidianament, i aquí, oposadament al que-és del tall del martell, s'ha de considerar com és aquest que-és perquè no és com l'altre.

Car quotidianament aquest que-és té una comprensió preontològica del seu ésser (de l'ésser del que-és), però alhora gaudeix de la prerrogativa de la pregunta pel sentit de l'ésser (i del seu ésser), i l'esmenta com a ésser-hi[1].

Es tracta d'un que-és prou singular.

Aquí no hi ha cap qüestió a propòsit del caràcter factual, i no és cap casualitat.

2. S'hi esmenta doncs l'ésser-hi d'un que-és que té la prerrogativa d'una comprensió preontològica, la de la pregunta per l'ésser. Hi ha també una prerrogativa en aquest que-és per la circumstància que s'hi compromet tota la problemàtica ontològica, inclosa la que s'estudia des de l'altre que-és que no és el de qui pregunta, perquè al cap i a la fi tota aquella problemàtica queda reclosa dins de l'ésser-hi.

---

[1] El que-és, que en cada cas som nosaltres mateixos, és simplement un que-és quan es resta a un nivell preontològic. Però, pel fet de gaudir d'una prerrogativa ontològica, s'esmenta com a ésser-hi. L'existència és la possibilitat des d'on es comprèn l'ésser-hi. La fàctica seria la del cas.

El que-és mira com és, l'ésser-hi la comprensió de l'ésser, l'existència la possibilitat.

La pregunta per l'existència és òntica i no té necessitat de l'ontologia consegüent que en surt.

Notem doncs que, per a Heidegger, allò ontològic es descabdella des del que-és del qui pregunta, des del qual es considera l'altre que-és i l'ésser d'aquest, inclòs en les estructures ontològiques de l'ésser-hi.

Això és el que hi va introduir, en aquet segon paràgraf.

Per tant la pregunta iniciada en el primer paràgraf hauria de remetre per començar – s'anirà veient més avall – *a la constitució de l'ésser de l'ésser-hi.*

3. Resten moltes qüestions a fer a aquest que-és que el capeix terminològicament com a ésser-hi. El paràgraf següent (§3) justament estudia el binomi ésser-hi / existència.

Convé adonar-se si més no que aquest que-és i ésser-hi esdevé del tot singular i incomparable a l'altre que-és.

Si es vol així: hi ha una presentació, que sembla més aviat una proposta, d'aquest que-és i ésser-hi. Deixarem, però, per al paràgraf següent la continuació del comentari.

3 §2. UNES ACCEPCIONS DE LA PREGUNTA PEL SENTIT DE L'ÉSSER

La pregunta pot comprendre's en diferents accepcions.

− El sentit de l'ésser podria fer qüestió del sentit del mot, és a dir, com s'usa.

− O el sentit de l'ésser convidaria a estudiar l'abast de l'ésser, és a dir, fins on arriba l'ésser.

− O es podria interpretar que el sentit de l'ésser no és clar, que, en parlat de l'ésser, no se sap ben bé què se significa.

− I es podria assumir així mateix que la pregunta pel sentit de l'ésser qüestiona el conjunt del que hi ha, i llavors demana si tot això té sentit.

Sens dubte la pregunta pel sentit de l'ésser en Heidegger segueix la tercera manera de veure-ho: partiria del fet que l'ésser, malgrat ser el concepte més universal, no implica que sigui el més clar, i més aviat n'hi ha una comprensió fosca, mediocre. La resposta es faria a través

d'un estudi ontològic, i a partir de l'analítica existenciària de l'ésser-hi, seguint una direcció idealista.

Una direcció diferrnt podria assumir les dues primeres accepcions de la pregunta pel sentit de l'ésser quan considera, per exemple, un objecte (el seu ésser), el ser d'una taula, o el ser d'un blau, etc.; o bé quan diferencia entre un supòsit genèric i allò particular (quelcom percebut o imaginat), etc. És a dir, es tractaria o de fer una discussió de l'ús del mot en alguna cosa particular, o assajaria *un inventari de maneres diferents de considerar l'ésser*, per exemple.

Podria mantenir-se així mateix una doble resposta a la quarta accepció del sentit de l'ésser. Car o pregunta per l'ésser en universal, i llavors es pensa en l'ésser en conjunt sense poder superar això. O pregunta, no per l'ésser en general, sinó per una experiència present que reflecteix una situació dels éssers que hi són, sense poder superar això.

4 §2. L'ÉSSER COM A APUNTAMENT

Algun exemple del tractament no idealista a propòsit de l'ésser podria resumir-se de la següent manera, fent especial esment de com podria presentar-se aquests afers, especialment del que es troba en la natura, a més a més del que es dirà després (1§43).

– Una pedra del camí no és efectiva com ho és un sentiment, allò que es pensa no gaudeix d'una mateixa consistència que una fantasia, etc. Certament hi pot aparèixer la qüestió de com podem expressar que quelcom gaudeix d'un ésser: ho hem mirat en un altre lloc[2].

Sigui com sigui l'ésser es troba precisament en aquesta alguna cosa. L'ésser d'aquesta taula on escric es palesa en la taula[3].

[2] Cf. *Introducció a la filosofía*, QF50, on es va establi que l'ésser és un tret més del real.

[3] No caldrà insistir que no hi apareix la qüestió de diferenciar l'esfera que coneix i l'ésser conegut (cf., per exemple, *Sein und Zeit* §44). En contemplar un quadre en silenci s'hi troba sols un tot situat, i àdhuc en expressar-s'hi

− «El cel *és* blau», «jo *sóc* alegre», etc. Una ocupació del blau del cel, de la meva alegria, etc. Admetrem que s'atén en particular que quelcom *és blau*, és a dir, el fet de *ser blau*, o *ser alegre*.

− És que un qualsevol objecte gaudeix de tots els seus trets. Per això es pot dir que el blau del cel *és*, i llueix blau (ofert perceptiu), que esdevé, etc.

− Tot això pot discutir-se al nivell que es vulgui. Potser s'hauria de tenir en compte que fer-ho al marge d'un cas no hauria de diferir del fet d'enunciar-ho per a una cosa natural, per exemple. És a dir: l'ésser blanc del paper que un mateix està contemplant mereixeria un tractament paral·lel quan es parlés d'allò que és ser blanc, al marge d'un cas concret. En d'altres paraules: el discurs per a tots els casos seria congruent amb el que s'expressa d'una percepció de quelcom.

Quan es vol saber el que implica l'«ésser», un mateix ha d'anar al cas percebut, per exemple.

¿S'insistirà a voler troba una significació de l'ésser en tant que ésser?

Pel cap baix es diu perquè hi ha afers, que són d'una manera determinada.

Els problemes de l'ontologia inclourien què significa l'ésser, en la mesura que hi troba els éssers.

− Si una qualsevol afer gaudeix de les seves característiques, per exemple, aquella per la qual hi ha dèbit o aquella altra per la qual es percep el blau del cel, i d'altres, com és possible d'expressar que hi ha un tal afer (per exemple, un tros de pirita) quan és per la circumscripció d'allò ocupat que s'explicita cada apuntament? ¿El mateix motiu que fa necessari ocupar-se de cada apuntament no seria allò que faria impossible expressar una cosa?

---

quelcom hi apareix novetat (algun pensament, els mots usats, etc.) mentre hi va havent situacionament.

D'una banda els trets se suposen d'un objecte, per tant no es creuria que hi hagués algun dèbit natural sense palesar d'alguna manera algun color, olor, etc., sense ocupar-se'n o esdevenir.

Llavors es tractaria d'assumir que les alteracions de l'activitat són vàries, com hi ha força modalitats: sens dubte no sols es fa això o això, sinó, per exemple, es pot no solament saber sempre el que es fa, sinó també que hi hagi un adonament del que es fa mentre es fa. Seria precisament en un adonament, amb la corresponent alteració, que, des d'un qualsevol apuntament, se sabria del real com a lloc de confluència, i aniria repassat els altres apuntaments d'acord amb les seves circumstàncies. En efecte no es pot expressar un apuntament sense expressar d'alguna manera la resta dels apuntaments: es tractaria d'adonar-se'n i d'ocupar-se'n.

[resum de "Sein und Zeit"]

§3. La preeminència ontològica de la pregunta per l'ésser.

Es recorda que moltes ciències han revisat últimament els seus conceptes fonamentals, i s'han fet les corresponents preguntes: la matemàtica, la física, la biologia, la història, la teologia.

Ara la pregunta per l'ésser apunta a una condició a priori de la possibilitat de les ciències, que tracten el que-és com a que-és així o així i es mouen per això en una comprensió de l'ésser; tanmateix aquella pregunta també apunta a la condició de possibilitat de la mateixa ontologia que es pressuposa en les ciències òntiques i que les funda.

Pel cap baix no s'evita doncs alguna ofuscació fins que alguna investigació no esclareixi la qüestió per l'ésser, i el que significa.

resum de "Sein und Zeit"]

§4. La preeminència òntica de la pregunta per l'ésser.

Heidegger assumeix terminològicament l'home com a ésser-hi [*Dasein*].

L'ésser-hi excel·leix sobre un altre que-és ònticament, hi excel·leix perquè en el seu ésser es tracta d'aquest ésser mateix [«*es diesem Seienden in seinem Sein* um *dieses Sein selbst geht*»]. Hi ha una relació d'ésser en el seu ésser respecte d'aquest ésser. Això vol dir que l'ésser-hi es comprèn d'alguna manera en el seu ésser. Li ocorre que està obert amb el seu ésser i a través del seu ésser a aquest mateix. La mateixa comprensió de l'ésser és una determinació de l'ésser de l'ésser-hi. La caracterització òntica de l'ésser-hi rau que és ontològica (tot i que aquesta comprensió s'ha de caracteritzar de preontològica perquè no inclou la pregunta teòrica explícita per l'ésser del que-és).

L'ésser mateix, envers el qual l'ésser-hi es capté, l'anomena existència [*Existenz*] – i perquè la determinació essencial d'aquest que-és es troba en el fet que en cada cas té el seu ésser com el seu a ser es parla de l'ésser-hi.

L'ésser-hi es comprèn a si mateix sempre des de l'existència, des d'una possibilitat de si mateix, de ser un mateix o no ser-ho, una possibilitat decidida per l'ésser-hi o a la qual ha anat a parar.

La pregunta per l'existència es dilucida sols per l'existir [*Existieren*]. La comprensió que hi ha aquí de si mateix

s'anomena la comprensió existencial [*existenziell*]. La pregunta per l' existència és un «afer» òntic de l'ésser-hi, i no necessita d'una diàfana visió teòrica de l'estructura ontològica de l'existència.

L'estructura ontològica, l'anomena l'existenciaritat [*Existenzialität*], l'analítica de la qual és una comprensió existenciària [*existenzial*].

La tasca d'una analítica existenciària de l'ésser-hi està prefigurada en la constitució [*Verfassung*] òntica de l'ésser-hi.

Aquella existenciaritat, la comprenem com la constitució de l'ésser del que-és que existeix [*existiert*]. En la idea d'una tal constitució s'hi troba la idea de l'ésser en general.

A l'ésser-hi, li és propi ésser en un món. La comprensió d'ésser que pertany a l'ésser-hi comprèn alhora el «món», i l'ésser del que-és accessible enmig del món.

Les ontologies que tenen com a tema el que-és sense el caràcter d'ésser de la forma de l'ésser-hi es funden i es motiven doncs en l'estructura òntica de l'ésser-hi, que abraça la determinació preontològica d'una comprensió de l'ésser.

L'ontologia fonamental s'ha de buscar en l'analítica existenciària de l'ésser-hi.

Per tant l'ésser-hi té una primera preeminència òntica: l'ésser-hi està determinat en el seu ésser per l'existència. Una segona és ontològica: l'ésser-hi, gràcies al fonament de la seva determinació d'existència, és «ontològic» en si mateix. Però pertany a l'ésser-hi una comprensió de tot que-és que no té la forma d'ésser-hi; d'aquí una tercera preeminència com a condició òntico-ontològica de possibilitat de tota ontologia.

Afegeixi's que l'analítica existenciària està arrelada ònticament, existencialment. Sols si la pregunta filosòfica, com a possibilitat de l'ésser de l'ésser-hi existent [*existierenden*] en cada

cas, es copsa existencialment es constitueix la possibilitat d'un obriment de l'existenciaritat de l'existència, i d'una problemàtica ontològica en general.

Comptat i debatut la pregunta per l'ésser apareix com una radicalització, pròpia de l'ésser-hi, de la comprensió preontològica de l'ésser.

* * *

1 §3-4. NOTA INICIAL A PROPÒSIT DE L'EXISTÈNCIA

Primer repassem una sèrie d'indicacions quan es diu:

− *L'ésser-hi* excel·leix sobre un altre que-és ònticament, hi excel·leix perquè, per a aquest que-és, en el seu ésser es tracta d'aquest ésser mateix

− L'ésser mateix, envers el qual l'ésser-hi es capté, l'anomena existència [*Existenz*] – i perquè la determinació essencial d'aquest que-és es troba en el fet que en cada cas té el seu ésser com el seu a ser es parla de l'ésser-hi.

− L'ésser-hi es comprèn a si mateix sempre des de l'existència, des d'una possibilitat de si mateix, de ser un mateix o no ser-ho, una possibilitat decidida per l'ésser-hi o a la qual ha anat a parar.

Les connexions entre existència i ésser-hi són en Heidegger prou subtils.

Perquè el que-és ésser-hi-forme no pot deixar de ser-ho: pot no preguntar per l'ésser i per tant sols tenir-ne una preconcepció ─ o pot preguntar-hi

En qualsevol cas l'existència seria la manera de presentar-se de fet aquest que-és ésser-hi-forme. Àdhuc en el cas d'una comprensió ontològica no hi hauria manera de fer-ne sense una concreció òntica.

Per això, si l'estructura ontològica s'ha de comprendre, ho ha de fer des d'existència.

D'aquí la preeminència òntico-ontològica de l'ésser-hi per a la possibilitat de tota ontologia.

Comptat i debatut l'existència es mouria en una dimensió òntica d'un que-és que en el seu ésser es tracta d'aquest ésser mateix.

I es parla de l'ésser-hi pel fet que té el seu ésser a ser.

Sols des d'una existència hom és capaç de seguir endavant ontològicament, per tant des d'una circumstància òntica que té resultats ontològics.

L'existència permet que hi hagi un estudi existenciari, és a dir, que se cerqui *a nivell ontològic* les estructures bàsiques, etc.

2 §3-4. L'ÉSSER A SER DEL QUE-ÉS FA PARLAR DE L'ÉSSER-HI

El paràgraf remarca que:

> La caracterització òntica de l'ésser-hi rau que és ontològica (tot i que aquesta comprensió s'ha de caracteritzar de preontològica perquè no inclou la pregunta teòrica explícita per l'ésser del que-és).

Per això el resum pot acabar així:

> Comptat i debatut la pregunta per l'ésser apareix com una radicalització, pròpia de l'ésser-hi, de la comprensió preontològica de l'ésser.

Cal no pensar tampoc aquí que, en parlar de l'ésser, del fet que l'ésser-hi excel·leix perquè, per a aquest que-es, es tracta, en el seu ésser, d'aquest ésser, d'estar obert amb el seu ésser i a través del seu ésser a aquest mateix, etc., Heidegger s'encavorqui en un ésser que no fa referència a res immediat o abastable.

L'autor fa ontologia i, en principi, qualsevol ontologia recull allò divers (o no) que hi ha.

En aquest cas es mou a un doble nivell aparent, però que es podria fer confluir pel fet que l'estudi ontològic també es faria des d'una possibilitat, des d'una existència fàctica.

En efecte una primera aproximació òntica i ontològica fa referència que el que-és que pregunta està exposat d'una manera o d'una altra: exterioritzat atenent comentaris, repetint obvietats, etc., com acostuma fer en la quotidianitat; o dedicat a l'estudi o a viure l'autenticitat de l'angoixa. En qualsevol cas ésser-hi implica repte, possibilitat, certesa d'estar actuant, descobrint el món o, en un altre extrem, de perdre's en la publicitat. No es troba en qüestió un ésser eteri de l'ésser-hi, sinó el fet de trobar-se d'una manera autèntica (o no) treballant o estudiant, o en una qualsevol altra activitat. Per a Heidegger una existència és una resultant de l'ésser a ser de l'ésser-hi, per exemple en el buit de la publicitat.

Per això es parla de l'ésser-hi: perquè aquest que-és té el seu ésser a ser com a possibilitat (després ontològicament s'estudia el ventall de possibilitats).

Però una segona aproximació duu a fer veure que l'ontologista estudia l'ésser del que-és del tall del martell, la remissió, la disposició i la significativitat, el món i la mundanitat, etc.; i així com es troba en qüestió una manera d'existir o una altra, que mereixen que se les consideri, així es compromet la constitució existenciària i, amb això, la sort del que-és intramundà.

En cap cas l'ontologia no abandona com s'arrepleguen els que-és no ésser-hi formes, ni la facticitat del que-és que som en cada cas nosaltres.

3 §3-4. LA CENTRALITAT DE L'EXISTÈNCIA

No ha d'estranyar que l'ésser, envers el qual l'ésser-hi es captingui, sigui l'existència, i que l'ésser-hi sols es pugui comprendre des de l'existència.

Existeix l'estudiós i hi ha existenciaritat, malgrat llur diversitat d'acord amb l'ésser compromès.

La pregunta per l'existència és un afer òntic de l'ésser-hi.

4 §3-4. LA INTERPRETACIÓ DE L'EXISTÈNCIA HEIDEGGERIANA DES DE FORA SEU

Es rebutjaria una existència de tall heideggerià perquè es defensaria que no hi hauria manera de circumscriure-la. No bastaria a dir que és un afer òntic de l'ésser-hi. S'afegiria que l'existència en l'autor ompliria més o menys el paper que, a molta distància, faria la factualitat que se suposa en el que-és del tipus del martell. Així com una tal factualitat és arrossegada en la cerca del seu ésser genuí, també aquí s'hi trobaria una factualitat ─ Heidegger ja parlaria d'una facticitat ─ , l'existència, amb el problema que, si el martell permet entreveure-la, la factualitat, l'existència, envers la qual l'ésser-hi es capté, no la deixa capir, la seva factualitat, des dels termes de Heidegger[4].

No es confondria existència i adonar-se d'una situació: en efecte semblaria que, en la mesura que la factualitat del martell (i d'un qualsevol altre afer intramundà) s'implicitava, i es reassumia en un context, podria semblar que hi havia, salvades les diferències, un paral·lel en una existència òntica.

Sens dubte el cavall de batalla no es troba aquí, sinó en el fet d'interpretar d'una manera o d'una altra, per exemple, com es lliura un martell (és a dir, la circumstància de fer-ho fenomenològicament)

5 §3-4. L'EXISTÈNCIA NO ÉS UNA POSSIBILITAT

El fet de concebre l'existència com una possibilitat de l'ésser-hi confirmaria que hi ha un tractament desefectiu de l'existència.

Car l'existència no és mai una possibilitat, sinó que, essent-hi, hom sempre es troba situat, i una qualsevol possibilitat es troba pensada precisament en la situació, que mai no és possible.

[4] Factualitat en tant que quelcom de fet, facticitat en tant que alguna cosa constitutiva. El terme «fàctic» és l'usat per Heidegger.

Es diu «des dels termes de Heidegger» perquè s'hi pot arribar amb d'altres aproximacions.

6 §3-4. UNA TASCA ONTOLÒGICA DE LA FENOMENOLOGIA

Heidegger treballarà ontològicament situacions fàctiques de l'existència i la constitució del món, un primer pas (estudia l'ésser de l'ésser-hi, però no el seu sentit) per a la segona secció, on la temporalitat mostra el sentit de l'ésser de l'ésser-hi (malgrat que no lliura una resposta del seu sentit en general, §5),

El «deixar passar» la factualitat perceptiva i corporal del que-és intramundà, mentre hi ha una desefectiva facticitat de l'existència i l'estudi de les possibilitats de l'ésser-hi, faria que hi hagués d'haver una ferma dificultat de no foraviar-se a l'hora de considerar l'ésser, en l'accepció de la constitució de món i de la comprensió de les possibilitats.

Certament un tal programa hauria pogut ser possible per la circumstància que l'autor hauria estat pensant en els termes de la fenomenologia, en els quals el fenomen és l'ésser (§14); i pel fet que, sense expressar-ho en cap lloc, es tracta d'un àmbit en algun punt equiparable al que, en les paraules de Husserl, seria el d'una consciència pura.

7 §3-4. UNA INTERPRETACIÓ NO HEIDEGGERIANA DE LA SEVA PREGUNTA PER L'ÉSSER

La pregunta per l'ésser no es fa a banda de l'existència i del possible, té en compte els estris amb què es topa intramundament. Com a bon ontologista es pretén descriure com es capté el qui pregunta i les seves possibilitats, i com s'aconsegueix posar en net què són els instruments genuïnament.

La crítica no pot raure a fer de l´ésser de l'autor un afer estrany quan més aviat es pretén cenyir-se a allò que s'és i a allò que els afers són.

El problema es troba més aviat que l'existència (i el possible), tal i com és concebuda, palesa quelcom inefectiu, i que afers com els estris o el Sol suposen una factualitat no assumida per l'autor, de manera que hi va havent un desancoratge de la natura i del cos, i una sedimentació bellugadissa de l'existència i del possible.

No és que no es descrigui afers que pertoquen a comportaments i a estris comuns, no hi ha un eteri ésser, sinó que la manera de comprendre allò que és donat malencamina, i fa que el sentit de l'ésser hagi de restar a priori pendent per la sospita que seguint aquest petge deu ser impossible de trobar-n'hi.

8 §3-4. PERA UN NOU ÚS DE 'SER-HI'

La facticitat de l'existència oferint-se com a quelcom inefectiu, i també la factualitat del que es troba en la natura no palesant un fet bàsic, semblaria que el que-és ésser-hi-forme s'hauria de posar en qüestió.

No caldria quan se superés les dues circumstàncies, és a dir, quan es retornés a cada cos natural la seva consistència, d'una banda; quan es fes esvair una existència que no sembla trobar-se en els termes de l'autor, d'una altra.

Llavors hi hauria afers naturals i corporals, i en principi no caldria assumir res més, i aquells gaudirien de diferents trets.

L'expressió heideggeriana es mantindria perfectament amb un nou ús quan s'abandonés l'esfera ontològica de la fenomenologia per l'acolliment d'altres pressupòsits. Car no es trobaria pas en qüestió que fos rellevant, sinó més aviat la interpretació del seu ús.

9 §3-4. UNA MICA DE RESUMS TERMINOLÒGICS: ÒNTIC I ONTOLÒGIC, EXISTENCIAL I EXISTENCIARI.

1. En acabant el primer capítol de la introducció s'ha presentat ja algunes distincions importants.

Heidegger cregué fer una ontologia, que es basteix passa a passa a mesura que el lector s'endinsa en *Sein und Zeit*. S'hi troba el supòsit que una teoria de l'ésser s'endinsa en allò amagat, que es descobreix, que fa aparèixer. del que-és, el que li és constitutiu i la seva veritat. Es treballa ontològicament en l'accepció que el que es diu sembla una consideració fonamental compromesa en els afers estructurals del món de l'ésser-hi en la direcció de la pregunta per l'ésser.

2. *L'ontologia* no es trobaria en un nivell d'ofuscació, de misteri, etc., sinó que estudia l'ésser, per començar, des de la constitució de l'ésser-en-el-món. Usant expressions no heideggerianes es podria dir que considera allò que és essencial en aquesta constitució, de tal manera que no se circumscriu a una existència possible, o a la corresponent descripció intramundana.

El nivell òntic faria referència més aviat allò que sols és la seva circumscripció, i que, en afers com el martell, resta cobert el seu ésser genuí; en el que-és ésser-hi-forme es redueix a una concepció preontològica de l'ésser que és el seu que-és. Una apreciació òntica seria aquella que no atén alguna determinació de comprensió ontològica, malgrat que sí preontològica en el que-és ésser-hi-forme.

En d'altres paraules: allò òntic implica que és quelcom sense una comprensió de l'horitzó ontològic.

En principi *el que-és* es mou a nivell òntic, sigui o no ésser-hi-forme.

Notem així mateix que la circumstància que l'existència sigui també quelcom òntic permet afegir que les consideracions que li són pròpies siguin existencials.

Però, és clar, només es pot fer ontologia des d'una existència: revela les estructures implícites que conté, que són doncs ontològiques, i per això n'hi ha un seguiment existenciari. L'ésser-hi es comprèn des de l'existència.

3. Certament hi ha un virtuosisme terminològic.

Malgrat unes tals resultants a propòsit d'aquesta terminologia bàsica de Heidegger, el treball d'aquest autor, ho anirem veient, no sols ja fora extraordinari per haver-se centrat en l'existència, l'ésser-hi, etc., sinó que molts continguts són de la màxima importància *independentment del que hagués estimat que fos la seva ontologia*, i el lector podrà anar comprovant-ho al llarg del present treball.

CAPÍTOL SEGON

La tasca doble en l'elaboració de la pregunta per l'ésser.
El mètode de la investigació i el seu plantejament.

[resum de "Sein und Zeit"]

§5. L'analítica ontològica de l'ésser-hi com un deixar al descobert l'horitzó per a una interpretació del sentit de l'ésser en general[5].

La preeminència òntico-ontològica de l'ésser-hi no implica un abast «immediat» d'aquest que-és mateix, o algun avantatge «immediat» per a l'abast de la seva classe d'ésser. L'ésser-hi és el més proper ònticament («nosaltres mateixos el *som* en cada cas»), i el més llunyà ontològicament, malgrat que hi hagi una certa comprensió del seu ésser.

Però la consideració ontològica no arrenca sense més d'aquí: L'ésser-hi té més aviat la tendència de comprendre l'ésser propi des del que-és envers el qual es capté, és a dir, des del «món»[6].

Una analítica de l'ésser-hi ha de mantenir doncs la primera comanda en la pregunta per l'ésser. Cal, però, alguna mena

[5] Els dos paràgrafs que segueixen s'ocupen d'aspectes que la segona secció de *Sein und Zeit* estudia, i que aquí sols es troben presentats, per tant no és possible de dar-ne una comprensió més detallada. Nosaltres hem esbossat així mateix què comprenem per temps (*El temps i el moviment natural* QF6), i què per història (*La història, la bona nova i la conversió* QF32), i emplacem el lector a un proper treball de recerca a propòsit d'aquesta segona secció. Malgrat tot hem considerat que valia la pena de lliurar-ne el resum.

[6] Respecte de l'ús de les cometes per a món, cf. §14.

d'accés a l'ésser-hi i de seguretat. Certament s'ha d'excloure qualsevol idea preconcebuda de l'ésser i de l'efectivitat [*Wirklichkeit*]. L'accés i la interpretació s'escull del que aquest que-és pot mostrar en si mateix des de si mateix; sobretot des d'allò com és en primer lloc i molt sovint: des de la quotidianitat mediocre. Aquí cal trobar estructures essencials de cada classe d'ésser de l'ésser-hi fàctic. Es fa aparèixer l'ésser d'aquest que-és.

L'analítica de l'ésser-hi no ha de fer creure que lliura una ontologia completa de l'ésser-hi, o una mena d'antropologia «filosòfica». La interpretació que es fa aquí ofereix sols algunes baules essencials: l'anàlisi de l'ésser-hi, però, és incompleta i provisional. Sols subratlla l'ésser d'aquest que-és sense interpretació del seu sentit. Prepara el deixar al descobert l'horitzó de l'exposició més original de l'ésser.

A més a més la temporalitat es mostra com el sentit de l'ésser d'aquell «que-és» que anomenem l'ésser-hi, malgrat que encara no lliurarà la resposta al sentit de l'ésser en general, tot i que també hi prepara.

En efecte cal portar a la llum el temps com l'horitzó de la comprensió de l'ésser i de qualsevol interpretació de l'ésser, i això es fa des de la temporalitat de l'ésser de l'ésser-hi que comprèn l'ésser.

Cal dir que fins avui s'ha usat el temps en el sentit de «en el temps» com a criteri de distinció d'algunes regions de l'ésser (processos naturals en el temps contraposats als nombres, allò temporal contraposat al que és etern, etc.). Però encara no s'ha preguntat com cal d'on prové aquesta rellevància del temps per a permetre aquestes distincions.

Cal mostrar que i com en el fenomen del temps està arrelada la problemàtica central de tota ontologia.

Si l'ésser s'ha de concebre des del temps, llavors és l'ésser mateix – no sols el que-és «en el temps» − que es fa manifest en el seu caràcter «temporal». «Temporal» ja no pot voler dir llavors només «que és en el temps», car en aquesta accepció el que és atemporal o per sobre del temps és, respecte del seu ésser, «temporal». D'aquí que Heidegger proposi temporari [*temporal*] per a la determinació originària de l'ésser, i temporal [*zeitlich*] per a la prefilosòfica i usual en filosofia.

La tasca ontològica fonamental de la interpretació de l'ésser enclou l'elaboració de la temporareïtat [*Temporalität*] de l'ésser, i és així com s'ofereix la resposta concreta de la pregunta pel sentit de l'esser.

Aquesta tasca lliura una indicació per a la recerca ontològica concreta enmig del deixar al descobert l'horitzó per a iniciar la pregunta cercadora – i lliura sols això.

* * *

1 §5. NOTES A RECORDAR

Retinguem si més no el següent:

− La confirmació que en aquest punt, que encara és preontològic, l'ésser-hi i el seu que-és van a la par.

La quotidianitat mediocre del que-és equival a dir l'ésser-hi fàctic quotidià.

− L'analítica de l'ésser-hi es començarà a partir d'allò com és en primer lloc i molt sovint: des de la quotidianitat mediocre.

− La interpretació d'aquesta primera secció (tota la inclosa en aquest quadern) esdevé una anàlisi de l'ésser-hi incompleta i provisional: se subratlla l'ésser de l'ésser-hi sense interpretació del seu sentit.

– La temporalitat es mostra com el sentit de l'ésser de l'ésser-hi, però no lliura la resposta al sentit de l'ésser en general, tot i que hi

prepara. En efecte el temps és l'horitzó de la comprensió de l'ésser i de qualsevol interpretació de l'ésser.

[resum de "Sein und Zeit"]

§6. La tasca d'una destrucció de la història de l'ontologia.

Tota investigació és una possibilitat òntica de l'ésser-hi. I l'ésser de l'ésser-hi troba el seu sentit en la temporalitat.

La temporalitat [*Zeitlichkeit*] és la condició de possibilitat de la historicitat [*Geschichtlichkeit*] com una classe temporal d'ésser del mateix ésser-hi. La historicitat determina sobretot allò que s'anomena història [*Geschichte*, *weltgeschichtliches Geschehen*]. La historicitat al·ludeix a la constitució de l'ésser de l'«esdeveniment» de l'ésser-hi com a tal; sobre el seu fonament és possible la «història del món», i que quelcom pertanyi històricament a la història del món.

Explícitament o no, l'ésser-hi *és* el seu passat: no sols perquè el passat el persegueixi i que tingui particularitats que l'afectin de tant en tant. L'ésser-hi «és» el seu passat en el mode del *seu* ésser, que «esdevé» perquè hi ha futur. L'ésser-hi és, en el seu mode corresponent, a ser, i per això s'ha format amb una comprensió de l'ésser, que li pertany, per mitjà d'una interpretació heretada de l'ésser-hi. Aquesta comprensió obre les possibilitats del seu ésser i les regla. El seu passat propi – el de la seva «generació» − no segueix l'ésser-hi, sinó que el precedeix.

La historicitat de l'ésser-hi li pot restar amagada. Però pot descobrir-la, es parla de tradició que pot explícitament seguir. Com a tasca particularitzada d'investigació hi ha l'estudi-històric [*Historie*] – o millor la historeïtat [*Historizität*] –, que sols és possible pel fet que l'ésser-hi està determinat per la historicitat [*Geschichtlichkeit*].

Llavors el següent: la pregunta pel sentit de l'ésser té en compte la historicitat de l'ésser-hi, i n'està caracteritzada. Per això ha de preguntar també per la historicitat, és a dir, fer-ho així mateix per un estudi-històric [*Historie*], per a una apropiació adequada del passat. La pregunta pel sentit de l'ésser mena a comprendre's provisionalment a través de l'estudi-històric [*Historie*] com a pas previ de l'explicació de l'ésser-hi en la seva temporalitat i historicitat.

La interpretació precedent de les estructures fonamentals de l'ésser-hi, tenint en compte la mediocre classe d'ésser, en la qual és històric, fa patent això: l'ésser-hi no solament té la propietat de caure en el món; amb això també cau en la seva, més o menys compresa explícitament, tradició. Aquesta li lleva la conducció pròpia, el qüestionament i la tria.

Aquesta tradició fa obvi el transmès i li nega l'accés a les «fonts» originàries. Fa oblidar la procedència, convida a no sentir la necessitat d'anar més enllà, desarrela de la historicitat de l'ésser-hi.

La pregunta pel sentit de l'ésser ho exemplaritza des del moment que ha estat oblidada en els interessos de la «metafísica»: l'ontologia grega i la seva història, on remet d'una manera o d'una altra tota concepció de filosofia fins avui, en seria la prova, i els diferents autors posteriors (Descartes, Hegel, etc.) ho confirmarien.

Per això comprenem, seguint el fil conductor de la pregunta per l'ésser, el desempallegament d'una tradició endurida com la tasca de la *destrucció* de la consistència [*Bestand*] transmesa de les antigues ontologies a partir de les experiències originàries, on es guanyi les determinacions conductores de l'ésser – sense que això impliqui desempallegar-se de la tradició ontològica, quan aquella destrucció té una finalitat positiva.

Heidegger esmenta Kant com l'introductor de la rellevància del temps en l'organització cognoscitiva, malgrat l'inconvenient d'haver tingut massa en compte Descartes i una concepció vulgar del temps.

Amb l'acceptació de la posició ontològica de Descartes, Kant ometé l'ontologia de l'ésser-hi. De fet el primer deixà indeterminat el sentit d'ésser del «sum»: l'explicitació dels supòsits que fonamentaven el «cogito sum» constitueix la segona parada en el camí que recula destructivament en la història de l'ontologia.

Per exemple, Descartes recull en les seves *Metitationes* aspectes de l'ontologia medieval, i la res cogitans s'entén com un ens, el sentit del qual és, per a l'ontologia medieval, la d'un ens *creatus* (i Déu com a ens *increatus*).

Aquest camí destructiu duu a l'antiga ontologia grega vista a partir de la problemàtica de la temporareïtat [*Temporalität*]. La seva interpretació de l'ésser del que-és està orientada cap al món, és a dir, cap a la «natura», interpretació que guanya la comprensió de l'ésser des del «temps» [«*Zeit*», això és, no *Temporalität*]. Tot això es podria mostrar.

La problemàtica de l'ontologia antiga, com la d'una qualsevol altra, ha d'entomar el camí conductor des de l'ésser-hi. Allí l'ésser-hi, és a dir, l'ésser de l'home, se'l «defineix» com

el vivent, l'ésser del qual està determinat essencialment per poder parlar [*Reden*]. Plató ja ho bastí sobre la «Dialèctica», que Aristòtil superà en profit d'una elaboració a partir del *λέγειν*.

Tanmateix l'exposició grega de l'ésser es feu sense un coneixement explícit de la funció ontològica del temps. El temps esdevé en ells un que-és més al costat dels altres.

* * *

[resum de "Sein und Zeit"]

§7. El mètode fenomenològic de la investigació.

La manera de tractar la pregunta pel sentit de l'ésser és la fenomenològica. La fenomenologia expressa una màxima que es pot formular així: «a les coses mateixes», i ara cal exposar-ne quelcom.

L'expressió consta de dues parts: fenomen i logos. Es dirà alguna cosa de cada mot, i després del mot que surt de llur combinació.

1. El «fenomen» s'ha de circumscriure a allò que es mostra a si mateix [*das, was sich zeigt*], al manifest o patent [*das Offenbare*.].

És clar que quelcom es pot mostrar com allò que *no* és en si mateix: l'aparença [*das Schein*] i l'aparentar [*scheinen*] (per exemple, en un bé aparent) es trobarien emparentats amb la significació primera de fenomen, i Heidegger els usa com a modificacions privatives de fenomen.

Ara això no té res a veure amb l'aparició [*Erscheinung*] i la mera aparició. Es tracta – pensem en l'aparició d'una malaltia – d'una aparició d'alguna cosa que no és un mostrar-se, sinó un informar de quelcom que no es mostra a través del que es mostra. El que apareix mai no pot aparentar. Totes les indicacions, representacions, símptomes i símbols, malgrat que afers diversos, tenen l'estructura d'un aparèixer. Certament que hi ha quelcom que es mostra perquè hi hagi aparèixer, però precisament l'aparició és precisament la informació a través seu.

I si és que algú diu aparició referint-se a quelcom que apareix sense ser, aquest quelcom, aparició, hi ha aquí un ús d'«aparèixer» en una doble accepció: la primera com allò on quelcom apareix, on s'informa [*sich melden*] de quelcom que no es mostra [*un ús correcte d''aparició'*]: i quan s'afegeix el «sense ser, aquest quelcom, 'aparició'» l'aparició significa mostrar-se. Convé no introduir-se al fenomen amb l'ajut d'un concepte poc clarificat d'aparició.

«Aparició» pot tenir un altre doble sentit: l'informar de quelcom que no es mostra [*sich-nicht-zeigen*], i també en el sentit del mateix informant, que indica en el seu mostrar-se quelcom que no es mostra.

Encara hi ha una altra significació per al terme aparició: quan l'informant, que en el seu mostrar-se indica el no manifest, i que irradia talment que se'l pensa com a mai manifest – es tracta d'aparició com una resultant que no deixa albirar l'ésser propi d'allò que l'ha produït: aparició en el sentit de «mera aparició». Kant l'usà així.

2. El concepte de *λόγος* (apofàntic) té el seu significat bàsic quan se'l pren com a paraula [*Rede*]. Estimant seguir Aristòtil,

Heidegger diu que la paraula fa manifest [*offenbar machen*], deixa veure [*lassen sehen*], allò sobre què hi ha paraula, i certament per a aquells que, l'un a l'altre, se la van lliurant. En la paraula convé que allò que s'emparaula [*geredet ist*] s'origini des d'allò sobre què hi ha hagut paraula. I així esdevé accessible als altres.

En la seva concreta execució la paraula té el caràcter del parlar [*Sprechen*], de la comunicació en mots.

Afegeix que la funció del *λόγος* de deixar veure quelcom pot permetre que el *λόγος* tingui l'estructura de la síntesi (*σύνθεσις*). Però «el *σύν* té aquí la significació purament apofàntica i vol dir: deixar veure quelcom en el seu r*eunit* [*Beisammen*] amb quelcom, quelcom *com a* quelcom» [és a dir, deixant veure el quelcom en el seu reunit].

El *λόγος* també pot ser vertader o fals. Ho veurem més endavant, ho és en l'accepció del no amagat [*Unverborgenes*] i del cobrir [*verdecken*], respectivament.

Precisament perqué la fució del *λόγος* rau a deixar veure quelcom, en el deixar copsar [*νοεῖν*] quelcom del que-és, *λόγος* pot significar raó [*Vernunft*].

Perquè *λόγος* pot significar allò mostrat com a fonament es parla de fonament, ratio.

I *λόγος* com a allò mostrat pot significar el següent: allò parlat en la seva referència amb quelcom visible [*sichtbar*], en el seu estat de referència [*Bezongenheit*]; aquí *λόγος* significa referència [*Beziehung*] i relació [*Verhältnis*].

La interpretació de «paraula apofàntica» basta per a l'esclariment de la funció primària del *λόγος*.

3. La fenomenologia pot entendre's llavors com un deixar veure per si mateix allò que es mostra (*λέγειν τὰ φαινόμενα*), que respon a la màxima «a les coses mateixes».

Cal distingir-la d'una qualsevol significació formal i vulgar del concepte de fenomen com a manifestació del que-és tal i com es mostra en si mateix.

La ciència «dels» fenòmens vol dir: un tal repàs dels seus objectes que tot el que li és proposat per a la discussió ha de ser tractat en una manifestació [*Aufweisung*] directa i en un bandejament directe. Aquest sentit mateix té l'expressió, en el fons tautològica, de «fenomenologia descriptiva».

De fet la fenomenologia pròpiament ha de manifestar allò que no es mostra i que està amagat, i que és el sentit i el fonament del que es mostra. Allò que resta amagat o que recau en el cobriment [*Verdeckung*], o desfigurat, és l'ésser del que-és. Més encara: pot ser cobert, que tot això s'hagi oblidat, i que es bandegi la pregunta pel que-és i el seu ésser.

L'ontologia és possible sols com a fenomenologia. El concepte fenomenològic de fenomen estima, a tall d'un mostrar-se, l'ésser del que-és, el seu sentit, les seves modificacions i derivats.

«Darrera» el fenomen de la fenomenologia no hi ha res, malgrat que allò que ha de ser fenomen pot restar amagat. Precisament perquè el fenomen no està lliurat en molts de casos cal la fenomenologia. L'estat de cobert [*Verdecktheit*] és el contraconcepte a «fenomen».

La fenomenologia és la ciència de l'ésser del que-és – ontologia. Del que s'ha dit abans apareix la necessitat d'una ontologia fonamental, que té per tema l'ésser-hi. De la mateixa investigació s'extreu que el sentit metodològic de la descripció fenomenològica és interpretació [*Auslegung*]. El *λόγος* de la

fenomenologia de l'ésser-hi té el caràcter d'hermenèutica, a través de la qual es fa saber, a la comprensió de l'ésser que pertany a l'ésser-hi mateix, el sentit propi de l'ésser, i les estructura fonamental del seu propi ésser. La fenomenologia de l'ésser-hi és hermenèutica. I per mitjà del descobriment del sentit de l'ésser i de les estructures fonamentals de l'ésser-hi es basteix l'horitzó que possibilita l'ontologia del que-és que no té la forma de l'ésser-hi.

L'ésser com a tema fonamental de la filosofia no es cap gènere d'un que-és, i abasta un qualsevol que-és. L'ésser i l'estructura de l'ésser es troben en cada que-és i en cada determinació possible d'un que-és. L'ésser és el *transcendens*.

La filosofia és ontologia fenomenològica universal, que surt de l'hermenèutica de l'ésser-hi, la qual com a analítica de l'existència hi [*en l'existència*] té el cap del fil conductor de tota qüestió filosòfica, d'on s'origina i on retorna.

* * *

1 §7. EL REPTE DE LA FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER

En Heidegger el fenomen de la fenomenologia abraça l'ésser del que-és, el seu sentit, les seves modificacions. L'àmbit de la fenomenologia és l'ésser del que-és, sobretot de l'ésser-hi, però també dels altres.

Distingint entre el que-és ésser-hi-forme i el que-és no ésser-hi-forme, i defensant que el fenomen de la fenomenologia és l'ésser del que-és, hi ha aquí un tot fenomènic (el fenomen) i ontològic (l'ésser) que se solapen.

Certament s'ha de comprovar en cada cas si l'ontologia suggerida abasta els seus propòsits, i dalt (7§3-4) s'insinuà que semblaria difícil d'afirmar-ho per a totes les qüestions plantejades. Caldrà repassar arreu com es comprèn els fenòmens tal com es lliuren

quan se'ls interpreta a la llum d'un àmbit ofert. Resta doncs com a repte.

¿És pot abraçar una ontologia com la proposada? ¿Hi ha una estructura que permet descobrir l'ésser d'un que-és i que no es troba en la mirada quotidiana a aquest que-és? ¿S'admet doncs que es pot descobrir quelcom, un fenomen, un afer ontològic? Les preguntes poden anar perllongant-se més i més. Les respostes es troben en la revisió de les concretes aportacions, i d'acord amb el que ja s'ha expressat.

Resta de saber el camí que dugué Heidegger a admetre justament l'ésser, el seu sentit, i les seves modificacions, com allò fenomènic singular de la fenomenologia fins a arribar a admetre que l'ontologia sols és possible així. Potser una reposta escaient duria també a comparar Husserl i Heidegger. Per al primer la fenomenologia era una disciplina de les essències, i precisament la consciència pura (reduïda) ho hauria de permetre: la tasca heideggeriana s'endevina en aquesta direcció mentre sacseja prou concepcions del mestre. Tanmateix l'ontologia bàsica és la de l'ésser-hi a partir de l'existència, la radicalitat de la qual duu a l'angoixa: s'entreveu la urgència de preguntar pel sentit de l'ésser de manera que n'hi hagi alguna comprensió, alguna ontologia, quan l'angoixa esdevé una de les experiències bàsiques.

2 §7. UNA DIGRESSIÓ NO HEIDEGGERIANA

Provem de comentar ara alguna cosa més a propòsit del fenomen, pres en una accepció potser més comuna. Car seria fenomen cada afer que es lliurés en tant que «ser».

Però el que es va manifestant, el fenomen, no esdevé mera monotonia, sinó una constant diversitat. I cada fenomen es mostra en la cosa concreta, mentre que no sembla haver-hi diferència entre «fenomen» i «ésser».

Allò que aparenta s'oferiria tal qual: manifestaria que és quelcom i que aparenta; l'haver d'admetre que no és el que aparenta es deuria a un discerniment; el fet de negar moltes circumstancies a afers presents, imaginats o pensats, no comportaria que deixessin de copsar-

se com a fenòmens a la seva manera, ni que no ho fessin les circumstàncies negades.

Agafem ara un símptoma d'una malaltia: es parlaria que la febre és un símptoma en l'accepció que s'anomena grip una malaltia que presenta tota una sèrie de trets, i versemblantment aquell que no coneix els microorganismes i el complicat funcionament del cos humà conclouria que algú té la grip a partir del conjunt dels esdeveniments que es pateixen: febre, mal d'ossos, decaïment, etc. La grip es faria present pel conjunt de coneixences que se'n té, poques en alguns casos, molt riques en d'altres. No hi hauria aquí res amagat o ocult, malgrat la molta ignorància que hi pogués haver. El cos es mostraria tal qual, i per això se sabria que es pateix la grip (o se suposaria).

Un símbol s'entomaria directament: no informaria de quelcom que no es lliurés. Si fos així no hi hauria funció simbòlica.

Precisament una de les tasques de la recerca rauria en l'estudi dels recursos expressius, que palesen l'enorme versatibilitat en l'ús de mitjans, i la circumstància que els afers es mostren pluralment.

També les recreacions serien fenòmens: la mera representació seria tal qual és (una creació de la filosofia), i el fenomen en l'accepció kantiana es copsaria perquè un mateix fora capaç de fer-se'n càrrec.

Des d'aquí es comprendria que, més enllà del fenomen de la fenomenologia, que és l'ésser (cf. §14 i 1§14), l'ésser i el fenomen compartirien una qualsevol altra aproximació.

PART PRIMERA

La interpretació de l'ésser-hi en la temporalitat i l'explicació del temps com a horitzó transcendental de la pregunta per l'ésser

SECCIÓ PRIMERA

L'anàlisi preparatòria fonamental de l'ésser-hi

El primer interrogat en la pregunta pel sentit de l'ésser és el que-és del caràcter de l'ésser-hi. Per això:

El capítol 1 diferencia la present exposició d'altres que s'hi poden confondre (§§9-11).

El capítol 2 deixa al descobert una estructura fonamental: l'ésser-en-el-món (§§12-13).

El capítol 3 estudia el moment d'aquella estructura que és el món en la seva mundanitat (§§14-24).

El capítol 4 té present el moment de l'ésser-en-el-món com a ésser-amb i ésser un mateix (§§25-27).

El capítol 5 ho fa amb l'ésser-en com a tal (§§28-38).

El capítol 6 manté, a partir d'això, una indicació provisional de l'ésser de l'ésser-hi. El seu sentit existenciari és la cura (§§39-44).

CAPÍTOL PRIMER

L'exposició de la tasca d'una anàlisi preparatòria de l'ésser-hi.

[resum de "Sein und Zeit"]

§9. El tema de l'analítica de l'ésser-hi.

El que-és, l'anàlisi del qual cal fer, nosaltres mateixos el som en cada cas. L'ésser d'aquest que-és és en cada cas el meu.

En l'ésser d'aquest que-és aquest mateix es capté envers el seu ésser [*Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinen Sein*]. Per això es poden assenyalar dues característiques del l'ésser-hi: la prerrogativa de l'*existentia* davant de l'*essentia*, i l'en-cada-cas-meu:

1. L«essència» d'aquest que-és rau en el seu a-ser [*in seinem Zu-sein*].

D'aquí que el que és (*essentia*) d'aquest que-és ha de concebre's des del seu ésser (*existentia*).

Com sigui que tradicionalment s'ha usat *existentia* per a les coses sense el caràcter de l'ésser-hi, Heidegger usa el terme *Existenz* [existència] com a determinació de l'ésser de l'ésser-hi, i *Vorhandenheit* [enfrontitat] com la de l'ésser del que-és no ésser-hi-forme.

L'«essència» de l'ésser-hi rau doncs en la seva existència.

2. L'ésser de què es tracta en l'ésser del que-és és en cada cas el meu [*das Sein... ist je meines*[.

A diferència del que-és com a allò-enfront [*Vorhandenes*], a l'ésser-hi, que gaudeix del caràcter de l'en-cada-cas-meu [*Jemeinigkeit*] cal adreçar-s'hi amb el pronom personal: «jo sóc», «tu ets».

L'ésser-hi ha decidit la manera de ser en cada cas. Car «el que-és, en l'ésser del qual es tracta d'aquest ésser mateix» [das Seiende, *dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*], es capté envers el seu ésser com la seva possibilitat més pròpia. L'ésser-hi és en cada cas la seva possibilitat.

Aquí pot escollir, guanyar-se, perdre's. Això últim s'esdevé perquè pot ser quelcom possible autèntic.

Per això hi ha dos modes d'ésser: l'autèntic i l'inautèntic, que es palesa en els quefers, motivacions, interessos, satisfaccions.

S'ha esmentat els dos caràcters de l'ésser-hi , i ara cal veure com cal emprendre la tasca d'una analítica de l'ésser-hi.

Continuem: l'ésser-hi es determina com a que-és des d'una possibilitat, que *és* i es comprèn així d'alguna manera en el seu ésser. És el sentit formal de la constitució [*Verfassung*] existencial de l'ésser-hi. Llavors la interpretació ontològica de l'ésser de l'ésser-hi s'ha de descabdellar des de l'existència. Però no des d'una qualsevol concreta idea d'existència. L'ésser-hi ha de ser interpretat prenent com a sortida de l'anàlisi, no un existir [*Existieren*] determinat, sinó prenent la indiferència de la quotidianitat de l'ésser-hi, que Heidegger anomena la mediocritat [*Durchschnittlichkeit*].

S'afegeix que, malgrat el mode de la *inautenticitat* de la quotidianitat, el que és ònticament així es pot agafar ontològicament en estructures concises que estructuralment no

es diferencien de les determinacions ontològiques d'un ésser *autèntic* de l'ésser-hi.

Després distingeix entre existenciaris, els caràcters d'ésser de l'existenciaritat, i les categories com a determinacions de l'ésser del que-és que no és l'ésser-hi.

* * *

1 §9. L'ESSÈNCIA I L'EXISTÈNCIA

Es complementa els paràgrafs §§3-4: el fet de comprendre l'ésser del que-és preontològicament o ontològicament suposa en efecte l'«és» del que-és. Sols perquè hi ha una existència hi ha «és». O potser encara millor: l'existència és la manera de ser (a-ser), i per tant qualsevol consideració de l'essència suposa el que ja s'és, el fet d'existir fàcticament.

1. L'«essència» de l'ésser-hi rau doncs en la seva existència. És a dir, l'ésser envers els qual es capté (essència) suposa el que s'és ara i aquí (existència). L'aproximació de l'ésser-hi en Heidegger, i de l'existència, permet l'exposició d'una tesi cabdal de l'existencialisme des de la prerrogativa que lliura a l'existència, que és punt de partida de l'analítica de l'ésser-hi, i alhora primer puntal pel fet que en qualsevol cas s'existeix, àdhuc en absència d'una qualsevol comprensió ontològica, caigut, etc..

2. La resultant dels dos punts, la prerrogativa de l'existència davant de l'essència, i l'en-cada-cas-meu, confirma de bell nou que l'analítica ha de partir de l'existència, una possibilitat que *és*. Heidegger parla justament de «constitució existencial de l'ésser-hi», i que cal dur-la a terme des de la indiferència de la quotidianitat de l'ésser-hi. Tot porta a assumir que allò ontològic es troba precisament recorrent un camí interpretatiu.

3. L'existenciaritat [cf.§4] palesaria la resultant de l'analítica de l'ésser-hi, que recull l'ontològic, la qual cosa a la llarga posaria les bases del sentit de l'ésser i d'una ontologia general.

Per a dur a terme el treball, acabem de dir que Heidegger va escollir la indiferència de la quotidianitat (titllada de mediocritat). És a dir l'autor es permeté d'estudiar els elements de l'existenciaritat des d'aquí precisament per a copsar l'ésser de l'ésser-hi.

[resum de "Sein und Zeit"]

§10. La delimitació de l'analítica de l'ésser-hi davant l'antropologia, la psicologia i la biologia.

El *cogito ergo sum* de Descartes el duu a esmentar que evita l'ús dels termes com «subjecte», «ànima», «consciència», «esperit», «persona», perquè no s'ha fet qüestió de l'ésser del que-és caracteritzat així, i que procura bandejar les expressions «vida» o «home» referides al que-és que nosaltres som.

Les filosofies de la vida mereixen ser dutes a col·lació amb interès, especialment Dilthey, i de fet han quedat a les portes de la pregunta per la «vida».

Els límits de la problemàtica inherent a aquestes filosofies es troba, a més d'en Bergson, en el «personalisme» i en totes les tendències de l'antropologia filosòfica. Això seria vàlid àdhuc per a la interpretació fenomenològica radical de la personalitat feta per Husserl i per Scheller: aquest darrer, per exemple, ha accentuat que la persona no s'ha de pensar com una substància, o com una cosa.

El personalisme i les filosofies de la vida han fet els ulls grossos a la importància que ha tingut l'antropologia cristiana antiga per a la definició d'home. Fou l'entrellaçament de la definició grega d'home com a animal racional i la visió d'origen bíblic de l'home com un ésser orientat cap a la transcendència, tot amb un tarannà objectivant i amb el fet que la pregunta per l'ésser roman oblidada, el que a la llarga feu agafar el punt de partida metòdic de la *res cogitans*, de la consciència, de la connexió de vivències.

Heidegger perllonga aquestes consideracions amb algunes notes a propòsit de la psicologia i la biologia («la ciència de la vida»).

Adverteix que l'absència d'una resposta a la pregunta per la classe d'ésser que som nosaltres no prejutja el treball positiu de totes aquestes disciplines malgrat que no poden evitar tenir uns fonaments ontològics implícits.

*

1 §10. SOBRE SER UN HOME

Se sap que es pertany a la humanitat pel cos propi i pels cossos dels altres, pel fet de conviure-hi, per la constant comunicació, i per compartir tota mena d'afers, malgrat que s'ignora què hi ha, més enllà d'això, en els altres: si més no s'hi troba empatia, emoció, expectatives, il·lusions, projectes.

La convivència, que inclou la comunicació, ha reblat des de sempre que es pertany a la humanitat. Els altres s'ofereixen com els companys, i no hi ha res més que ho pugui fer.

El fet de ser home es diria en la convivència amb els altres i en els contrastos perceptius.

Per tant, des d'un punt de mira no heideggerià, i en un context divers, la seva prevenció es palesa desorientadora.

2 §10. LA SUBJECTIVITAT

L'expressió en els termes de «jo faig això o allò» suggereix un subjecte que roman, una subjectivitat.

D'una banda no s'usaria 'jo' sense el 'tu' o l''ell', però hi ha una clara asimetria en tot això: la pertinença de l'ús d'aquests mots es fa d'acord amb totes les circumstàncies, i de fet s'ha après a usar-los com cal. Car la subjectivitat no es confon, entre d'altres motius perquè sols es disposa de la pròpia.

La taula de davant és donada i alhora subjectiva, i *sembla* haver-hi una contradicció. Tanmateix basta assumir que la taula és donada també pel dèbit que s'hi troba, i que la subjectivitat hi és amb el seu dèbit; *de fet jo percebo la taula*: hi ha si més no un dèbit perceptiu i un dèbit corporal, la subjectivitat es diu per aquest segon fet[7]. Es tracta més aviat de no abandonar una actitud precisa, de no reduir-se a un plantejament estèril, i alhora adonar-se de les condicions en què un afer es lliura.

3 §10. EL TERME «LA VIDA».

El mot «vida» entra en contextos varis de l'estudi natural.

Agafant el nostre cas particular, s'hi explicita quelcom que s'hi troba suposat: que hi ha un home, amb cos; es té cos, se'l percep i se'l sent, la corporeïtat aflora en totes les ocupacions d'una manera o d'una altra, se la suposa arreu.

Sempre s'hi troba doncs implícita vida. Vida sobretot en l'accepció natural, i també eixamplant el que significa amb tot el que se sent.

D'altra banda el fet de ser viu no impedeix tota mena d'ocupacions: no més enllà de la vida sinó precisament perquè es viu; o hi ha tants i tants temes en què es tracta sobre afers varis mentre s'és viu.

[7] Cf. *La subjectivitat, el cogito i allò real* QF8.

Es tracta de l'aventura de ser viu.

La vida gaudiria d'un àmbit de comprensió diferent al fet real. Heidegger evita de parlar-ne per una aposta ontològica a propòsit de l'ésser de l'home. És clar que allò que es diu a propòsit de la vida es rebla pel fet que, amb d'altres girs, s'afegeix que allò real inclou la vida sense que s'hi redueixi.

[resum de "Sein und Zeit"]

§11. **L'analítica existenciària i la interpretació de l'ésser-hi primitiu. Les dificultats del guany d'un «concepte natural del món».**

L'etnologia mereix ser seguida amb interès perquè és capaç d'estudiar quelcom de l'ésser-hi primitiu. Heidegger esmenta l'esforç, per exemple, d'E. Cassirer, en pro d'una analítica existenciària.

D'altra banda es podria suposar que el coneixement de les múltiples i allunyades cultures i formes d'existència menessin a l'elaboració de la idea d'un «concepte natural del món» a través de llur comparació i ordenació. Però no és així, i més aviat cal pressuposar un principi d'ordre. Si més no una imatge del món, de la idea de món en general, que és l'objecte del capítol següent.

CAPÍTOL SEGON

L'ésser-en-el-món en general com a constituent bàsic de l'ésser-hi

[resum de "Sein und Zeit"]

§12. L'esbós previ de l'ésser-en-el-món per l'orientació de l'ésser-en com a tal.

S'ha de veure a priori, i s'ha de comprendre, les determinacions de l'ésser de l'ésser-hi des del fonament de la comprensió de l'ésser que anomenem l'ésser-en-el-món. La troballa permet una triple mirada (l'*en el món*, el *que-és*, l'*ésser-en* com a tal, cf. capítols 3, 4 [es busca el «qui»] i 5 respectivament [cf. també el començament de la Secció Primera]).

Què vol dir l'*ésser-en*. Certament no es refereix a la col·locació d'una cosa espacial dins d'una altra. Es refereix al mateix ésser-hi: ésser com a infinitiu del «jo soc», és a dir, comprès com a existenciari; significa habitar a... [*wohnen bei*...], estar familiaritzat amb... L'ésser-en és l'expressió existenciària de l'ésser de l'ésser-hi el qual té la constitució essencial de l'ésser-en-el-món. L'existenciari que es funda en l'ésser-en és l'«ésser al» món [«*Sein bei*»], que cal no comprendre – ésser-hi i món – a tall de dos allò-enfront l'un al costat de l'altre (una taula i una paret): aquests no estan mútuament implicats. Certament que l'ésser-hi també pot dar-se d'alguna manera així: però llavors Heidegger parla d'una facticitat de l'ésser-hi pel fet que aquest pot considerar-se un allò-enfront com si fos enganxat al «destí» de l'ésser del que-és que el troba dins del

seu món[8] – però en qualsevol cas es tracta d'un ésser que té la constitució de l'ésser-hi.

L'ésser-en-el-món de l' ésser-hi, amb la seva facticitat, ja s'ha escampat o dispersat en determinats modes de l'ésser-en, té coses a fer amb quelcom, produeix quelcom, té cura de quelcom, usa quelcom, etc. Tots aquests modes de l'ésser-en tenen la classe d'ésser del tenir cura [*Besorgen*] – també ho són l'omissió de quelcom, la negligència, etc. S'ha triat aquesta terminologia perquè l'ésser de l' ésser-hi ha de ser assumit [més tard] com a cura [*Sorge*].

Perquè l'ésser-en-el-món pertany a l' ésser-hi, el seu ésser envers el món [*zur Welt*] és essencialment tenir cura.

S'admet que hi ha aquí en conjunt una caracterització negativa de l'ésser-en, malgrat que un qualsevol ésser-hi en té una comprensió bàsica pel fet que no pot estar-se'n.

Tanmateix molt sovint es malcomprèn l'ésser-en-el-món perquè es tracta la constitució de l'ésser de l' ésser-hi d'acord amb el «que-és», i el sentit d'aquest, que no és ésser-hi, i que es troba enmig del món. D'aquí que s'assumeixi obvietats des d'un punt de mira de la teoria del coneixement pel fet d'haver desatès aquella constitució fonamental.

*

1 §12. PER QUÈ ES PARLA DEL MÓN? (1)

1. El món fenomenològic, se'l pot presentar a tall de quelcom solidari: Heidegger parla de l'ésser-en-el-món, el paràgraf s'esplaia

[8] «La factualitat [*Tatsächlichkeit*] del fàctum de l'ésser, que respectivament és cada ésser-hi, l'anomenem la seva facticitat [*Faktizität*]». Això s'ha de concebre, afegeix, des de la constitució fonamental de l'ésser-hi.

En el cas del text se suposa que es concep en part l'ésser-hi amb una certa enfrontitat [*Vorhandenheit*].

amb l'ésser-en, i el món forma part de la constitució de l'ésser-hi. Versemblantment es trobaria paral·lels tant en Husserl com en Merleau-Ponty.

En la fenomenologia el món fora allò on s'habita.

El món esdevé àmbit, estructura, referent, allò que orienta en l'orientació, etc.

Una preocupació diferent rauria a saber com es pot parlar del món. Perquè el món no sembla poder deixar de ser quelcom que s'expressa tot sospesant-lo.

En Heidegger, la sort del món és la de l'ésser de l'ésser-hi, de manera que de vegades arriba a dir que l'ésser de l'ésser-hi és l'«hi» (§28), i que el món és «hi» (§31). La qual cosa podria comportar que s'expressa un contingut implicador tant per al món com per a l'ésser.

2. Cal considerar una mica *què es pensa en fenomenologia quan s'esmenta el món.*

Certament no pensa en la Terra, o en l'Univers, o en el món de l'esport, o en d'altres, sinó que fa referència a quelcom característic, que té relació amb una tractament dels afers: la circumstància que aquests afers no s'assumeixen amb els ulls quotidians, sinó que hi ha una certa suspensió de la seva entitat (en termes més aviat merleau-pontyans) a favor de poder tractar-los en la seva manifestació.

La seva conseqüència òbvia és el rebuig d'una actitud no fenomenològica: els afers perden alguna cosa a favor en principi de poder comprendre'n alguna altra cosa.

Sens dubte hi ha el problema greu que mai no es recupera l'actitud natural.

3. Deixant la fenomenologia l'estudiós pot expressar-se també a través del mot «món» a partir d'estar atenent una efectivitat. Certament pot expressar «món» sense atendre res: el món que es diu així pot esdevenir un mitjà d'expressió que no inclou cap afer circumscrit, i de fet és un recurs, dit verbal. Ara bé: el recurs té, aquest mateix, un caràcter particular, i el valida precisament el fet d'haver-lo atès en algun context efectiu. Aquí seria precisament on *se sabria* del

món com a expressió d'un tot ocupacional i situacional. (Cf. també 2§16, 3§18).

[resum de "Sein und Zeit"]

§13. L'exemplarització de l'ésser-en per un mode fonamentat. El coneixement del món.

L'ésser-en-el-món essent una constitució bàsica de l'ésser-hi, això ha de ser força vàlid en la quotidianitat, i s'ha d'experimentar ònticament.

Prova d'això és el «fenomen del coneixement del món» en la interpretació «externa», formal. Comunament es té el coneixement com una «referència entre subjecte i objecte».

En efecte quan es parteix d'un ser-en ontològic a determinar des d'un ésser-en-el-món *coneixedor*, apareix la característica fenomenal del coneixement com un ésser en i per al món. Si es reflexiona sobre aquesta relació d'ésser apareix un que-és, anomenat la natura, com allò que es coneix. Si el coneixement «és», això pertany al que-és que la coneix. El coneixement li és «intern», a aquest que-és, gaudirà de les característiques d'un que-és psíquic o físic. I apareix el problema de com surt el subjecte coneixedor de la seva «esfera» interior cap a l'«l'altra i externa»; com pot pensar-se un objecte perquè el subjecte el conegui sense que hagi de fer un salt a l'altra esfera, etc. Llavors la pregunta és com pot arribar aquesta

esfera interna una a «una altra i externa»: i resta tot l'afer problemàtic sense haver resolt el misteri.

En una tal escomesa un hom roman cec al fet que el coneixement és un mode d'ésser de l'ésser-hi com a ésser-en-el-món, i té el seu fonament òntic en la constitució d'aquest ésser.

Algú dirà que amb això es nega el problema del coneixement perquè ja es pressuposa que el coneixement es troba en el seu món, i es decideix des d'aquí els afers del coneixement.

Doncs bé: cal establir que el coneixement es basa en l'ésser-en-el-món. Dalt s'ha esmentat el tenir-cura [*Besorgen*] del món: llavors per tal que el coneixement, com a determinació consirosa d'allò-enfront, sigui possible, cal quelcom deficient en allò a fer en el tenir-cura del món. En abstenir-se de tot produir, obrar, etc., el tenir-cura que resta és llavors sols un demorar a... El que-és intramundà es veu purament, un hom s'hi fica, apunta l'enfrontitat i es detura en el que-és intramundà. En aquesta «estada» s'efectua la percepció d'allò-enfront. Aquesta permet adreçar-s'hi i parlar-ne. Des d'aquesta interpretació en el sentit més ampli es determina la percepció. Allò percebut i determinat pot expressar-se en proposicions, s'hi declara quelcom, que és un mode de l'ésser-en-el-món i que cal no interpretar com un procés a través del qual el subjecte obtingués representacions de quelcom.

«I l'aturada determinadora en el que-és a conèixer no és, valgui el cas, l'abandó de l'esfera interna, sinó que, àdhuc en aquest «ser-fora», a l'objecte, l'ésser-hi és, en el millor sentit comprès, «dins», és a dir, l'ésser-hi mateix és allò que, com a ésser-en-el-món, es coneix. I, de nou, la percepció del conegut no és la tornada – d'una sortida que agafa el botí guanyat – a la «capsa» de la consciència, sinó que així mateix, en la percepció,

en la conservació i en el manteniment, l'ésser-hi coneixedor *roman*, com a ésser-hi, *fora*».

*

1§13. UNA TROBALLA EFICAÇ DE HEIDEGGER.

1. Es malbarata el coneixement quan la circumstància d'haver-hi un subjecte i un objecte porta a assumir-hi una relació entre l'un i l'altre, impossible de satisfer quan se suposa una «esfera interna» i una altra d'«externa»; Heidegger objectà amb prou encert contra una tal posició, i conclogué que s'hauria estat cec al fet que el coneixement és un mode de l'ésser-en-el-món.

2. S'ha d'atribuir a Heidegger el mèrit de donar suport al fet de superar l'oposició entre l'«intern» i l'«extern»; hem transcrit literalment de l'autor les paraules que reblen que allò «fora» és també «dins» i a l'inrevés. Això valdria per a qualsevol afer.

Tanmateix, en Heidegger, no hi ha res que ancori l'objectiu i, en alguna accepció, el subjectiu.

En reblar que l'ésser-hi és «dins» àdhuc en aquest ser «fora», és a dir, que l'ésser-hi mateix és allò que, com a ésser-en-el-món, es coneix, i precisament per la manca d'un qualsevol ancoratge, el lector hi deu poder llegir, més enllà de la magnífica radicalitat del fet que el «dins» d'un hom és un «fora», una premonició del seu idealisme (cf. 3§31).

D'altra banda la presentació de com es percep quelcom deu poder desconcertar: perquè la percepció no deu néixer en conjunt com un mode deficient del tenir cura. Es deu percebre en una qualsevol circumstància d'activitat, i l'admissió d'un afer natural, ja explícitament o implícita, valdria tal qual en la mesura que es va percebent.

2§13. UNES CONSIDERACIONS AL MARGE DE L'AUTOR.

1. Caldria abandonar que hi ha objecte i subjecte? No necessàriament. Es tracta més aviat d'assumir com es parla de

quelcom en termes de subjecte i d'objecte. La subjectivitat palesaria (hi ha assumptes subjectius en d'altres accepcions) que un qualsevol afer és meu, i àdhuc s'hi podria porta a col·lació que ho és davant dels altres. La taula on s'escriu és la *meva* taula. En aquesta accepció la subjectivitat també es manifestaria efectiva. Paral·lelament l'objectivitat, malgrat les seves múltiples significacions, tindria en compte en aquest context que no esgota el que es coneix pel fet de ser *meu*, hi hauria així mateix més qüestions. En d'altres paraules: el subjectiu i l'objectiu en el coneixement no s'oposarien, no implicarien solució de continuïtat, no s'exclourien, perquè esdevindrien punts de mira varis arreu.

D'aquí que el que és subjectiu es comprèn, en una altra accepció, també objectiu. En aquesta accepció no hi hauria més que objectivitat.

2. Tot és doncs objecte en una accepció, i hi ha afers subjectius en una altra. El que es percep, s'imagina, es pensa, es diu, se sent, es pot estimar propi. Un mateix s'hi troba arreu, en un qualsevol afer. No se'n pot separar perquè no hi és fora seu.

Certament les moltes recreacions a propòsit de tot això compliquen sovint la comprensió. Versemblantment caldria anar ponderant els seus vessants varis. Per exemple, cada afer perceptiu s'ofereix amb un tal dèbit que comunica que no és una fantasia, cosa que confirmaria pel cantó del natural que allò que està en joc no és pas una consciència aïllada o un univers independent.

3. Hi ha la mirada perceptiva i el fet que és meva; el pensament de quelcom i el fet de ser de ser meu, etc.

Certament la dimensió subjectiva no es troba absent en cap activitat, se l'expliciti o no. L'afer rau en allò ocupat a nivell perceptiu, imaginari o de pensament, i que només es pot anar fent realçar per aspectes. L'ocupació situa, i arreu hi ha un anar ocupant-se mentre la subjectivitat dels altres cau fora de l'abast propi. D'altra banda, s'anomeni com es vulgui aquest vessant propi, gaudeix d'una importància relativa. L'esment de la subjectivitat esdevé des d'algun punt de mira poc rellevant. I es juga amb pronoms personals i possessius a partir de l'adquisició d'un llenguatge en un medi social.

Pertot hi ha objectivitat i hi ha subjectivitat, i arreu dèbit. L'una i l'altra van lliurant perspectives experiencials. L'expressió que un subjecte coneix quelcom objectiu esdevé trivial com sigui que expressa que jo miro el cel, per exemple.

Mai no es podrà arribar a dissoldre el fet bàsic d'una subjectivitat o d'una objectivitat (que pot incloure la primera), que equivaldria a fer-ho d'allò amb què es coneix a tall de la troballa d'uns principis que li serien previs. I el coneixement no es pot superar així sense fer cabòries.

CAPÍTOL TERCER

La mundanitat del món

[resum de "Sein und Zeit"]

§14. **La idea de la mundanitat del món en general.**

La manera prefenomenològica de referir-se al món rau a fer-ho ònticament quan es parla de les coses que el món conté: cases, arbres, astres. Tanmateix el fenomen fenomenològic és l'ésser: s'estudia l'ésser i la seva estructura.

El món, descrit fenomenològicament, manifesta l'ésser del que-és enfront [*vorhanden*] enmig del món; i el fixa conceptualment-categorialment. En conjunt cal estimar que tot el que s'hi proposa es basteix des de la cosa natural: d'aquí que l'ésser de la cosa natural, la natura com a tal, esdevingui el tema primari; i que el caràcter d'ésser, que ho fonamenta tot, de la cosa natural, de la substancia, sigui la substancialitat.

Però això, que sí que és ontològic, encara no permetria de copsar el fenomen «món»: la natura és per si mateixa un que-és que es mou dins del món, i que es descobreix per camins i graus diferents.

Recapitulant com s'usa «món», tenim el següent: 1) Ònticament com a conjunt de tot que-és enmig del món. 2) Com l'ésser del que-és enmig del món o d'una regió (el món de les matemàtiques). 3) Entès ònticament com allò on viu un ésser-hi fàctic (el món públic o el propi, el món circumdant domèstic). 4) El concepte ontològic existenciari de mundanitat, això és, el tot d'una estructura del món.

Heidegger reserva el mot «món», *entre marques de citació*, per a 3.

* * *

1 §14. EL FENOMEN DE LA FENOMENOLOGIA EN HEIDEGGER ÉS L'ÉSSER

Val la pena de retenir que el fenomen de la fenomenologia per a Heidegger és l'ésser. Alhora aquest ésser s'elucida primerament a través de l'estructura fonamental de l'ésser-hi: l'ésser-en-el-món. Recordem també que Heidegger digué que el món era « hi », del qual món és l'ésser-en (cf. §31).

Cases, arbres, astres, etc., esdeven casos del que-és enmig del món, i pertanyen al nivell òntic mentre no preguntem pel seu ésser.

[resum de "Sein und Zeit"]

A. L'anàlisi de la mundanitat circumdant i de la mundanitat en general.

§15. L'ésser del que-és que es troba en el món circumdant.

La manifestació fenomenològica de l'ésser del que-és més proper s'efectua a través de l'ésser-en-el-món quotidià, que anomena el tracte [*Umgang*] en el món i amb el que-és intramundà. Aquest tracte té una pluralitat de maneres de tenir-ne-cura: la més propera no és el coneixement, sinó el tenir cura [*Besorgen*] fent servir, obrant.

Amb algunes prevencions a observar, cal dir que el punt de partida prefenomenològic és el de les coses [*die Dinge, res*]. Ocorre que dirigir-se al que-és com a cosa suposa una característica ontològica preconcebuda no explicitada; sembla «donada en primer lloc», però roman indeterminat el que es pensa pròpiament.

Els grecs tenien per a «la cosa» el terme *πράγματα*, és a dir, allò amb què es té quelcom a fer en el tracte que té cura. Però deixaren ontològicament en la foscor l'específic caràcter «pragmàtic».

Heidegger anomena l'«instrument» [*das Zeug*] el que-és, amb que es topa en el tenir cura.

Ocorre que un instrument no es lliura mai sol, sinó al costat dels altres, els quals pressuposen un tot instrumental.

En efecte *un* instrument, estrictament pres, no «és». El seu ésser d'instrument pertany a un tot instrumental on aquell instrument pot ser el que és. L'instrument és «quelcom per a»: aquesta estructura suposa una remissió [*Verweisung*] de quelcom a quelcom.

Fet i fet un instrument pressuposa molts d'altres, cap no es mostra en primer lloc per a si mateix, i van omplint l'habitació, entesa com a instrument d'estar-hi [*Wohnzeug*]; se la veu com l'organització d'un tot on hi ha cada instrument «individual». Però abans ja s'hi ha descobert un tot instrumental.

Ara l'instrument mostra plenament el seu ésser quan se'l té com a tal, i aquí es troba tota la seva originalitat, i no pas quan se'l pren temàticament com a cosa palplantada. El martellejar palesa l'ésser de l'instrument, del martell, en l'única manera genuïna, a través del tracte. El martellejar mateix descobreix la la «manejabilitat» [«*Handlichkeit*»] específica del martell. La

classe d'ésser de l'instrument, per la qual es fa patent en si mateix, l'anomena l'allò-a-mà [*Zuhandenheit*].

La mirada teorètica sobre la cosa està privada de la comprensió de l'allò-a-mà. Però el tracte d'ús i de maneig no és cec, té la seva pròpia classe de visió [*Sicht*], que mena l'obra i li lliura la seva seguretat específica. El tracte amb instrument està subjecte a la multiplicitat de remissions del «per-a» [«*Um-zu*]. La visió [*Sicht*] d'un tal connectar-se és la visió circumdant [*Umsicht*].

La conducta «pràctica» no és «ateorètica» en el sentit de sense visió: la diferència amb la conducta teòrica no rau sols que una és consirosa, l'altra obra, sinó que el consirós és tant tenir-cura com l'obrar té la seva visió. La conducta teòrica és sols-mirar sense visió circumdant (mira segons el mètode) – l'obrar no roman cec, sinó que té la *seva* visió.

L'allò-a-mà ni és copsat teòricament ni és tematitzat en primer lloc per la visió circumdant com a formant part de la visió circumdant. L'allò-a-mà més aviat es troba en el procés pel qual hi ha l'obra, el treball, que és el que promou el tot de remissions [*Verweisungsganzheit*] dins del qual es troba l'instrument.

El treball a fer com l'a-què [*das Wozu*] del martell, per exemple, mostra la seva utilitat [*Verwendbarkeit*].

Alhora aquell treball no sols és utilitzable per-a... [*für...*]: el treball també es *de* [*von*] quelcom per a quelcom; el martell remet al ferro i a la fusta; amb l'instrument es codescobreix doncs la «natura» a la llum del producte natural; i aquesta natura del món circumdant no és el mer allò-enfront [*Vorhandenes*], tampoc és aquella de les forces naturals, les quals, descobert el món circumdant, poden ser determinades en la seva enfrontitat [*Vorhandenheit*] .

Però el treball fet inclou alhora una remissió al portador o utilitzador: el treball s'adapta al seu cos. Amb el treball topa també amb els altres. Topa amb el món on es viu, un món públic, que conté també el món natural circumdant: l'andana coberta està feta per al mal temps, un rellotge suposa una mesura astronòmica del temps, etc.

S'observa finalment que el coneixement és capaç de copsar allò-enfront, però això es fa a partir de l'ésser-en-el-món: el coneixement és un mode que s'hi funda, per tant progresa *sobre* allo-a-mà en el tenir-cura. Certament hi ha allò-a-mà sobre el fonament d'allò-enfront (l'enfrontitat és la determinació ontològica categorial del que-és, tal com és «en si»). ¿Vol dir això que s'hi funda ontològicament? Pel que portem dit no ho sembla pas.

* * *

1 §15. L'ALLÒ-A-MÀ EN HEIDEGGER

L'allò-a-mà [*Zuhandenheit*] esdevé un dels afers més característics de *Sein und Zeit*. Es tracta de la manera de *ser* del que-és i que se'l copsa escaientment en l'activitat que duu a terme l'obra o el treball corresponent: per exemple, quan algú martelleja.

Heidegger lliurà al maneig, al tenir cura fent servir, obrant, una visió que no és teòrica, i que tal qual promou la multiplicitat de remissions.

Es fa doncs ontologia; però no pas merament una especulativa: allò-a-mà s'ofereix amb uns trets eminentment pràctics, la cosa *és* així quan s'hi treballa.

I és així com hi ha un encaminament cap a la visió circumdant i cap al món circumdant, com es comença a fer uns passos per a desvelar l'ésser a partir de l'estructura fonamental de l'ésser-en-el-món, que engloba la mundanitat. Aquí sols s'ofereix una peça inicial, però cabdal, com és el que un instrument *és* quan s'obra tot tenint cura.

Notem així mateix que hi ha un matís important en tot això a Heidegger. La «visió» d'allò-a-mà és una específica de què es gaudeix quan un hom treballa – aquesta «visió» *no és* la que duu al món circumdant. Com dirà en el paràgraf següent aquesta apareix quan «falla» la cosa; això permet de «comprendre» les remissions, «separar-se» de l'immediat, i és el que durà al món circumdant (cf. §16 i 1§16).

Tanmateix ni la «visió» ni la «visió circumdant» *no són* les del coneixement teòric, que mira fixament la cosa, que està privat de la comprensió del caràcter d'allò-a-mà, i també de la visió circumdant.

2 §15. UNA OCUPACIÓ ONTOLÒGICA

Es diu que el martell, com a instrument, permet dur a un per-a, dins d'un marc on també s'hi col·loca un de-què, el cos de l'operari o dels altres homes, àdhuc una natura.

Ara bé: l'ésser genuí d'aquest instrument es trobaria en el martelleig, dins d'un tot de remissions, on se'l descobreix com a allò-a-mà. Car l'instrument no és primerament quelcom a contemplar, sinó que se'l «veu» en el seu ésser.

Convé no perdre els diferents plans en què transcorre la recerca heideggeriana per a poder comprendre-la.

Llegint el text del paràgraf es té la impressió de fer-ho a propòsit de les qüestions del cas: però ho fa amb la certesa que s'estudia el que-és i l'estructura de remissions que suposa l'instrument, és a dir, que hi ha una aproximació ontològica.

En d'altres paraules: mentre es pot suposar que està fent una consideració òntica (d'altres fenomenòlegs s'interessaran per això), s'hi troba una treball ontològic.

Alhora tot això ocorre en l'estructura del món, que Heidegger valora com la constitució bàsica de l'ésser de l'ésser-hi.

3§15. PARLEM DE L' INSTRUMENT DES D'UNA INTERPRETACIÓ NO HEIDEGGERIANA

1. El martell no faria tal qual cap remissió a un per-a, a un de-què, al cos de l'operari o dels altres homes, ni a cap natura; el martell seria un estri, i hi hauria d'altres afers.

En l'activitat pràctica tot s'esdevindria més aviat automàticament, s'agafaria el martell i es picaria l'objecte sense esforç, com si l'afer anés sol.

I llavors la superposició de per-a, de de-què, d'altres homes, del cos propi i de la natura, malinterpretaria la consistència del martell i del martelleig (per al senyal, cf. 1§17).

És clar que Heidegger fa ontologia, i el que hi afegim seria potser adjectivat d'afirmacions òntiques. El problema torna a ser que una expressió a propòsit de remissions, o una descripció de les que van havent-hi, mai no podria substituir la concreció d'*un* estri o d'*una* remissió perquè més enllà sols hi hauria consideracions ja fetes que ara ja no hi són. Però una actuació no pot deure el contingut del seu mateix actuar a res més, és a dir, es troba en el cas concret, i que es comprengui dins d'un tot de remissions no sembla validar-se, cosa que no compromet el saber inclòs d'una activitat pel fet que hi ha hagut aprenentatges de molts tipus, i que no s'explicita amb remissions.

No es nega que una explicació gaudeixi de moltes funcions, sinó que una actuació depengui de reflexions que facin avinent què és en si mateix un obrar.

2. Un instrument necessita d'un «per-a», i d'altres remissions, quan es vol expressar per a què serveix. En el treball un utensili fa com si fos un perllongament del cos, de manera que «es comprèn» per aquest ús. No es tracta doncs que no se'n pugui explicitar moltes remissions, però no quan se l'usa, i en conjunt no hi són, quan se l'utilitza, i si hi són és perquè hi ha un treball que va de si *acompanyat* de consideracions.

Fet i fet la producció d'una eina és tot un exercici prou complex on el mínim a dir és que hi ha un ventall de qüestions: idear com es pretén que sigui, meditar-ne la conveniència per a qui l'usarà i per a la

finalitat per la qual es fa, ponderar els materials, recordar on es trobaran o qui els pot lliurar.

La producció d'un eina demana així mateix la disponibilitat del cos propi en profit d'una tasca, on es parla d'encert i d'eficàcia en la mesura que l'habilitat del cos va permetent la formació de l'eina, sols amb el cos o amb la intervenció d'altres utensilis i mitjans.

L'eina perllonga el cos propi: està carregada amb la traça d'aquest cos. Se l'engrapa fent un gest global pel qual se la posseeix, se la reté i se l'aboca a una nova actuació en profit d'*altres* afers.

El martelleig engloba l'atenció i la concentració per tal que tot treballi com cal: un ésser teoricopràctic en acció, que *observa, pondera el que ha de fer,* i *colpeja*, alhora sense cap dualisme en una nova conducta tan difícil d'explicitar com qualsevol altra.

3. Qui domina un martell sap què fa, sap quan ho fa bé o malament, manté les consideracions que l'ocupen perquè tot vagi bé, etc.

No es pot dir – també ho admet Heidegger – que no hi hagi un mirar fix al mateix martelleig, una concentració per a fer-ho bé i per a saber què s'està fent. No es pot no estar sabent i considerant el que es duu a la practica, i no es pot no trobar-se completament present quan es fa desencadenar les capacitats del cos. No s'hi és allí on hi ha inconsciència i mer procés fisiològic, sinó sols en l'acció que posa en joc l'aparició d'afers que en el fons s'ignora del tot com ho fan. S'és present sempre del tot: es parla de teoria i de praxi per comoditat, però no hi ha l'una sense l'altra.

Heidegger va saber que tant els afers pràctics com els teòrics són maneres específiques del tenir cura, però tendí a fer-los incompatibles.

4 §15. NOTA SOBRE LA NATURA

¿Serà bo d'afegir alguna indicació terminològica a propòsit del mot «natura»?

D'una banda es pot circumscriure l'abast significatiu del mot «món» a afers varis; per exemple, quan se'l refereix al conjunt de tot allò que és independent i subsistent[9].

D'altra banda deu ponderar-se la natura d'una manera semblant, malgrat que s'ha usat 'natura' de moltes maneres, i potser es continuï usant de forma plural.

De la natura, ¿hi restaria fora quelcom?

L'ús no permet fàcilment d'equiparar sense aturar-s'hi l'univers i la natura, i aquesta més aviat fora – circumscrits en una tal accepció – una manera *d'expressar* globalment un tot que té una manifestació pròpia lligada a aspectes de constància, de reiteració i repetició de ciclicitat, per tant d'explicació i de previsió, si més no avui dia, sense fer-ne molta explicitació, d'aquest tot, una ambigüitat sense necessitat de més precisions.

D'aquí que – i seguint en aquesta accepció – l'esment de manifestacions naturals, de moviments naturals, i en conjunt de l'ús del terme «natural» sovintegi i es faci còmodament. Perquè fora una manera de fer referència del que s'esdevé, no al marge de l'acció de l'individu, sinó prèviament a una tal acció, amb aquesta, si cal, i després d'aquesta. És a dir: perquè és propi seu.

Hi ha doncs manifestacions naturals; això diu quelcom d'aquest àmbit: diu que hi ha esdeveniments autònoms, propis, més o menys reiteratius, etc., que s'hi palesen.

I les parts individualitzades d'aquest tot natural són cossos naturals.

El món circumdant natural seria doncs simplement natura, és a dir, aquest món.

---

[9] Nosaltres mateixos hem usat 'món' per al tot perceptiu i també per al món propi a *Unes distincions a tenir en compte* QF62. Cf també 1§12, 2§16 i 3§18 del present quadern.

§16. La mundiformitat del món circumdant que es presenta al que-és intramundà.

Es defensa que allò-a-mà, quan es tracta d'un instrument no apropiat per a l'ocasió, tendeix a mostrar-se com a allò-enfront [*Vorhandenes*] malgrat que no pot abandonar al capdavall l'allò-a-mà [*Zuhandenheit*].

Quan això passa en la cerca d'un instrument que no és a mà, l'instrument no apropiat apareix llavor com un destorb, i la urgència fa que aquell aparegui a tall d'un estar allí davant [*Davorstehen*] que es descobreix com un mode deficient de tenir-ne-cura, el sols-ser-enfront d'un allò-a-mà [*das Nur-noch-vorhandsein eines Zuhandenen*)], malgrat que mai no perd del tot el caràcter de l'allò-a-mà.

En aquest primer cas la circumstància que l'allò-a-mà faci aflorar en diferents modes el caràcter de l'enfrontitat permet que l'instrument inservible, on hi ha un destorb de la constitutiva remissió, per aquest destorb faci expressable la remissió: en tenir-ne cura, es manté la visió circumdant de la remissió, per exemple el per-a, i en un tot visionat. Amb aquest tot es presenta [*meldet sich*] el món.

Com hi mena el defecte en un allò-a-mà, quan l'ésser present quotidià del qual és tan obvi que gairebé no notem una ruptura [*Bruch*] de la connexió de remissions descobertes en la visió circumdant[10]. La visió circumdant va a parar al buit i veu primerament ara el «per-a-què» [*wofür*] i el «amb-què» [*womit*]

[10] *Gairebé* passem per alt la connexió de remissions, no perquè en aquest cas no s'hagi de posar-se en relleu les remissions, sinó perquè esdevenen massa quotidianes i ni hi caiem.

de l'allò-a-mà d'un ser defectuós. De nou es presenta el món circumdant. Aquest és en l'«hi» [«*Da*»]. És inaccessible a la visió circumdant en la mesura que aquesta va al que-és, però està obert cada vegada per a la visió circumdant[11].

«Obrir»/«obriment» [«*Erschliessen*»] i «estat d'obert» [«*Erschlossenheit*»] s'usen terminològicament i signifiquen «obrir» [per exemple, amb clau] [«*aufschliessen*»] i «estat d'obert» [ídem] [«*Aufgeschlossenheit*»], i mai no signifiquen alguna cosa final guanyada [és a dir, la idea rau a mantenir-ho com a àmbit o dimensió].

I també hi pot haver una desmundanització d'allò-a-mà quan les remissions de la visió circumdant es fan atemàtiques, i apareix el «sols-ser-allò-a-mà», es troba l'instrument allò-a-mà en el seu «ésser-en-si». Es palesa doncs l'estructura fenomenal de l'ésser-en-si d'aquell que-és.

Es repeteix que, per més que s'invoqui aquest ésser-en-si de l'allò-a-mà, sols n'hi ha una comprensió ontològica sobre el fonament del fenomen del món.

Ésser-en-el-món vol dir fins aquí: el no temàtic restar absorbit [*Aufgehen*] d'una visió circumdant en les remissions [*Verweisungen*] constitutives d'un tot instrumental per a l'allò-a-mà.

* * *

1 §16. L'ALLÒ-A-MÀ, VISIÓ I MÓN CIRCUMDANTS

Heidegger puntualitza que la visió circumdant es fa des d'un cert fracàs de l'allò-a-mà. Cal que s'esdevingui així i hi hagi un tot

[11] El món circumdant no queda absorbit pel que-és, sinó que es troba obert. D'aquí que la visió circumdant, que té poc o molt en compte l'instrument, el copsa, no en aquest mesura, sinó en el fet que se li obre el món.

visionat, i això sols es fa palès quan no s'està duent eficaçment una activitat pràctica.

La qual cosa permet que es gaudeixi de la visió circumdant, que s'expandeix cap al món circumdant.

Es podria dir gairebé el següent: el revés sofert de l'allò-a-mà fa que la «visió» de la mateixa activitat, que palesa el que *és* una cosa, deixi pas a aquesta «visió circumdant» que manifesta quelcom més o menys implícit en aquella «visió» pràctica, quan és el cas.

Allò rellevant rau en el fet que s'està ocupat en una tasca ontològica per la qual la «visió» duu a la «visió circumdant», i aquesta s'engolfa en l'«hi», on és el món circumdant, que ja està obert per a aquella «visió circumdant». La possibilitat que el món es presenti [*sich melden*] es porta a col·lació malgrat les diferents circumstàncies d'haver-hi algun entrebanc en l'instrument (destorb, defecte, etc.).

Si s'esvaeixen les remissions quan es fan atemàtiques, llavors s'accentua l'ésser-en-si d'aquell allò-a-mà (malgrat, al capdavall, no poder-se deseixir de l'ésser-en-el-món).

2 §16. PER QUÈ ES PARLA DEL MÓN? (2)

Expressem-nos ara com a no heideggerians.

E martelleig és complet. Ni tal qual remet a res ni s'hi troba absent la mirada consirosa de l'operari.

S'atura l'activitat i es continua meditant sobre allò que es creu oportú: el que es farà després, la mena de materials que s'usa, etc.

El martell permet veure'l com un objecte al marge del seu ús, del seu origen, i de fet se'l pot considerar com a mer material per a una qualsevol altra feina. Com se'l mira depèn d'algunes circumstàncies.

Sols la remissió explicita quelcom de l´ús del martell, per exemple, quan ho tematitza, i no implica certament que el mateix ús contingui tal qual aquesta remissió més enllà de pensar-la-hi a més a més, o de contenir un «saber» que remet a tot l'après.

Potser caldria aquí preguntar-se com es podria «presentar» el món (i el món circumdant), què voldria dir «presentar-se», què es presentaria. Car sembla que hi hauria un medi-món més aviat sorprenent.

L'ésser-en-el-món podria implicitar-se com un atemàtic restar-hi des d'una visió circumdant, el món no estaria constituït per mer allò-a-mà en el seu «ésser-en-si», etc.

Però el món *sols sembla poder-se lliurar com un tot que no conté d'altres determinacions perquè n'és una,* i llavors no podria ser cap tot *estructural* de la constitució de l'ésser de l'ésser-hi.

La solució passaria per admetre'l tal com és i pel fet de no assumir un àmbit fenomenològic. La contrarietat que s'oferís per mitja d'un objecte no faria manifest el món com a condició de la visió circumdant, la visió circumdant més aviat exploraria d'altres afers, i el món continuaria essent el contingut d'una determinació. En les coses naturals no hi hauria manera que allò explicitat no s'hagués d'agafar tal qual és, igualment allò que es perseguís de fer amb un instrument s'agafaria com s'ofereix: sense sospita cada afer es mantindria com és, un saber natural, una previsió, un domini de materials.

S'entoma el món, i aquest no sembla presentar-se altrament. El món heideggerià, lligat a estructures ontològiques, faria semblar que s'arribaria a la constitució de l'ésser com a fenomen fenomenològic, però es lliuraria com a quelcom problemàtic, malgrat que, per al fenomenòleg, l'*àmbit* de la fenomenologia es presentaria a tall d'un afer abastable (cf. també 1§12; 3§18).

3 §16. EN PRO D'UN FACTOR DE L'OBERT EN UNA ACCEPCIÓ NO HEIDEGGERIANA

Un dels molts punts rellevants del text rau a la precisió terminològica de com cal copsar els mots *Erschliessen* i *Erschlossenheit* (obrir i estat d'obert).

Heidegger volgué oferir-los per a indicar que el món es troba com un àmbit, un lloc de remissions sense que calgui constantment ésser temàticament pres, el món és «allí» i quelcom sobresurt amanyagat pel món.

Certament l'autor ho pogué fer perquè el món «es presenta» i no costa gens d'assumir que llavors implica que «s'ofereix», es troba prèviament a l'abast, està obert, etc.

Amb això sembla perdre's avui dia l'eficàcia d'una expressió del tall de l'obert, que no hauria de ser xuclat pel món en l'accepció de ser un adjectiu més per a la dimensionalitat del món; aquest en fa, de l'obert, quelcom desdibuixat quan sols es pot determinar el món *i no s'analitza el món tal qual*, per tant que no pugui contenir en si mateix la capacitat de qüestionar-se. *L'obert no és un tot de remissions si permet adonar-se d'un finit com a qüestió*.

Fem retornar el món allí on només pot ser, és a dir, com un contingut determinatiu.

Llavors l'ésser no deurà ser menys eficaç com a factor de l'obert. Però ja no seria una oferta acomulativa, *sinó la mateixa circumstància d'haver-hi un món amb aquest tret.*

L'ésser suposaria aquest apuntar: el seu estudi esdevé un repte.

[resum de "Sein und Zeit"]

§17. Remissió i senyal.

Per tal d'estudiar amb més cura el fenomen de la remissió [*Verweisung*] convindrà d'agafar un altre «instrument» amb múltiples «remissions»[12] com és el senyal [*Zeichen*]. Aquest nom no sols esmenta les diferents classes de senyals, sinó també que l'ésser-senyal per a... pot ser formalitzat en una classe universal de referències de tal manera que l'estructura de senyal esdevingui un fil conductor ontològic per a una «característica» de tot que-és[13].

[12] Les comentes són de Heidegger: les usa per a fer notar que aquestes remissions del senyal són òntiques, i no ontològiques.

[13] És a dir, el senyal exemplaritza a nivell òntic quelcom que pot valer ontològicament (l'ésser-senyal com a classe universal de referències)

L'específic caràcter d'instrument del senyal és el d'indicar [*Zeigen*]. Són senyals les marques de camí, les pedres del camp, el globus de tempesta [*Sturmball*] per a la navegació, les banderes, els senyals de dol. El senyal pot determinar-se com una «classe» de remissions. Presa extremadament formal una remissió és una referència [*Beziehung*]. La referència, però, no és un gènere per a «classes» de referències, que es diferenciarien en senyal, símbol, expressió, significació. Com a determinació formal es deriva directament [es remet a Husserl][14].

Cada remissió és una referència, però no cada referència és una remissió. Cada «indicació» [*Zeigung*] és una remissió però no a l'inrevés. Llavors també: cada «indicació» és una referència, però no a l'inrevés. Això permet copsa el caràcter universal-formal de la referència, per tant no s'hi guanya res per a la investigació del fenomen de la remissió, de la indicació o de la significació, i de fet, degut al seu caràcter formal, ha de mostrar-se que té el seu origen en una remissió.

No s'estudiarà aquí adequadament els molts senyals. Hi ha l'indici, el presagi, la marca, el distintiu, a banda dels senyals que serveixen com a tals. Cal diferenciar-los de la petjada, el vestigi, el monument, el document, el certificat, el símbol, l'expressió, l'aparició, la significació.

Heidegger agafa d'exemple una fletxeta vermella girable que porten els cotxes a disposició del conductor i que serveix per a indicar el costat cap al qual girarà. Aquest senyal és un instrument que no sols és allò-a-mà en el tenir cura (conducció) del qui porta l'automòbil: també en fa ús el vianant per a saber què ha de fer. Com a instrument aquest instrument està

[14] El text no permet una caracterització de les referències, però apareixeran de nou més avall.

constituït per la remissió. Té el caràcter de per-a [*Um-zu*], la seva utilitat és indicar[15].

D'altra banda aquesta indicació del senyal es pot prendre, pel seu cantó, com a «remissió», que no és la remissió com la que s'acaba de dir dalt: no és la remissió de l'estructura ontològica del senyal com a instrument.

I la «remissió» com a indicació es funda en l'estructura de l'ésser de l'instrument, en la utilitat.

La utilitat fa un que-és a no tenir ja com a senyal[16]. [Heidegger diferenciaria doncs la remissió com a utilitat (una concreció òntica de la qual és la indicació) que ja no és tal qual un senyal – tot plegat derivant de l'estructura ontològica de l'instrument que és senyal – i la «remissió» com a indicació: la direcció de l'indret cap on apunta la fletxa]

La «remissió» indicació és la concreció òntica de l'a-què [*Wozu*] d'una utilitat i hi determina l'instrument; per contra la remissió «utilitat per a» és una determinació ontològica-categorial de l'instrument *com a* instrument. Que el per-a de la utilitat es concreti en la indicació és, per a la constitució de l'instrument, accidental.

Si més no es pot dir de nou que el senyal té un referir-se [*Bezug*] característic a la classe d'ésser de tot instrument allò-a-mà (*zuhandenes*) en cada cas en el món circumdant, i a la seva mundiformitat[17].

---

[15] Com a instrument gaudeix del caràcter ontològic de per-a [*Um-zu*], que equival a indicar, això és, a atribuir-li aquesta utilitat, sempre parlant ontològicament.

[16] És a dir, el senyal, ara quelcom bàsicament òntic, s'ofereix com una concreció de quelcom (la utilitat) que es mou ontològicament.

[17] Això és, notem de bell nou que el senyal, quelcom bàsicament òntic, s'ofereix com una concreció de quelcom que es mou ontològicament.

Tornem a l'exemple de la fletxeta. Què és el que el vianant ha de fer? Doncs apartar-se o romandre quiet. L'apartar-se'n pertany, com a escomesa d'una direcció, a l'ésser-en-el-món de l'ésser-hi. Aquest sempre es troba preparat i en camí. El senyal s'adreça a un específicament «espacial» ésser-en-el-món. No es copsa pròpiament el senyal quan se'l mira com a cosa-indicació establerta, o quan se segueix amb la mirada la direcció indicadora i allò que hi ha enmig de l'indret que la fletxa indica.

El senyal està a disposició de la visió circumdant del tracte que té cura dels afers, de tal manera que la visió circumdant que segueix la instrucció d'aquell senyal porta a una «vista de conjunt» explícita en el món circumdant. No s'abraça allò-a-mà: més aviat es guanya una orientació enmig del món circumdant[18].

Una altra possibilitat rau en el fet que senyals no presos com a tals senyals (per exemple, la fletxeta com a quelcom del cotxe), per tant trobats com allò-a-mà, permetin que el tracte que té-cura en lliuri una orientació. El senyal no és una cosa que es trobi en una referència indicadora respecte d'una altra cosa, sinó un instrument que fa aflorar un tot instrumental

[18] La lectura d'això podria sobtar perquè l'ésser-en-el-món esdevé una estructura ontològica de l'ésser-hi, i per tant el món es pensaria a un tal nivell.

El senyal és quelcom òntic: llavors semblaria que d'alguna manera la seva concreció no llevaria alguna concreció del món circumdant i de la vista en conjunt.

Però una altra interpretació més encertada faria així: el senyal no impediria la mirada ontològica a la vista en conjunt o al món circumdant, sinó que permetria aquesta orientació.

[*Zeugganzes*] en la visió circumdant, de manera que fa present alhora la mundiformitat d'allò-a-mà[19].

Heidegger afegeix que tot això es veu fins i tot millor en la institució d'un senyal, i repassa el fer sobresortir [*Auffälligkeit*] d'un allò-a-mà, per tant de l'instrument que fa de senyal, des del tracte amb visió circumdant en el món circumdant.

D'altra banda no estima que la seva interpretació del senyal sigui tal qual vàlida per als fetitxes i els encanteris de l'home primitiu, on no hi hauria separació entre senyal i allò indicat: van plegats.

Acaba esmentant que la interpretació del senyal havia de servir per a caracteritzar la remissió. En efecte el lligam entre senyal i remissió s'explicita així:

− la indicació es basa [com a afer òntic], com a concreció possible de l'*a-què* [*Wozu*] d'una *utilitat* en l'estructura d'un *instrument*, en el *per-a* [*Um-zu*] (remissió).

− la indicació del senyal [en l'estructura ontològica com a instrument] pertany, com a caràcter instrumental d'un allò-a-mà, a un *tot instrumental*, a una *connexió de remissions*.

− el senyal no és sols allò-a-mà amb d'altres instruments, sinó que en el seu caràcter d'allò-a-mà es fa accessible al *món circumdant* per a la *visió circumdant*.

El senyal, un allò-a-mà òntic, funda quelcom que apunta l'estructura ontològica de l'allò-a-mà, el tot de remissions i la mundanitat.

* * *

[19] El senyal, quan no treballa com a senyal, permet l'orientació d'un tot instrumental; més o menys: com si desvetllés un univers de remissions. Permet «saltar» de l'òntic a l'ontològic.

1 §17. EL SENYAL COM A EXEMPLE. LES DIFICULTATS DE LA SEVA LECTURA

El paràgraf està escrit per tal que el lector s'avingui a admetre que el comportament d'un senyal mena a la visió-circumdant, al món, i a la mundiformitat, a través de les remissions.

Abans del paràgraf següent (§18) Heidegger introduí el senyal com a exemple, en principi més fàcil, de la necessitat de superar certes estretors a propòsit de la mundanitat. Ocorre que hi introduí unes distincions que fan prou matisada la lectura.

No li serví directament el senyal de la fletxeta indicadora perquè suposa una concreta «remissió» i indicació. Això, però, ho pensà ontològicament a través de l'ésser de l'instrument, i llavors hi havia la corresponent remissió i utilitat. Per al món i la mundanitat prengué més aviat la segona, tot i que sembli difícil de poder discernir-la de la primera en aquest cas.

Insistí que hi ha una orientació des del senyal quan no s'abraça allò-a-mà i el senyal està a disposició de la visió circumdant i del món circumdant. El senyal fa aflorar un tot instrumental, una connexió de remissions, etc., provoca que es copsi tot això.

El nivell òntic de la fletxeta i la indicació de la direcció que apunta (hi ha una «remissió» indicació òntica) han de deixar pas a la remissió de l'ésser de l'instrument, a una utilitat per a..., tot amb valor ontològic, que s'engolfa en la visió circumdant, el món circumdant, etc., amb la qual cosa Heidegger es mantenia a un nivell estructural ontològic.

Sembla com si el doble nivell òntic-ontològic hagués gaudit aquí d'una preferència que àdhuc permet una doble mirada en el senyal, la més interessant de les qual mena a la remissió ontològica i al tot de remissions del món.

Per això el paràgraf es fa difícil de llegir: sembla prou complicat d'exemplaritzar el doble nivell en un exemple quotidià.

2 §17. NO HI HAURIA ANÀLISI DEL SENYAL

Una fletxa indicadora és certament un senyal. El senyal es diferencia d'una eina, per exemple, pel fet que el primer serveix per a comunicar alguna cosa i per a res més, en canvi es manipula quelcom amb l'eina. Hi ha molts pocs punts en comú entre un senyal i una eina (per exemple, un martell)

Un dels pocs punts comuns es troba que han estat pensats i produïts, i es fa normalment amb alguna finalitat.

Tanmateix en el senyal, com en la mateixa eina, no hi hauria remissió (per a l'instrument, cf. 3§15): algú l'explicitaria més aviat quan encara no comprengués el senyal. La comprensió del que vol dir la fletxa indicadora no faria pensar explícitament què vol dir, afer que condicionaria la reacció de l'observador.

És més: que algú necessités una explicació per a saber què vol dir el senyal palesaria que encara no treballa en un mateix el senyal com a senyal, sinó simplement com a objecte.

La fletxa indicadora informaria directament. Sí, la facilitat per a «interioritzar» els senyals suggeriria que alguna vegada algú l'ha explicat o se l'ha explicat, però sobretot faria sospitar que es tractaria aquí d'algun comportament que s'escapoliria de la plena consciència perquè hauria estat incorporat com a equipatge. Fos com fos l'explicació del senyal o una qualsevol explicitació feta a posteriori no estaria continguda en el seu ús. El senyal faria de senyal: de fet ni explicitaria (en el cas de la fletxa) que serveix per a indicar.

Heidegger hauria defensat afers diversos (eines, senyals) en un esquema (utensili amb l'estructura per-a), que semblaria poc útil per a apropar-se als uns o als altres.

Cosa que no lleva que li devem, a Heidegger, que un tal tema, com molts d'altres, hagi pogut ser discutit després seu, per tant que s'hagi introduit en el punt de mira de la filosofia.

---

§18. Disposició i significativitat; la mundanitat del món.

Allò-a-mà es troba intramundanament, el seu ésser, el caràcter d'allò-a-mà, manté un referir [*Bezug*] ontològic al món i a la mundanitat. En tot allò-a-mà el món és «*da*» [allí].

S'ha dit que la constitució d'un instrument s'indicava com a remissió. Són remissions determinades la utilitat, la perjudicialitat, l'aplicabilitat, etc. L'a-què [*das Wozu*] d'una utilitat i el per-a-què [*das Wofür*] d'una aplicabilitat són concrecions possibles de remissió.

Ara la utilitat (remissió) com a constitució de l'instrument no és cap propietat d'un que-és, sinó la condició de possibilitat que es pugui determinar propietats.

Llavors, què vol dir remissió? L'ésser d'allò-a-mà té l'estructura de la remissió. Té en si mateix el caràcter de l'estat-de-remès [*Verwiesenheit*]. El que-és es descobreix que està, com aquest que-és que és, remès a quelcom [*dass es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist*]. Té *amb* [*mit*] si mateix la seva disposició *a* [*bei*] quelcom.

El caràcter d'ésser d'allò-a-mà és la disposició [*Bewenden, Bewandtnis*]. El referir de «amb... a... » és el que s'apunta amb el terme remissió.

La disposició és l'ésser del que-és intramundà, al qual ésser hi troba accés en cada cas ja. S'insisteix que es tracta d'una determinació ontològica de l'ésser d'aquest «que-és», i no pas òntica. La disposició és recorrent: «amb» el martell hi ha la disposició «a» martellejar, *amb* aquest la disposició *a* fer fort quelcom, *amb* aquest fer fort *a* la protecció contra el mal temps; aquesta darrera «és» a causa de [*um-willen*] trobar aixopluc

l'ésser-hi, és a dir, a causa d'una possibilitat del seu ésser. La disposició d'un allò-a-mà està preassenyalada des d'un tot de disposició, que és previ; aquest tot de disposició va a parar finalment a un a-què sense més disposició; aquest a-què és un que-és l'ésser del qual es determina com a ésser-en-el-món, a la comprensió de l'ésser del qual pertany la mateixa mundanitat. Aquest primari a-què [*Wozu*] és un a-causa-de-què [*Worumwillen*]: heus aquí l'ésser de l'ésser-hi, en l'ésser del qual es tracta d'aquest ésser mateix. La connexió de l'estructura de la disposició respecte de l'ésser de l'ésser-hi resta sols ara introduïda.

La disposició, com l'ésser d'allò-a-mà, es descobreix des del fonament d'un tot de disposició, és a dir, d'una mundiformitat, un referir [*Bezug*] ontològic al món en si, que entra en la comprensió que té l'ésser-hi de si mateix. A l'ésser-hi, en efecte, sempre li incumbeix el món: la seva comprensió de l'ésser inclou la comprensió de l'ésser-en-el-món. L'obriment previ d'allò en què [*woraufhin*] s'efectua el donar accés d'allò trobat intramundà no és altre que la comprensió del món, en el qual l'ésser-hi com a que-és es capté sempre.

I què és allò on l'ésser-hi es comprèn preontològicament com a ésser-en-el-món? En la comprensió de la connexió de referirs, l'ésser-hi, des d'un explícit o no, propi o no, poder ser — a-causa-de-què [*worumwillen*] l'ésser-hi mateix és — es remet a un per-a [*Um-zu*]. Però aquell per-a preassenyala un a-això [*Dazu*] com a possible a-què [*Wobei*] d'una disposició, que es troba en disposició *amb* quelcom. Per tant està implicat en tota l'estructura d'una disposició, des d'on es deixa trobar el que-és com allò-a-mà.

On [*Worin*] l'ésser-hi es comprèn prèviament en el mode del remetre's [*Sichverweisen*] és l'en-què [*das Woraufhin*] del

topar amb el que-és. *Aquell on de la comprensió, remetent-se, com allò en-què del topar amb el que-és, en la classe d'ésser de la disposició, és el fenomen del món; i* l'estructura d'allò en-què l'ésser-hi es remet és el que fa la *mundanitat* del món.

Continuem: la comprensió (s'analitzarà al §31) manté els referirs [*Bezug*] indicats en un estat d'obert [*Erschlossenheit*], el qual estat d'obert es troba davant com allò on es mou el remetre de la comprensió. Aquesta fa remetre's en i des d'aquests referirs. El caràcter referidor d'aquests referirs de la remissió és una significació [*be-deuten*, significar; *deuten* és signar, assenyalar].

En la familiaritat d'aquests referirs l'ésser-hi «significa» [això és, signa] a si mateix, hi ha originàriament el seu ésser i poder ésser a comprendre enmig del seu ésser-en-el-món.

L'a-causa-de-què [*Worumwillen*] significa [signa] un per-a [*Um-zu*], aquest un a-això [*Dazu*], aquest un a-què [*Wobei*] del fer disposar, aquest un amb-què [*Womit*] de la disposició. Aquests referirs estan units com un tot, que és la significació [signament] on l'ésser-hi es lliura a si mateix el seu ésser-en-el-món a comprendre. El tot referidor d'aquest significar és la significativitat [*Bedeutsamkeit*, signativitat]. Aquesta és la que fa l'estructura del món on es troba l'ésser-hi.

Tot seguit s'esclareix que l'ésser del que-és intramundà primer amb què es topa, és a dir, l'allò-a-mà [*Zuhandenheit*] i l'ésser *del* que-és, això és, l'enfrontitat [*Vorhandenheit*], són categories perquè són éssers que no són ésser-hi-formes – en canvi d'ésser com a mundanitat del món és una determinació existenciària de l'ésser-hi.

Després s'afegeix que la connexió de remissions que constitueixen, com a significativitat, la mundanitat podrien ser copsades formalment en el sentit d'un sistema de relacions

[*Relationen*], amb el ben entès que els referirs no s'han de comprendre sols formalment. Aquest «sistema de relacions» de cap manera no volatilitza l'allò-a-mà intramundà, a més que és des de la mundanitat del món d'aquest que-és que es descobreix l'«en si» [*An-sich*] «substancial» i la possibilitat de fer accessible l'allò-enfront, que és una base per al concepte matemàtic de funció.

*

1 §18. LA DISPOSICIÓ I LA SIGNIFICATIVITAT. UN DESCABDELLAMENT EXEMPLAR

El paràgraf divuit de *Sein und Zeit* reix a presentar el propòsit de Heidegger. Fa una introducció a la disposició [*Bewenden*, *Bewandtnis*] com a referir d'allò-a-mà [*Zuhandenes*], ho col·loca com si hi hagués un tot esbossat de disposició que mena a «un tocar fons» que és un «a causa de què», fent així una estructura de disposició en el món, a la comprensió de l'ésser del qual pertany la mundanitat. Es tracta d'una precisa i concisa introducció del món, i de la mundanitat, des de la disposició.

Però l'ésser-hi es comprèn en el mode del remetre's, ho fa en l'estructura que és la mundanitat del món. La comprensió fa remetre en els referirs i des d'aquests. Alhora el caràcter referidor dels referirs [es tradueix així el mot *Bezug*] els entén com a signaments, i d'aquí que la significació hi esdevingui [*Be-deutung*: *Deuten* es tradueix en efecte per «signar»], mentre esmenta el tot referidor com a significativitat.

Deu haver-hi poques vegades que s'hagi pogut fer quallar amb aquest encert un conjunt de suggeriments d'una forma perfectament serrada i amb un estil incisiu.

Llavors la discussió no rau en la capacitat de fer la seva lectura eficaç o de poder explicar com ha pogut introduir el desenvolupament de les diferents nocions, sinó que estreba a escatir si és capaç de

passar el sedàs d'arribar a ser allò que vol ser o, si plau més així, si pot deixar de ser sols estructura verbal.

Potser sembla convenient d'afegir que Heidegger està dissenyant l'estructura del món pel que fa la disposició i a la significativitat, que després (§31) tractarà extensament a partir de la comprensió i el seu projecte. Per tant no es troba estudiant un contingut explícit (que seria més aviat la interpretació, §32), sinó allò que ontològicament s'ha de pressuposar en el món per tal, per exemple, que hi hagi quelcom així com una explicitació i un sentit.

2§18. LA SIGNIFICACIÓ COM A SIGNAMENT. ALGUNES DIGRESSIONS.

1. Val la pena que s'insisteixi en un nou aspecte: el de la significació (que es comprèn en Heidegger com a signament, assenyalament, *Deutung*) i de la significativitat. Fem-ho esmentant aquestes línies de resum:

> Aquests referirs estan units com un tot, que és la significació [signament] on l'ésser-hi es lliura a si mateix el seu ésser-en-el-món a comprendre. El tot referencial d'aquest significar és la significativitat [*Bedeutsamkeit*, signativitat]. Aquesta és la que fa l'estructura del món on es troba l'ésser-hi.

Que continua amb el següent:

> «La significativitat mateixa, però, amb la qual l'ésser-hi es troba sempre ja familiaritzat, amaga en si mateixa la condició ontològica de possibilitat per tal que l'ésser-hi que comprèn, interpretant, pugui obrir quelcom així com «significacions» [signaments], que per la seva banda funden alhora l'ésser possible del mot [*Wort*] i del llenguatge».

Es podria considerar, d'una manera o d'una altra, un referir [*Bezug*], però es tindria present algun referir quan hi hagués un interès específic: aquest referir no s'explicitaria si no es fes expressament. Precisament el plural «referirs» palesaria que *s'està parlant*

verbalment. Hi hauria referirs perquè n'hi hauria expressió: aquesta permetria els primers.

Sens dubte l'autor fa ontologia, i llavors no semblaria que això hagués de ser una objecció rellevant, sobretot quan es té en compte que estudia la constitució del món, i que la significació ha de rebre nous tractaments fins que hi hagi llenguatge. Però sembla que això condiciona que hi hagi un món més enllà de *verbalitzar* un món.

2. ¿Hi ha significació perquè es refereix?

Tenim un martell: quina és la seva significació? Acceptem que és (s'arriba a) el fet que serveix per a martellejar (la d'aquest és fer fort quelcom, etc.).

Heidegger assumí que la significació [*Bedeutung*] se circumscriu a això, *a ser signament*. Hi ha un tal referir, el martell significa-signa martellejar.

3. Abracem sense reticències aquesta posició de l'autor: la significació és un referir a tall d'un signament, i estudiem una mica més com pot haver-hi una significació del martell.

En efecte els referirs, en plural, són afers verbals, i sembla difícil de trobar-hi per aquest cantó res que permetés d'acreditar una significació ─ però un referir sembla que mostri què faria que hi hagués significació quan va d'un afer a un altre.

Si més no es podria acceptar que cerca significació l'activitat que qüestiona quelcom, que voldria comprendre-ho, que buscaria un altre afer, i que procuraria de trobar-lo. La significació seria del martell: es partiria d'aquest instrument, i es demanaria quelcom que no és el mateix martell sense més. Es tractaria d'anar «a un altre lloc», on el punt de partida mantindria una rellevància com a origen. La significació no se circumscriuria a trobar-se al mateix nivell que la cosa a significar.

El desnivell entre cosa a significar i significació, el caràcter virtual de què la significació gaudeix quan encara no se sap, o se suposa que no se sap, permetrien d'entrellucar que es va pel bon camí quan emprèn la interpretació del fet significatiu a tall d'un signament.

Es tracta que l'ocupació «signa» des de quelcom (per exemple, des del martell); hi ha una virtualitat.

Aquest signament (significació) permet que es parli, per exemple, del martellejar com la seva significació.

La significació del martell, caldria doncs posar-la costat per costat de moltes altres significacions, com la dels gest d'algú, la d'un regal, la d'un símptoma, etc. Versemblantment la cerca de significació deu suposar la ignorància autèntica o simulada del significat.

4. Hi hauria una significació de l'ús lingüístic, que s'orientaria, per exemple, en el fet de l'explicitació de la situació del parlant. I moltes d'altres significacions.

En tots els casos se suposaria un afer circumstancial.

De fet l'accent del referir-signament del martell suposaria explícitament algun tipus de cerca i troballa.

Davant d'una pregunta determinada o d'un dubte específic es faria requesta de significació[20].

3 §18. PER QUÈ ES PARLA DE MÓN? (3)

Heidegger està teoritzant la disposició a propòsit del món. Era prou conscient que aquest no se li oferia tot alhora ara per a fer-ne una expressió reeixida, sinó que provà d'explicar com ocorre que s'interpreti i que hi hagi sentit (§32), i per això es retrotreu al projecte de la comprensió obert en el món.

Tanmateix la dificultat de defensar-ho així es troba que la capacitat d'avalar quelcom expressable rau necessàriament en el cas

[20] Vista des de la comprensió (en una accepció comuna), la cosa a significar s'ofereix amb alguna incompletesa: no es comprèn (o no del tot) perquè falta quelcom; hauria de mostrar més. La significació és allò que no es trobava i que fa comprendre. La circumstància de notar a faltar en alguna cosa algun factor per a comprendre-la és allò que fa expressar que ha d'haver-n'hi una significació (o sentit). En tots els casos la significació d'A és B suposa que l'ocupació va d'A a B; és en aquesta accepció que hi ha una significació-signament: perquè es remet.

concret i, si pot ser, en allò percebut ara. Perquè expressable ho és tot, però no tot és avalat.

Dalt ja es va concloure a propòsit de la remissió i la indicació, en conjunt de la referència, que sols es troben presents quan un hom se n'ocupa, d'una referència, altrament s'ocupa de quelcom verbal. Per tant sembla molt difícil que el món i la mundanitat, a partir de referirs, puguin rebre res més que verbalitats, que no podrien validar més la determinació del món.

És a dir: no es troba en qüestió que es pugui parlar de moltes referències, i per tant genèricament. Tampoc no es objectable que es pugui tenir en compte un món de referència.

Allò que sembla prou difícil d'assumir rau que el món heideggerià constitueix l'ésser-en de l'ésser-hi: *hi ha una substitució d'una presència, per una estructura, que sols pot ser verbal.*

Comunament, per exemple, el món pot ser el conjunt de totes les coses. Dalt (1§12, 2§16) ja s'ha insinuat afers com aquests: agafem ara l'ús de 'la ciutat de Barcelona'. En efecte Barcelona és primerament allò que es veu dins de l'habitació i a través de la finestra. Si és alguna cosa més no es deu a cap esforç: Barcelona és allò que ara es veu, i aquesta mirada suposa ja que la ciutat no s'acaba aquí. La mirada a la ciutat conté el fet que la ciutat és més que allò que es veu. Això no es deu a cap decisió o recerca, sinó que palesa un estar disponible a la imaginació o al pensament – es mira per la finestra i una tal mirada ja sap que hi ha més ciutat. La certesa que la ciutat és més del que es veu deu ser quelcom adquirit; si es vol: s'hauria après què és Barcelona. Llavors això, àdhuc no present ara representativament de cap de les maneres, permetria que es relacionés imatges, es raonés, etc., és a dir, una qualsevol activitat conscient de quelcom de la ciutat.

El món, conjunt o àmbit, seria el que ara es percep i més, ja que se sap que el percebut no l'acaba. Es pot anar desplegant imatges mentre en cada cas se sap que cada imaginat tampoc no acaba el món. El món no s'ocupa sols de l'habitació pròpia o sols de la ciutat pròpia: es recull en l'expressió del món la mirada perceptiva *que sap* molts afers no representats. Alhora no cal atendre a la percepció o a la imatge per a parlar del món, les condicions d'això deuen ser les

mateixes: un adquirit que és una objectivitat resultant, que facilita que es parli del món o que se'l consideri en una mirada, i que permet que sigui possible una qualsevol explicitació d'afers del món.

El món gaudeix d'un contingut, òbviament, però una qualsevol recerca necessita l'estudi perceptiu, l'exercici de l'amistat té lloc a casa de l'amic, els dolors i la resta de passions esdevenen afers particularitzats, etc. El món fora sols un mot si no hi hagués la presència on rumiar a propòsit seu.

B. La rellevància de l'anàlisi de la mundanitat contra la interpretació del món en Descartes.

§19. La determinació del «món» com a res extensa.
§20. Els fonaments de la determinació ontològica del «món».
§21. La discussió hermenèutica de l'ontologia cartesiana del «món».

[Consideració del cartesianisme des de les adquisicions que es va guanyant]

[resum de "Sein und Zeit"]

C. L'entorn [Umhafte] *del món circumdant*
i l'espacialitat de l'ésser-hi.

Després dels paràgrafs 19-21, on discuteix la determinació del «món» com a *res extensa,* i els supòsits que cal fer emergir en el cartesianisme, ara s'ha d'estudiar en quin sentit l'espai és un constitutiu del món; món que, pel seu cantó, fou caracteritzat com un moment estructural de l'ésser-en-el-món. I cal veure que l'espacialitat s'hi funda, en la mundanitat del món i no a l'inrevés. Es farà d'acord amb tres paràgrafs.

§22. L'espacialitat d'allò-a-mà intramundà.

L'allò-a-mà del tracte quotidià té el caràcter de l'«a prop» [«*die Nähe* »], un a prop que té a veure amb les obres i els usos, i no pas en distàncies calculades. Aquest a prop no significa solament que l'instrument, on sigui com a allò-enfront [*Vorhandenes*], tingui un lloc [*Stelle*] en l'espai: l'instrument té la seva plaça [*Platz*], inserida en un tot de places, dirigides les unes a les altres, de la connexió entre instruments del tall d'allò-a-mà del món circumdant. La plaça i la multiplicitat de places no han d'interpretar-se com l'on [Wo] d'un ser-allò-enfront arbitrari de la cosa. La plaça és l'«aquí» i l'«allà» de l'estar-col·locat [*Hingehören*] d'un instrument. Cada estar-col·locat correspon al caràcter instrumental d'allò-a-mà, és a dir, a la seva pertinença disposiciomòrfica envers un tot instrumental. L'estar-col·locat en un tot instrumental estableix, com a condició de possibilitat, l'a-on [*Wohin*]. Aquest «a-on» amb visió

circumdant, en el tracte que en té cura, se l'anomena els voltants [*die Gegend*].

«En els voltants de» vol dir no sols «en la direcció segons», sinó també en l'àmbit de quelcom que està en la direcció. La plaça s'orienta en uns tals voltants. Aquesta orientació dels voltants, de la multiplicitat de places d'allò-a-mà, lliura el-que-està-arran, l'entorn [*das Umhafte*], del «que-és» proper. No és mai una multiplicitat tridimensional de possibles llocs. Aquesta dimensionalitat de l'espai encara es troba envelada en l'espacialitat de l'allò-a-mà. El «dalt» és «al sostre»; el «sota» és «al terra»; el «darrera» és «en la porta», etc.

L'on [*Wo*] d'allò-a-mà (que no és doncs un ser-allò-enfront arbitrari) és tingut en compte en el tenir-cura: el Sol gaudeix de moltes places característiques descobertes en la visió circumdant (sortida, migdia, posta, mitjanit), i cada plaça va indicant els seus voltants; aquests voltants celestials lliuren l'«a-on» [*Wohin*] previ per a d'altres formacions de voltants: la casa té el seu cantó de Sol i el de vent, hi ha una partició d'«espais» que s'hi orienten, permeten moltes direccions, etc.

I el descobriment dels voltants està codeterminat pel tot de les disposicions, sobre les quals té accés l'allò-a-mà.

L'específica mundanitat del món circumdant articula doncs en la seva significativitat la connexió dispositiva [*der bewandnishafte Zusammenhang*] d'un respectiu tot de places indicades per la visió circumdant. El trobar allò-a-mà en el seu espai circumdant roman sols possible ònticament perquè l'ésser-hi mateix, respecte al seu ésser-en-el-món, és «espacial».

§23. L'espacialitat de l'ésser-en-el-món.

Si, a l'ésser-hi, li és propi l'espacialitat això deu ser possible sobre el fonament de l'ésser-en, l'espacialitat del qual mostra el caràcter de des-apartament [*Ent-fernung*] i d'orientació [*Ausrichtung*].

Desapartament no és pas allunyar o apropar, o res a veure amb distàncies: més aviat té un sentit actiu i transitiu (és una comprensió de l'ésser de l'ésser-hi); es tracta d'un fer desaparèixer l'apartat, per tant hi ha un apropament [*Näherung*] pel qual es troba un que-és en l'a prop [*in die Nähe*], i també es descobreix l'allunyament [*Entferntheit*][21], i la distància. Precisament perquè el que-és és descobert per l'ésser-hi hi ha des-apartaments i distàncies en el que-és intramundà mateix respecte dels altres: dos punts o dues coses tenens sols distància gràcies al desapartament.

[Després estima que aquest espai es troba reblat per prou comportaments quotidians i el distingeix d'un qualsevol espai objectiu de les mesures exactes i de les distàncies. El mateix *aquí* [*Hier*] de l'ésser-hi s'ha de comprendre a partir d'un des-apartament d'un «que-és» pel qual hi ha plaça en uns voltants: moltes vegades aquell aquí és primerament un *allí* [*Dort*] des d'on esdevé un aquí, etc. D'altra banda una cosa ocupa una plaça, hi ha una distància respecte d'una altra, perquè prèviament hi ha hagut un des-apartament pel qual el «que-és» té [no «ocupa»] una plaça, etc., és a dir, el des-apartament s'inclou en l'espacialitat de l'ésser-en-el-món].

[21] Heidegger distingeix doncs *Entfernung* i *Entfernheit*. Certament *fern* vol dir llunyà: el primer mot ho manté fent *Ent-fernung*, el segon (*Entfernheit*) gaudeix de la seva significació usual.

L'ésser-hi té també, com a ésser-en des-apartant, el caràcter de l'orientació [*Ausrichtung*]. Cada apropament ha pres ja una direcció [*Richtung*] en uns voltants des del quals el des-apartat s'apropa per tal de ser trobat en una plaça. Des-apartament i orientació, com a modes d'ésser de l'ésser-en-el-món, són conduïts per la visió circumdant del tenir-cura de l'ésser-hi.

[D'aquesta orientació s'origina les direccions establertes segons la dreta i l'esquerra].

Des-apartament i orientació determinen, com a caràcters constitutius de l'ésser-en, l'espacialitat de l'ésser-hi.

§24. L'espacialitat de l'ésser-hi i l'espai.

[Heidegger repassa que, al tot de disposició on es troba allò-a-mà, li pertany així mateix la disposició espacial dels voltants, etc.].

Per tant el topar [*Begegnenlassen*] amb el que-és intramundà, constitutiu per a l'ésser-en-el-món, és un «donar-espai». Aquest «donar-espai», que també es pot anomenar «ficar espai» [*Einräumen*], és el donar accés d'allò-a-mà a la seva espacialitat.

L'espai no es troba [*befinden*] en el subjecte, ni el món es troba en l'espai. L'espai es troba «en» el món en la mesura que l'ésser-en-el-món constituïu per a l'ésser-hi ha obert [*erschlossen*] l'espai (en aquesta accepció és a priori).

Aprioricitat vol dir aquí: topar [*Begegnen*] previ amb l'espai (com a voltants) en el topar intramundà amb l'allò-a-mà.

L'espacialitat d'aquest topar amb visió circumdant pot fer-se temàtica per a la visió circumdant mateixa, i haver-hi una tasca de compte i mesura. En aquesta tematització l'espai es mira en si mateix. I «la intuïció formal» de l'espai descobreix les

possibilitats pures de les referències [*Beziehungen*] espacials, després és possible una seqüència que dugui a l'espai homogeni, etc.

Certament aquest espai neutralitza els voltants intramundans a favor de dimensions pures. Les places i el tot de places orientat resten absorbides per una multiplicitat de llocs per a coses. L'espacialitat intramundana perd el seu caràcter de disposició. El món circumdant esdevé el món de la natura; si es vol, un món de coses enfront extenses. L'espai natural homogeni mostra el que-és amb una específica desmundanitat de la mundiformitat de l'allò-a-mà.

Heidegger afegeix: el fet que l'espai s'indiqui en el món no decideix la classe del seu ésser; no necessita tenir la classe d'ésser d'un allò-a-mà o d'un allò-enfront espacials; no té tampoc la classe de l'ésser de l'ésser-hi, tampoc no cal dir que és un «fenomen» emparentat a la *res extensa*, o que l'ésser de l'espai s'assimili al de la *res cogitans*. El més decisiu per a la comprensió del problema ontològic de l'espai es troba en l'esclariment del concepte d'ésser i, la problemàtica de l'ésser de l'espai, resoldre-la a la llum del fenomen i de les diferents espacialitats fenomenals en la direcció d'un posar en net les possibilitats de l'ésser en general.

Certament l'espai es descobreix damunt del fonament del món i el coconstitueix.

* * *

1 §§22-24. ALGUNA OBJECCCIÓ A L'ESPACIALITAT DE L'ÉSSER-HI EN HEIDEGGER

1. El nostre autor no pretengué enllestir l'ésser de l'espai original i assenyalà sols el camí de fer-ho a través del món – aquest espai és en el món – i seguint esquemes de disposició.

La circumstància de compredre'l en el món no hauria d'haver suposat en efecte cap inconvenient perquè, independentment d'una qualsevol altra consideració, món i espai es trobarien interrelacionats.

Això no sembla que faci destorbar una qualsevol aproximació a l'espacialitat d'una manera més o menys independent – talment ho feu en part Heidegger – de manera que s'assumís de grat una tal forma de treballar.

Les dificultats del text de l'autor apareixen pel fet que semblaria que *va parlar molt de l'espai* sense que se sàpiga ben bé *d'on va manllevar el sentit d'espai*.

Per exemple, com podria un objecte ser «a prop», o tenir una plaça? Què faria pròpiament que fos sols això o allò, o que *a més a més* gaudís de plaça i d'algun afer que el fes «a prop»? Si es parlés d'una plaça al costat de l'altra, caldria encara esbrinar quina característica s'hi introduiria per tal de no fer-ho com a mera relació no espacial (on hi hauria l'emplaçament? Què s'hi copsaria *més*?)

L'exposició palesaria més aviat el fet d'ajudicar-hi substantius (que òbviament poden gaudir d'una significació espacial) tot circumscrivint un marc que faria que la descripció esdevingués satisfactòria.

2. Un mateix pensa en el món sense poder-lo gaudir alhora com a afer desplegat i referenciat entre les seves parts; és a dir: sols se'l pot gaudir com a sabut. Un tot de remissions, de disposicions i de significacions és expressable, sense obtenir cap altra eficàcia que la de quelcom expressat que no obté cap criteri per si mateix com sigui que, en aquests afers, el garant del que és vàlid esdevé allò que, si més no parcialment, no és sols expressable; amb l'afegit que l'expressió sembla sempre, o quasi sempre, derivable del que no sols ho és.

El món heideggerià en efecte expressà en conjunt una mundanitat. Per això l'adjudicació d'una disposició específica per a l'espai, el fet que una plaça centra uns voltants, i que amb aquests – com fa el Sol – apareguin noves places i voltants, etc., no faria saber en quina accepció hi hauria alguna cosa més en el mer ajuntament de places i de voltants, i en l'anàlisi de voltants.

I un nou problema rauria que l'expressió d'un tot de disposicions d'aquest caire no sembla que expressi l'espai tal i com se'l copsa i se'l percep directament en el dia a dia.

En conjunt versemblantment s'hi trobaria aquí una disposició paral·lela a la disposició anterior de la mundanitat, i per tant hi hauria una nova xarxa associada a la primera en el món.

3. Si s'hagués d'aventurar si hi ha aquí una qüestió més bàsica, i que potser condicionaria la resta de l'exposició heideggeriana de l'espai, es podria afegir que es trobaria en l'actitud idealista del pensador alemany. Deu ser molt difícil d'abastar-hi l'espai sense suposar-lo: el sentit d'espai sembla palesar-se, amb permís de Kant, com un dels més oposats a una qualsevol reconstrucció a partir de supòsits que no incloguessin una adscripció naturalista, i la prova rauria en la impossibilitat d'arribar a l'espacialitat quotidiana des d'un endreçament d'afers que no han estat assumits en una actitud natural.

2 §§22-24. LA CENTRALITAT DE L'ESPAI NATURAL.

1. Una qüestió molt diferent ― i deixant ara una qualsevol referència a Heidegger ― rau en la circumstància que no sembla haver-hi cap espai *que no pugui fer-se significatiu*[22] pel fet que es gaudeix d'una capacitat extraordinària d'implicació. Els espais que s'omplen d'un sentit afegit no el posseeixen per ser espais sinó perquè se'ls veu (i se'ls viu): la casa (i la llar), el paratge rellevant, el lloc

[22] Això ho expressa l'estudi: el caminant gaudeix unitàriament del paratge de la font en una clariana. Per a l'estudiós hi ha significació perquè parteix d'un espai que n'és despullat, d'una qualsevol afectació, i llavors es fa veure que cal comprendre'l d'un altra manera, i «l'afegit» passa com la significació. Es tracta d'una reconstrucció: per això es pot parlar d'un espai significat.

misteriós, la màgia d'una font, la constància de la mar, la sacralitat de l'indret, etc., no podrien mai haver esdevingut amb el seu caràcter sense haver-hi espai – o millor: el seu tarannà no obstaculitza que l'espai que s'hi incorpora no deu la seva espacialitat a la significació familiar, íntima, secreta, amagada, sagrada.

Fins i tot assumint una revalorització primera dels indrets en funció de vivències particularitzades, de matriu social o no, i que s'anés adquirint més tard el domini de les relacions objectives, allò segur rau en el fet que la circumstància d'haver-hi un ventall espacial que se sent d'una manera específica, que gaudeix d'un sentit característic, no implica que la gènesi de l'espai rebi cap esclariment per la manera de sentir-lo o de significar-lo. Es pot sacralitzar un espai, però aquesta sacralització l'inclou.

Un estudi de tot diferent rau en la gènesi de l'espai en els nens petits des del primers mesos, on ara no cal endinsar-se.

2. Què vol dir que un indret, valgui el cas, tingui una significació? L'interrogant és vàlid sobretot mentre es pregunta des de l'indret: la resultant ja no tracta d'una cerca, ja es gaudeix del lloc, es troba com la manera més quotidiana d'avaluar-ho.

Si se significa això o allò hi ha alguna presumpció que s'assenyala, i això es fa des de l'indret a allò que significa: algun record, alguna afectació.

La facilitat de tot això palesaria un afer passiu, d'una banda; el fet d'abastar quelcom des d'un ignot, d'una altra; la mirada a l'indret «desvetllaria», hi hauria l'afectació i el record corresponent, que reverberaria. La significació de l'indret no seria res més que l'assumpció d'aquesta resultant.

3. Si més no, per exemple, no deu ser igual la manera d'ocupar-se dels camps l'home que sempre ha treballat la terra, tal i com feren els seus pares, i la de l'estudiós que ho repensa.

I això hauria d'estendre's a les mirades als llocs, als indrets, a les muntanyes, als rius i a les mars.

No hi hauria un espai connotat aliè a l'espai natural: tot el que aquell tindria d'espai ho deuria a aquest. Tanmateix l'individu sent els llocs i els indrets prenen significacions.

La qüestió estreba a apropar-se a l'espai.

CAPÍTOL QUART

L'ésser-en-el-món com a ésser-amb i ésser un mateix. L'«hom».

Qui és que, en la quotidianitat, és l'ésser-hi? La resposta mena a estructures de l'ésser de l'ésser-hi que són originàries de l'ésser-en-el-món (llur característica ontològica és un existenciari): l'ésser-amb [*Mitsein*] i l'ésser-hi-amb [*Mitdasein*]. En aquestes classes d'ésser es basa el mode l'ésser un mateix [*Selbssein*] quotidià, la qual cosa menarà a explicar el «subjecte» de la quotidianitat, l'«hom» [*Man*].

[resum de "Sein und Zeit"]

§25. El planteig de la pregunta existenciària pel qui de l'ésser-hi.

Pot semblar que la resposta faci així: l'ésser-hi és un que-és que en cada cas soc jo mateix, l'ésser és en cada cas meu. Aquí hi hauria una determinació ontològica. Però també òntica (malgrat que matussera): que en cada cas hi ha un jo d'aquest que-és i cap altre. El qui es respondria des del jo mateix, el «subjecte», el «mateix» [*das Selbst*]. El qui seria allò que es manté idèntic en el canvi de vivència, i el qui es refereix a aquesta multiplicitat. Això ho comprendríem ontològicament com el subjecte. Aquest tindria, com un mateix [*Selbiges*] en l'alteració multiforme, el caràcter del *mateix* [*Selbst*].

Tot plegat voldria dir que la resposta del qui com a substància hi mantindria un sentit d'enfrontitat [*Vorhandenheit*], per tant també per a l'ésser-hi, quan el sentit és d'una

substancialitat que es troba en l'enfrontitat d'un que-és sense la forma de l'ésser-hi.

[Certament aquest no pot ser el camí a seguir]. Però, àdhuc així, i malgrat tot el que se'n pugui dir ònticament (per exemple, l'autocomprensió que jo soc el que en cada cas és l'ésser-hi), ontològicament cal prendre precaucions perquè podria ser que el qui de l'ésser-hi quotidià *no* sigui jo mateix en cada cas. El «jo» cal comprendre´l com una indicació formal facultativa de quelcom, que potser es descobreix en una connexió ontològica i fenomenològica com la seva part contrària. I en qualsevol cas el «no-jo» no estaria privat de joïtat, sinó que es trobaria en una classe ontològica determinada del «jo» mateix, per exemple la pèrdua d'un mateix.

D'altra banda l'esclariment a propòsit de l'ésser-en-el-món ha ensenyat que no hi ha un jo mer subjecte sense món (ni sense els altres): tot això fa sortir d'una mera caracterització sense més formal del jo [per exemple, com se l'ha fet dalt en parlar d'un jo enfront].

Si més no cal dir que en primer lloc [*zunächts*] el qui de l'ésser-hi no és sols ontològicament un problema, sinó també que roman ònticament cobert.

Ara, si el «jo» és una determinació essencial de l'ésser-hi, llavors cal interpretar-la existenciàriament [*existenzial*]. El qui ha de correspondre a una manifestació fenomenal d'una manera de ser determinada de l'ésser-hi. Si l'ésser-hi és sols en cada cas existint [*existierend*] el seu si mateix [*sein Selbts*], llavors tant la constància [*Ständigkeit*] de si mateix com la seva possible no constància de si mateix esdevenen un plantejament existenciari-ontològic.

Algú interpretarà això com l'evaporació del «nucli» propi d'ésser-hi: ho farà aquell que avalua el qui que pregunta a tall d'una classe d'ésser d'allò-enfront.

§26. L'ésser-hi-amb dels altres i l'ésser-amb quotidià.

El qui de l'ésser-hi quotidià s'ha de guanyar en l'anàlisi de la classe d'éssers en la qual l'ésser-hi es manté immediatament.

En efecte els instruments, els materials, els camps, els llibres, etc., amb les seves disposicions, remeten als altres. Aquests no es tenen com una cosa enfront, sinó que la classe d'ésser de l'ésser-hi dels altres es diferencia del caràcter d'allò-a-mà i de l'enfrontitat.

El món de l'ésser-hi lliura que-és que, no sols es diferencia de l'instrument i de la cosa, sinó que, d'acord amb la seva classe d'ésser és, com l'ésser-hi mateix, en el mode de l'ésser-en-el-món, «en» el món.

Els altres són aquells respecte dels quals un hom no se'n diferencia, i entre els quals també hi és. Es tracta d'un també-ser-hi [*Auch-da-sein*] amb ells: aquest «amb» és un ésser-hi-mòrfic, el «també» esmenta la igualtat d'ésser com a ésser-en-el-món que hi té cura amb visió circumdant [l'«amb» i el «també» són existenciaris]. El món de l'ésser-hi és un món-amb [*Mitwelt*]. L'ésser-en és un ésser-amb els altres. Llur ésser-en-si [*Ansichsein*] intramundà és ésser-hi-amb [*Mitdasein*][23].

Cal doncs no establir prèviament com a punt d'inici, una diferenciació de subjectes. Aquests topen des del món.

[23] Remarquem: un hom no es diferencia dels altres – *també* hi és *amb* ells – aquest *amb* és ésser-hi-forme – el món de l'ésser-hi és un món-amb – l'ésser-en-si dels altres és ésser-hi-amb.

Els ésser-hi(s) topen i hi ha una indiferenciació.

De fet l'ésser-hi *propi*, se'l troba [«*vorfindlich*» *wird*] en primer lloc des d'ell mateix en una mirada-enrere [*Wegsehen*], que no és de cap manera una «mirada» de vivències i d'un centre d'actes. L'ésser-hi es troba «a si mateix» en primer lloc en allò que s'exerceix, s'usa, s'espera, s'evita, en l'allò-a-mà intramudà tingut-en-cura [*besorgten*].

I quan l'ésser-hi s'adreça a si mateix dient: «jo-aquí» [*Ich-hier*] cal comprendre que hi ha una determinació personal local des de l'espacialitat existenciària de l'ésser-hi. Un jo-aquí que s'entén com a ésser-en des de l'allí [*Dort*] del món d'allò-a-mà en el qual l'ésser-hi es capté tenint-ne cura.

Car els suposats adverbis de lloc [«*hier*», «*dort*», «*da*» (aquí, allí, hi)] són determinacions de l'ésser-hi, tenen primàriament una significació existenciària, i no categorial. L'ésser-hi es desplega, amb el des-apartament i l'orientació, un món on apareix l'aquí i l'allí.

S'ha dit que es topa amb altres des d'allò-a-mà. Àdhuc quan, dels altres en el seu ésser-hi, se'n fa un tema, mai no esdevenen meres coses enfront.

Si l'expressió «ésser-hi» indica clarament que aquest que-és no fa al·lusió en primer lloc als altres, cal tanmateix no deixar passar que l'ésser-hi-amb caracteritza l'ésser per on [*daraufhin*] els altres es lliuren. Aquest ésser-hi-amb dels altres [això és, respecte dels altres] és intramundament per a un ésser-hi, que així també està obert [*erschlossen*] per als ésser-hi-amb, perquè l'ésser-hi és essencialment en ell mateix ésser-amb [*Mitsein*]. Un afer doncs amb sentit existenciari-ontològic: no es tracta que ònticament aparegui un altre o no; l'altre pot aparèixer sols perquè l'ésser-hi és ésser-amb, el mateix estar sol fàctic és un mode deficient de l'ésser-amb.

El tenir cura té en compte allò-enfront intramundà, i no és propi de l'ésser-amb. El que-és respecte el qual l'ésser-hi com a ésser-amb es comporta, no té la classe d'ésser d'un instrument enfront, i aquell mateix és ésser-hi. Aquest que-és no és quelcom tingut en cura (*besorgt*], sinó per a la cura [*Fürsorge*]. També el tenir cura [*Besorgen*] d'aliment i de vestit, i el compte [*Pflege*] del cos malat, són per a la cura.

Afegeix que l'ésser-hi manté una cuita fàctica motivada pels modes deficients i d'indiferència del per a la cura, que caracteritzen l'ésser-amb-l'un-i-l'altre [*Miteinandersein*] en la quotidianitat i en la mediocritat.

Hi ha així mateix dues possibilitats extremes del per-a-la-cura positives, la substituent-dominadora i la ressaltant-alliberadora [i totes les barreges d'una i l'altra en la quotidianitat. Heidegger fa una breu descripció de les dues].

D'altra banda, així com la visió circumdant pertany al tenir cura com a manera del descobriment d'allò-a-mà, així el per a la cura és dirigit per la visió-considerosa [*Rücksicht*] i la visió-indulgent [*Nachsicht*]. Les dues poden anar a parar a modes corresponents deficients i indiferents fins a la pèrdua de visió-considerosa i fins a la visió-indulgent que acondueix a la manca d'interès.

El món no dona accés sols a allò-a-mà com a «que-és» que es troba intramundanament, sinó també a l'ésser-hi, als altres en llur ésser-hi-amb. Cal doncs anar eixamplant l'estructura de la mundanitat del món.

L'estat d'obert [*Erschlossenheit*] pertanyent a l'ésser-amb del l'ésser-hi-amb dels altres vol dir: en la comprensió de l'ésser de l'ésser-hi es troba ja, perquè el seu ésser és l'ésser-amb, la comprensió dels altres. En aquesta comprensió es basa el reconeixement [*Erkennen*] i la coneixença [*Kenntnis*]. I el

coneixement de si mateix [*Sichkennen*] pren suport en el l'ésser-amb comprensiu originari. Car aquest coneixement de si mateix es basa en el coneixement comprensiu del que l'ésser-hi amb els altres troba, i en té cura, en la visió circumdant del món circumdant. De tot això es comprèn el tenir cura per a la cura [*das fürsorgende Besorgen*]. L'altre és obert en el per a tenir cura que té cura [*das besorgende Fürsorge*].

La temàtica d'un obriment [*Erschliessen*] de l'altre permet el plantejament del problema teòric de la comprensió de «la vida anímica aliena», és a dir, com pot ser possible l'ésser de l'altre i constituir-se. És el que, en una expressió poc afortunada, Husserl anomenà *Einfühlung* [empatia].

Tanmateix cal dir que l'ésser dels altres no és solament una referència ontològica irreductible i permanentment pròpia, sinó que aquesta referència està essent, com a l'ésser-amb, en l'ésser de l'ésser-hi, i més aviat és des d'aquí que caldria estudiar l'*Einfühlung*.

§27. L'ésser un mateix quotidià i l'«hom».

Es defensa que en la quotidianitat l'ésser-hi vol prendre distància respecte dels altres [per diversos motius], i de fet es troba com a ésser-amb-l'un-i-l'altre [*Miteinandersein*] quotidià sota el domini [*Botmässigkeit*] dels altres. Ell no és ell mateix, els altres li han pres l'ésser. Aquests altres no són uns altres determinats, qualsevol pot representar-los. «Els altres» són aquells que «són allí» [«*da sind*»]. El qui no és aquell o aquest, ni un mateix ni tots. El qui és un neutre «hom» [*das Man*].

[S'esplaia en el fet que cadascú fa el que «es fa». Passa després a un dels caràcters existenciaris de l'«hom»: la mediocritat [*Durchschnittlichkeit*], que descobreix una tendència

essencial de l'ésser-hi, l'anivellament [*Einebnung*], tot plegat – distància, mediocritat, anivellament – constituint la manera de ser de l'«hom»: la publicitat [*die Öffentlichkeit*], que ho enfosqueix tot. Amb l'«hom» s'enllesteix la responsabilitat, i descarrega (fa lleuger) l'ésser-hi en la quotidianitat. Cadascú és l'altre i ningú no és ell mateix. L'«hom» és ningú. Per tot plegat hi ha la «constància» [«*Ständigkeit*»] de l`ésser-hi com a l'ésser-amb. Però el mateix [*das Selbst*] de l'ésser-hi i dels altres no s'hi ha trobat [*gefunden*], certament; l'«hom» està en el mode de la no constància d'un mateix [*Unselbständigkeit*] i la impropietat [*Uneigentlichkeit*]).

L'«hom» és un existenciari i pertany al fenomen originari per a la constitució positiva de l'ésser-hi. Té diferents possibilitats i concrecions, i pot oferir-se històricament canviant.

El mateix de l'ésser-hi quotidià és l'«hom»-mateix, que cal diferenciar del si mateix propi. L'ésser-hi, com a «hom»-mateix, es dispersa [*zerstreut*] en l'«hom». Aquesta dispersió caracteritza el «subjecte» de la classe de l'ésser que coneixem com el restar absorbit [*Aufgehen*] que té cura en el món proper. Per tant l'«hom»-mateix, a-causa-de-què l'ésser-hi és com és quotidianament, articula la connexió de remissions de la significativitat. I la totalitat de disposicions del «que-és». L'ésser-hi és «hom».

En primer lloc l'ésser-hi fàctic és el món-amb descobert mediocrement. *En primer lloc* «jo» no «soc» en el sentit del si mateix [*Selbst*] propi, sinó que soc l'altre en el mode de l'«hom». «Quan l'ésser-hi descobreix el món propi i se'l fa seu, quan s'obre a ell mateix el seu ésser propi, llavors s'efectua aquest descobriment del «món» i l'obriment de l'ésser-hi com a desembarassament de vels i foscors a tall d'una trencadissa de fingiments amb els qual l'ésser-hi es bloqueja ell mateix».

L'ésser un mateix [*Selbssein*] propi no té cap suport en l'«hom», sinó que és una modificació existencial de l'«hom», d'aquest existenciari.

Sigui com sigui que se l'hagi de trobar, la mateixitat [*Selbigkeit*] del si mateix [*Selbst*] existent pròpiament no té res a veure amb una identitat d'un jo que es manté a través d'una multiplicitat de vivències.

*

1 §§ 25-27. L'HOM. UN EXEMPLE DE LA RECERCA ONTOLÒGICA HEIDEGGERIANA

L'«hom» és un existenciari.

En efecte no hi hauria res més òntic en alguna accepció, parlant en termes de l'autor, que l'«hom» o, si es vol, que l'estat de l'ésser-hi en la quotidianitat. Tanmateix no es tracta que s'hagi de recloure l'afer a una concreta quotidianitat, sinó que aquella publicitat pot ser diferent en diferents grups humans i en plurals temps històrics. L'«hom» és un existenciari doncs, no per la concreció d'un cas, sinó perquè respon a una descripció ontològica que pertany a allò impropi. L'«hom» no esdevé res estrany en l'accepció que està integrat en l'estrucura de l'ésser de l'ésser-en-el-món en la manera de ser de la publicitat. No hi ha aquí l'esment d'un cas, sinó d'un element en l'ésser-en-el-món d'un ésser-hi impropi.

La importància de tot això aflora a propòsit que l'«hom» es descabdella justament al costat de l'ésser-amb i de l'ésser-hi-amb. Ocorre que en aquests darrers fàcilment es passa per alt que l'autor no pretengué una descripció òntica sinó apuntar precisament quelcom de la comprensió de l'ésser de l'ésser-hi. Que pogués creuar els camins de l'existència no invalida que no s'hi circumscrivís, i que és més aviat així com elabora els elements ontològics que li permeteren albirar l'ésser que s'hi promou.

Cal comptar si més no l'«hom» al costat de l'ésser-amb i l'ésser-hi-amb (i caldrà més tard estudiar l'ésser mateix).

Fos ontologia, o àdhuc en el cas que s'admetés de no poder-se mai superar la dimensió òntica, es mantindria avui – més avall s'esmentarà – que no bastaria la defensa d'un ésser-amb i d'un ésser-hi-amb a nivell ontològic per a resoldre la problemàtica que atalaia — i no seria difícil potser d'assumir alguna crítica a l'«hom» per la seva unilateralitat.

Pel cap baix la presentació de l'ésser-hi en la quotidianitat duria potser escandalitzar i tot els lectors de l'època. Heidegger hauria traduït un estat d'ànim a extrems ontològics que podria defensar-se que revelarien una certa contorsió de les relacions.

2 §§ 25-27. L'ÉSSER-HI I L'ALTRE

L'«hom» doncs serveix com a exemple de la tasca ontològica que Heidegger es proposà. L'ésser-amb s'oferiria com un altre exemple: en efecte és fàcil adonar-se que la finalitat de Heidegger fou la de reblar ontològicament que l'ésser-hi faci factible que sigui també compartit. No es tracta d'una preocupació òntica, sinó que l'ésser de l'ésser-hi sigui compartit en tant que és així; per tant així dispost a qualsevol estira-i-arronsa òntic. La dificultat d'admetre-ho avui (¿pot teoritzar-se la possibilitat d'un accés en ferm dels altres? ¿té això sentit?) ha de permetre encara alguna consideració més.

L'escomesa de la interpretació del «qui» de l'ésser-hi quotidià dugué Heidegger a una discussió ontològica pel fet que defensà que l'ésser-hi gaudia d'un món-amb.

Certament això sembla difícil de comprendre, àdhuc avui dia, en tots els seus extrems. Perquè el fet de compartir quelcom ésser-hi-fòrmic s'oferiria més aviat com una resultant sorprenent. L'ésser-hi no podria, sembla, trobar-se conjuntament amb res que gaudís de la forma de l'ésser-hi que li fes competència. Llavors hi hauria l'ésser-hi i prou: *l'ésser-hi com a ésser-hi estaria sol*.

Es pensa en el fenomen – l'ésser – i sembla fàcil de comprometre-hi els altres, de fer el món social, de tothom participar-hi de l'ésser, d'assumir el plexe de remissions col·lectivament, etc., i en alguna accepció els altres es troben implicats arreu independentment de com es judiqui el afers. La certesa que això és així no comporta que

no es faci necessària alguna explicació més. Car no sembla que basti d'articular una expressió de contingut social per tal d'il·luminar, en alguna mesura, l'accés dels problemes: ningú no deu ignorar que els altres entren en els assumptes propis, i la qüestió interessant rau a indicar *per on poden influir-hi, com ho poden fer i com hi accedeixen*. Un l'ésser-amb fa sols manlleu d'una expressió social, i no conta res més.

Al cap i a la fi se sap que hi ha l'ésser-amb pel tracte, és a dir, perquè hi ha el tracte amb els altres, i llavors sembla que sigui sensat d'estudiar com ocorre. Per exemple, es pot admetre una asimetria total entre un mateix i els altres: llur rellevància en tots els ordres no lleva que s'hi troben des dels seus cossos i des de tot el que han pogut fer amb aquests, i especialment a través de la comunicació.

Hi ha una circumstància social innegable que ha de rebre un tractament específic en cada cas: no és el mateix els útils fabricats que el diàleg tingut, no s'equiparen les ruïnes i la ciència, l'enveja i el vestit, etc. Les plurals manifestacions de caire social mereixen sens dubte una anàlisi particularitzadora amb el ben entès que la petjada dels altres en els afers *no pot substituir-los*. La concreció d'un altre no està inclosa de cap manera en algun afer divers. La significació social de quelcom no arrossega l'altre ara i aquí: la remissió als altres no els fa efectius.

3 §§ 25-27. S'ASSUMEIX QUE LA RECERCA EN FILOSOFIA DEPÈN DEL CAS.

Val la pensa de recordar que allò expressat ha de recórrer a l'observació (si és el cas) per a corroborar-se, indicació fefaent que, malgrat el llarg camí que permet al marge del concret, el que es diu en part deu derivar d'un tracte savi amb les coses i amb els esdeveniments.

Que la taula on escric sigui un ésser no expressa sinó un tret – i qualsevol llenguatge reprodueix al seu nivell allò que convé d'aquesta taula.

Es tracta d'expressar quelcom, o de fer-ho amb algunes exigències, quan es tracta d'alguna cosa descriptible natural, corporal, o d'algú altre. Car el que es digués dependria també del que es percebés, se sentís, o es tractés amb algú altre, a nivell bàsic dels afers naturals, corporals, o aliens, tal i com es lliuren; el que es diria aquí en nous nivells més o menys esquematitzants gaudiria de rellevància per la mateixa faceta com a mediació, o per allò que pressuposa, *car la consideració lingüística no lliuraria aquí cap altra garantia que l'avalés que no fos la d'un cas.* Tanmateix, independentment de la valoració que es fes del que s'expressa a un nivell qualsevol, allò segur rauria que la diferència entre un cos natural i, per exemple, un altre cos natural, és una determinada, mentre allò expressat hauria de remetre al cas per a ser avalat, altrament més aviat s'oferiria com a quelcom verbal.

Hi hauria aquesta diferència entre això i allò. No hi ha cap supòsit que permetés alguna prerrogativa al lingüístic. Fos com fos la validesa del que s'expressés, dependria així mateix de l'encert de la interpretació del cas[24].

[24] Certament no es compromet l'explicació de la ciència a propòsit del que no es lliura efectivament: la capacitat de reelaborar imatges i idees sembla inexhaurible. Tot això mereix un estudi detallat que ara cal deixar. Car aquí considerem sols les primeres notes en filosofia.

CAPÍTOL CINQUÈ

L'ésser-en com a tal.

[resum de "Sein und Zeit"]

§28. La tasca d'una anàlisi temàtica de l'ésser-en.

El que-és que està constituït essencialment per l'ésser-en-el-món és en cada cas el seu «hi». Aquest és «aquí» [*hier*] i «allí» [*dort*], que es funden en l'espacialitat existenciària de l'ésser-hi, per tant sols possibles per l'«hi» de l'ésser-hi, que *és* en la manera de ser el seu «hi».

El llenguatge figurat òntic de la *lumen naturalis* en l'home no esmenta res més que l'estructura existenciària-ontològica d'aquests que-és, que és en la manera de ser el seu «hi» [*es* ist *in der weise, sein Da zu sein*]. Aquest que-és està «il·luminat» [*erleuchtet*], vol dir aclarit [*gelichtet*] aquell mateix com a ésser-en-el-món; aquell mateix és la claror [*Lichtung*], que fa accedir allò-a-mà a la llum o ho amaga en la foscor. L'ésser-hi és el seu estat d'obert [*Erschlossenheit*]; és a dir, l'ésser, del qual aquest que-és tracta en el seu ésser, és ser el seu «hi» [*das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein «Da» zu sein*].

El capítol es distribueix en dues parts:

1. La constitució existenciària de l'«hi». §§ 29-34.

2. L'ésser quotidià de l'«hi» i la caiguda de l'ésser-hi §§ 35-38.

*

1 § 28. LA SINGULARITZACIÓ DE L'«HI», UNA APORTACIÓ FONAMENTAL DE HEIDEGGER

Segons diu el text es tracta de l'estudi de l'ésser-en. El paràgraf, que vol ser-ne una introducció general al capítol, estableix que l'ésser, del qual aquell que-és (l'ésser-hi) tracta en el seu ésser, és ser el seu «hi».

S'ofereix la qüestió de saber l'abast d'una aproximació ontològica en l'accepció heideggeriana, que equival a assenyalar els elements constitutius importants, a diferenciar del que és òntic.

Fet i fet Heidegger és tanmateix el responsable d'haver formulat rotundament el valor de l'«hi».

En efecte aquí deu haver-hi un dels trets més important del que pot ser un pensament del segle XXI, malgrat que calgui retocar-ne el sentit, i que Heidegger contribuí prou: l'ésser es diu allí, «hi».

En l'autor aquest «hi» és el món, i ja s'ha repetit que el significat de 'món' ha de ser ponderat amb delicadesa. El món heideggerià, com en conjunt el dels diferents fenomenòlegs, és, entre d'altres, la resultant d'haver abandonat l'actitud natural, de sotmetre els continguts a aquesta restricció de no assumir l'actitud natural.

Tanmateix aquesta característica fenomenològica no lleva que el que hi ha es troba allí. S'hi està, no hi ha res fora d'això.

No es tracta que no s'hi trobi un saber-se en ser-hi: sense aquell no hi hauria l'explicitació de ser-hi. L'«hi» és sols possible a partir d'un adonar-se de l'ésser.

Versemblantment Heidegger no acompanyà aquí l'encert de l'ésser-hi amb el fet de saber de l'«hi» a través d'un adonament. Lliurà una seva interpretació (cf.4§31 i 6§31), que fa que l'ésser-hi vulgui dir, entre d'altres, que «l'ésser, del qual tracta en el seu ésser, és ser el seu hi».

Cal adjudicar-li la millor aproximació als afers a través de l'ésser-hi, que nosaltres interpretem com a saber-se en els ens[25].

[25] Ser-hi expressaria allò que hi ha des del conscient. L'adonament de l'ésser del que hi ha circumdant.

[resum de "Sein und Zeit"]

A. La constitució existenciària de l'«hi».

§29. L'ésser-hi com a estat d'ànim.

El que ontològicament s'anomena l'estat d'ànim [*Befindlichkeit*] es coneix ònticament i quotidianament com a humor [*Stimmung*].

L'humor diu com li va, a un: l'estar humorat porta l'ésser al seu «hi» [*die Gestimmtsein bringt das Sein in sein «Da»*].

En la quotidianitat més indiferent i inofensiva l'ésser-hi pot aparèixer com a nu «és» [«*dass es ist*»], tot romanent en la foscor el d'on i a on. Aquest caràcter de l'ésser-hi, envelat en el seu d'on i a on, però tal qual obert desenveladament, aquest «és», s'anomena l'estat de llençat [*Geworfenheit*] d'aquest que-és en el seu «hi» com a ésser-en-el-món. L'estat de llençat indica la facticitat del lliurament [*Faktizität der Überantwortung*]. Tanmateix aquesta facticitat no té res a veure amb la factualitat [*Tatsächlichkeit*] del factum brutum de l'allò-enfront [*Vorhanden*] perquè és una determinació existenciària, un caràcter ontològic de l'ésser-hi. L'«és» de la facticitat no és mai a la vista.

Però expressa així el conjunt real, i ho fa de la millor manera explícita posssible, que és aquella per la qual se sap. Sense això hi hauria sols l'ésser, certament conscient, però no l'esser-hi.

El que-és amb el caràcter de l'ésser-hi és el seu «hi» de tal manera que es troba en el seu estat de llençat. En l'estat d'ànim l'ésser-hi és portat sempre ja davant de si mateix a tall d'un estar en un humor; és lliurat [*überantwortet*] al seu ésser, roman lliurat a això [*per tant un nu «és»*].

Cal ja indicar que l'estat d'ànim obre l'ésser-hi en el seu estat de llançat, i en primer lloc i molt sovint a la manera d'un allunyament esquivador[26].

Heidegger demana que s'eviti rebaixar-ne la rellevància davant d'una qualsevol pretensió del saber o de la voluntat, o que se'l suposi de voler algun irracionalisme.

Certament el saber i la voluntat poden fer assumir que es domina l'humor. Però això no sembla fer-se sense un contrahumor. L'estat d'ànim obre l'ésser-hi en el seu estat de llençat i en primer lloc i molt sovint, com s'ha dit, en la manera d'un allunyament esquivador [seria el primer caràcter essencial ontològic de la disposició d'ànim]

Tampoc no cal pensar aquí que s'estigui parlant d'un estat psíquic. La importància de la disposició d'ànim s'observa en la seva eficàcia.

Assenyalem ara el següent: l'humor té obert ja l'ésser-en-el-món com un tot i fa possible en primer lloc un dirigir-se a...

L'estat d'ànim és una classe existenciària fonamental de l'estat d'obert, igualment original, del món, de l'ésser-hi-amb i de l'existència, perquè aquell mateix és essencialment ésser-en-el-món [això seria la segona característica de la disposició d'ànim].

Al costat d'aquests dues determinacions essencials de la disposició d'ànim (l'obriment de l'estat de llançat i el

[26] És a dir, en alguna mena d'inautenticitat.

corresponent obriment de tot l'ésser-en-el-món) n'hi ha una tercera que té a veure amb la comprensió de la mundanitat del món pel fet que el món obert deixa topar amb l'intramundà. Doncs bé: aquest previ estat d'obert del món està coconstituït amb l'estat d'ànim. Aquell topar és primàriament visió circumdant, i no sols un sentir [*Empfinden*] o un fitar; té el caràcter d'un esdevenir concernit [*Betroffenwerden*], estat de concernit [*Betroffenheit*] a través de la inutilitat, la resistència, l'amenaçadoritat, d'allò-a-mà intramundà.

Per exemple, sols el que està en l'estat d'ànim del tenir por pot descobrir l'allò-a-mà del món circumdant com a amenaçador. L'estat d'humor [*Gestimmtheit*] de l'estat d'ànim constitueix existenciàriament la patència de món [*Weltoffenheit*] de l'ésser-hi.

Cal deixar ontològicament i bàsicament el descobriment primer del món al «mer humor».

Es diu que arreu hi ha l'estat d'ànim, àdhuc en la *tranquil·la* meditació teòrica malgrat que es vulgui negar, i s'insisteix en la importància de tot això tot fent un apunt històric de la *Retòrica* d'Aristòtil i de d'altres autors.

*

1 §29. L'ENCERT HEIDEGGERIÀ DE L'ESTAT D'ÀNIM. I UNES CONSIDERACIONS AFEGIDES

L'acceptació de l'estat d'ànim com un dels elements fonamentals passa a ser sens dubte una altra de les grans aportacions de l'autor –ell diu: de la fenomenologia, i esmentà Scheller –, ara independentment de voler-hi resseguir la lectura a Dilthey, a Nietzsche i a d'altres, que possiblement li reblaren la certesa de la seva importància.

Tal i com el pensà Heidegger l'estat d'ànim passaria a ser un factor ontològic cabdal al costat dels altres, de manera que en defensà el seu caràcter coconstitutiu respecte d'aquests altres factors. La lectura ontològica remarca el que s'ofereix com a fenomen[27] sense urgència a qüestions més aviat, s'hagués dit, òntiques.

Sigui com sigui en els últims detalls, s'ofereix aquí alguna cosa que ja deu restar en la consideració posterior: la rellevància de com trobar-se en una activitat.

En efecte no sembla possible de bandejar la presència d'un estat d'ànim.

Havent-hi un cos, no deu haver-hi res que no l'inclogui d'una manera o d'una altra d'acord amb les moltes maneres de percaçar el cos propi.

S'està en prou diversos afers. Hom està en les coses i els esdeveniments naturals, en els llenguatges i en les imatges, en la subjectivitat i en el que sent, en una qualsevol manifestació d'una passivitat, i en tota altra manifestació que es palesi, i arreu hi pot haver una remisssió a un cos no dat. L'ocupació situa en tot això, és a dir, s'està situat, hi ha explicitació, implicitació, remissió. És impossible que es privilegiï un element en l'accepció de fer-ho rellevant sense que hi hagi una situació, o sense suposar un enllà, amb l'afegit que no es tracta de moure's aquí o allà com si no s'hagués de fer quelcom, és a dir, explicitant, implicitant, remetent.

Allò en què hi ha ocupació és el privilegiat i queda tot el restant: a tenir present la subjectivitat, la situació espacial, els afers sentits, la dependència a un cos no fenomènic, etc. Hi ha els paràmetres de l'ocupació situacionadora, i és així com s'ha de comprendre l'estat d'ànim, que de fet és l'expressió de com s'està, del supòsit d'una dependència corporal, d'allò sentit, de les ganes d'actuar, etc. (l'estat d'ànim seria més aviat una expressió que recolliria tot això).

Pròpiament no hi hauria un estat d'ànim autònom sinó que hi hauria ocupació en situació. S'estaria en els afers, enmig de tot això, mentre es mostrarien d'acord amb llur multiforme consistència.

[27] El fenomen seria l'ésser amb les seves característiques, que el món fenomenològic recull.

2 §29. UNA APROXIMACIÓ A LA TRISTESA

La tristesa engloba una avaluació que podria expressar-se a tall d'un «no hi ha més». No s'hi entrellucaria un futur, en alguna cosa o relació. La tristesa viuria un present d'un afer sense futur.

No se la interpretaria bé sense aquest pressupòsit: la dificultat de trobar una orientació futura per a un tema, la circumstància que el present sembli que s'estableixi tal qual, no important el passat, i deixant lluny un futur pel simple motiu que allò que es té entre mans l'ha esvaït. No es tracta d'una manera de sentir, que també ho és, sinó d'una manera d'entomar. S'està trist més que se sent trist: hi ha una manera d'ocupar-se.

Tota tristesa tindria doncs aquest element de ser una forma de comprendre: la tristesa de suspendre un examen, la del disgust d'un fill, la de deixar un amic, la de la mort d'algun íntim, la del fracàs en una gestió.

Potser caldria diferenciar aquestes tristeses de la melangia no malaltissa com a tristesa radical i que desvetlla un gust estètic: trobar-se capcot en un present que se sap sense futur, present que es valora. Esdevindria una manera de copsar un «no serà altrament», el molt característic camí d'avaluar l'ara pel fet que per a alguns afers no hi haurà després. D'aquí que la melangia faci sentir tan intensament l'ara.

Certament la tristesa pot ser així mateix la d'una patologia, malgrat que això no llevaria la necessitat d'apropar-s'hi.

Arreu es palesa que s'ignora les lleis que han regit, com s'ha ressentit tants afers, per quins camins aflora tot això en l'ara, què es deu i què no a tants avatars del passat, com s'està lligat als familiars i íntims.

Es tracta que hi ha una ocupació disposta que, així com es ressent de moltes coses, i s'entristeix, sense conèixer-ne les lleis, gaudeix del que és amable, s'alegra amb els altres, s'exalça amb el que és genial, sense que tampoc no en pugui treure del tot l'entrellat.

3 §29. LA POR COM UN DELS MOLTS AFERS SENTITS

Cada trobar-se així o així seria irreductible als altres: l'horror, l'esborronament, i sobretot la timidesa, la vergonya, la inquietud, la desconfiança, no semblen pas ser modificacions o transformacions de la por.

Fet i fet una por unívoca, és a dir, delimitada de manera que sempre s'oferís com la que és, no sembla dar-se. La còmoda referència a la por no impedeix d'observar que es tracta d'un ventall d'experiències capaces de ser aplegades les unes amb les altres i expressades com a pors. No sembla i tot possible tenir estrictament la mateixa por en dues o més circumstàncies: sempre deu haver-hi un principi d'individuació, quelcom que les singularitza.

Això passa arreu de les passions, amb l'afegit que cada família passional gaudeix de les seves característiques. Sigui quina sigui la por, sobrevé sense demanar permís, es pot provar d'entomar-la o s'hi fracassa perdent els estreps. Les «lleis» de la por no són ben bé a l'abast: es remet a l'herència de l'espècie, amb tots els mecanismes que predisposen a la fugida, quan es vol generalitzar a partir de la transmissió de respostes que ajuden a la supervivència. Alhora es pot fer requesta d'altres aspectes relacionats amb el passat d'algú. També de factors idiosincràtics que revelen algun tipus característic de personalitat. Finalment no costaria d'admetre que es considera el mateix cos com el gran acollidor de l'herència, del que s'ha viscut, de les tendències, dels fracassos i dels èxits, de totes les tasques quotidianes al llarg dels anys. Se sent sovint les refulgències passionals que s'escampen arreu, hom no s'escapoleix de les tensions, pulsions, embranzides, imposicions, dictats, suggerències.

La por esdevé doncs una d'aquests processos al costat de moltíssims altres. En principi s'ignora com el temor treballa, per què fa por això o allò especialment, com es presenta, en quina intensitat se la pateix. En un primer moment no es disposa de les seves regles d'aparició, ni es domina com respon a les envistes dels afers. Hi ha una certa sort feta, sols aconduïda per una activitat quan és el cas, que tendeix a esclavitzar-la en d'altres. Però l'explicació es pot fer trivial: diu el que ocorre mentre s'assumeix que té algun sentit.

Tanmateix la troballa d'algun sentit acostuma d'agafar una drecera que n'accentua la utilitat; per exemple, se li troba sentit perquè hi ha l'obvietat que la por serveix per a prendre precaucions, per a fugir si és el cas, o per a estudiar la millor estratègia.

Certament no s'hi ofereix un davant què de la por, la por en si, i el de què de la por: es té por com s'està enamorat; és inútil de voler diferenciar-hi nivells, la por no s'ofereix – estrictament parlant – davant de res, ni en si, ni de què: la por és quelcom que passa, hi és arreu, i això és el que s'esdevé en l'activitat: per això s'hi ofereix les digressions que es vulgui, el domini que es pugui, l'encarrilament emocional de què se sigui capaç. S'hi és tot, en les realitats ocupades i situades.

En conjunt les coses i els esdeveniments no fan por. Les tonalitats del dia conviden molt més al plaer: la dolçor d'una primavera al costat dels excessos d'un estiu convencen que s'està fet per al gaudi, de manera que hi ha arreu positivitat – i tot allò que hi ha de trist, àdhuc d'horrorós, no lleva que s'és aquí perquè s'estima els colors i les carícies, perquè el bes de la llum del Sol és capaç d'un transportament, perquè no es renuncia a tot allò que hi ha d'intens, d'autèntic, de radical. La por com a únic afer o dominant deu revelar més aviat un fracàs.

Hi ha por, certament, i moltes altres passions, i per a tot es troba un sentit.

La por a la mort s'hauria de col·locar en principi al costat de la por per l'altre, per algun animal, per alguna circumstància. La primera pot no portar a col·lació l'altre, l'animal, la circumstància, sinó el cos propi. Por a la mort, a la possibilitat de morir: hi hauria la por a la mort que s'ha vist en els altres o que s'imagina.

[resum de "Sein und Zeit"]

§31. L'ésser-hi [*Da-sein*] com a comprensió.

De la comprensió, a tall d'un existenciari sempre ja en un estat d'ànim, deriva la comprensió entesa com una possible classe de coneixement. Ara es tindrà en compte la primera.

«L'ésser-hi és existint el seu «hi», cosa que vol dir: el món és «hi»; «ésser»-«hi» del qual [això és, del món] és l'ésser-en. I aquest és alhora «hi» i certament com a allò a-causa-de-què [*worumwille*] l'ésser-hi és. En l'a-causa-de-què l'existent ésser-en-el-món, com a tal, és obert, el qual estat d'obert s'anomenà comprendre (§18). En el comprendre de l'a-causa-de-què està cooberta la significativitat que s'hi funda».

En el llenguatge òntic es parla de «comprendre quelcom» en el sentit de «fer ressaltar una cosa». En el pla existenciari no es tracta d'un què, sinó de l'ésser com a existir [*Existieren*][28]; en la comprensió rau la classe d'ésser de l'ésser-hi com a poder-ser[29] [*Sein-können*]; l'ésser-hi és primàriament ésser possible [*Möglichsein*]; és en aquest cas el que pot ser, i tal com és la seva possibilitat. No es tracta d'una possibilitat al costat de la contingència o la necessitat (tot categories dels objectes intramundans), sinó d'una determinació ontològica de l'ésser-hi.

[28] És a dir, la característica existenciària de la comprensió s'abasta també a partir d'una existència.

[29] L'ésser-hi es troba en una possibilitat determinada com a poder-ser que *és*. En efecte l'ésser-hi és ésser possible, poder-ser, possibilitat, i ho és àdhuc en la possibilitat determinada en què es troba l'ésser-hi: el fet de ser poder-ser és insuperable.

La possibilitat com a existenciari tampoc no és cap *libertas indifferentiae*. L'ésser-hi es troba ja anat a parar a unes possibilitats determinades, com a poder-ser que *és*: l'ésser-hi les ha deixat passar per davant; s'adreça constantment a les possibilitats del seu ésser, les estreny i les fa seves[30]. Això vol dir: l'ésser-hi és per a si mateix l'ésser possible lliurat [*überantwortetes*], de cap a cap possibilitat llançada [*geworfene*]. L'ésser-hi és la possibilitat de ser lliure [*Freisein*] per al poder-ser més propi.

La comprensió és l'ésser d'un tal poder-ser. Com a comprensió l'ésser-hi «sap» l'en-què [*woran*] que hi ha en ell mateix, és a dir, al seu poder-ser. Aquest «saber» pertany a l'ésser de l'«hi», que és essencialment comprensió. I sols perquè l'ésser-hi comprenedor és el seu «hi» pot perdre's i desconèixer-se. I en la mesura que la comprensió està en un estat d'ànim i, d'acord amb això, lliurada a l'estat de llençat, l'ésser-hi ja s'ha perdut i s'ha desconegut. En el seu poder-ser és a més a més lliurat a la possibilitat de trobar-se de nou en les seves possibilitats

La comprensió és l'ésser existenciari del poder-ser propi de l'ésser-hi mateix[31], de tal manera que aquest ésser [la comprensió com a ésser existenciari] obre en ell mateix l'en-què [*das Woran*] de l'ésser amb ell mateix.

Cal copsar millor l'estructura d'aquest existenciari.

[30] S'assegura l'abast de la comprensió: l'ésser-hi és ésser possible. El poder-ser ho inclou: la comprensió suposa l'ésser d'aquest poder-ser que manté un qualsevol poder-ser.

[31] És a dir, pròpiament hi hauria comprensió en el poder-ser propi. Però hi ha comprensió en un qualsevol cas: com diu més avall, la comprensió pot ser pròpia o impròpia, etc.

Ara l'ésser-en és, com a poder-ser, poder-ser-en-el-món, i aquest darrer dona accés a l'ésser intramundà i a les seves possibilitats (allò-a-mà és usa*ble*, etc.).

D'altra banda «per què persisteix la comprensió, segons totes les dimensions essencials del que li és obrible, sempre en les possibilitats? Perquè la comprensió té en si mateixa l'estructura existenciària que anomenem el projecte» [*Entwurf*]. Es projecta l'ésser de l'ésser-hi tant sobre l'a-causa-de-què [*Worumwillen*] com sobre la significativitat a tall de mundanitat del respectiu món; és a dir, el caràcter de projecte de la comprensió constitueix l'ésser-en-el-món respecte de l'estat d'obert del seu «hi», com a «hi» d'un poder-ser. El projecte és la constitució existenciària de l'espai de joc [*Spielraum*] del poder-ser fàctic. Com a llençat, l'ésser-hi es troba llençat en la classe de ser del projecte. Tot això no té res a veure certament amb els plans pensats, sinó amb el fet que l'ésser-hi ja s'ha projectat[32].

L'ésser-hi es comprèn sempre des de possibilitats. El caràcter de projecte de la comprensió vol dir que aquesta allò, en què es projecta, les possibilitats, no les copsa temàticament. Aquest copsar lleva al projectat el seu caràcter de possibilitat, l'empeny a un estat donat. La comprensió és, com a projecte, la classe d'ésser de l'ésser-hi en la qual aquella *és* les seves possibilitats com a possibilitats[33].

[32] Com palesa l'estat de llençat, el projecte, en termes no heideggerians, seria l'organització en què es copsa el món des d'un poder-ser, donat trobar-se en un poder-ser que manté un qualsevol poder ser. Per dir-ho així: la visió del món depèn d'on es troba l'ésser-hi, el poder-ser on és llançat i que no perd les possibilitats, l'existenciari de la qual cosa és la comprensió. Aquesta organització que hi ha seria el seu projecte.

[33] El projecte que hi ha en una possibilitat (l'estat de llençat, per exemple) permet la comprensió atemàtica d'un qualsevol poder-ser. Malgrat que el text

El projecte afecta l'estat d'obert de l'ésser-en-el-món; la comprensió té, com a poder-ser, les possibilitats que estan preassenyalades pel cercle de l'obrible [*Ersliessbaren*] essencialment[34].

La comprensió *pot* raure en l'estat d'obert del món, és a dir, l'ésser-hi pot comprendre's des del seu món – o la comprensió es llença [*wirfts sich*] en l'a-causa-de-què, és a dir, l'ésser-hi existeix com a això [*es selbst*]. La comprensió és o autèntica, s'origina des d'un mateix propi, o inautèntica. I l'una i l'altra *poden* ser genuïnes o no genuïnes [*echt oder unecht*][35].

La dedicació [*Sichverlegen*] a una d'aquestes possibilitats fonamentals de la comprensió no abandona les altres. Justament perquè cada vegada la comprensió està concernida en tot l'estat d'obert de l'ésser-hi com a ésser-en-el-món, aquella dedicació de la comprensió és una modificació existenciària del projecte com un tot[36].

En la comprensió del món és cocomprèn l'ésser-en; la comprensió de l'existència [*Existenz*] com a tal és sempre una comprensió de món[37].

La comprensió fa, en el seu caràcter de projecte, el que anomenem la visió [*Sicht*] de l'ésser-hi; tan originària és la visió circumdant [*Umsicht*] del tenir-cura, la visió-considerosa

convida a la confusió ara s'està parlant de l'ésser-hi com a ésser possible i de la comprensió com a existenciari.

[34] Una complementarietat entre les possibilitats i el projecte que les enclou: no debades és el projecte de la comprensió.

[35] Les línies esmenten doncs maneres fàctiques de poder-ser.

[36] És a dir, la comprensió, a tall d'un existenciari de l'ésser possible de l'ésser-hi i concernida en l'estat d'obert, es troba modificada en el projecte d'un poder-ser.

[37] No hi ha manera de *comprendre* (existenciari) l'existència sense que sigui una comprensió de món.

[*Rücksicht*] del per-a-la-cura, com la visió [*Sicht*] per a l'ésser com a tal, a-causa-del qual l'ésser-hi és com és. La visió referida a l'existència [*Existenz*] s'anomena veure's-a-través [*Durchsichtigkeit*] – l'autoconeixement és en efecte comprensió i no pas mera contemplació d'un puntual mateix [*Selbstpunkt*]. «El que-és existent [*existierend*] "es" veu sols en la mesura que esdevé vist-a-través amb una igual originalitat en el seu ésser en el món, en l'ésser-amb amb altres, com en els moments constitutius de la seva existència ».

Heidegger afegeix que l'estat d'obert de l'hi en la comprensió és una manera de poder-ser de l'ésser-hi. En l'estat de projectat [*Entworfenheit*] del seu ésser en allò a-causa-de-què, a l'una amb l'estat de projectat en la significativitat (món), hi descansa l'estat d'obert de l'ésser en general; en el projecte de possibilitats ja hi ha una comprensió anticipada de l'ésser. L'ésser és comprès en projecte, no ontològicament. Allò que dalt (§4) es va estudiar dogmàticament es defensa aquí des de la constitució de l'ésser en la qual l'ésser-hi com a comprensió és el seu «hi».

*

1 §31. LA COMPRENSIÓ I EL SEU PROJECTE

Amb la «comprensió» no es volia fer referència ara a la comprensió entesa com a coneixement.

Aquí està associada a la significativitat, i es diu que és l'estat d'obert on és obert l'existent ésser-en-el-món, fent especial èmfasi que l'ésser-hi es troba en una possibilitat determinada, com a poder-ser que *és*, i que en la comprensió rau la classe d'ésser de l'ésser-hi com a poder-ser. L'ésser-hi és primàriament ésser possible, i la comprensió és l'ésser d'aquest poder-ser que suposa un qualsevol poder-ser.

El món inclou els seus éssers intramundans. Per tant la possibilitat determinada que *és* de l'ésser-hi condiciona la manera de veure'ls. Per això cal parlar del projecte de la comprensió:

> El caràcter de projecte de la comprensió constitueix l'ésser-en-el-món respecte de l'estat d'obert del seu «hi», com a «hi» d'un poder-ser.

És a dir, l'ésser-hi *és* en un poder-ser, que dóna accés a un món obert, a l'ésser intramundà i a les seves possibilitats (usa*ble*, etc.). El projecte de la comprensió es troba en un poder-ser.

Ocorre que el projecte de la comprensió manté, és clar, el que és també pertanyent a la comprensió, la circumstància que en aquella rau la classe d'ésser de l'ésser-hi com a poder-ser, que sols es lliura atemàticament. Per això es diu que:

> L'ésser-hi es comprèn sempre des de possibilitats. El caràcter de projecte de la comprensió vol dir que aquesta allò, en què es projecta, les possibilitats, no les copsa temàticament. Aquest copsar lleva al projectat el seu caràcter de possibilitat, l'empeny a un estat donat. La comprensió és, com a projecte, la classe d'ésser de l'ésser-hi en la qual aquella és les seves possibilitats com a possibilitats.

I la comprensió es lliura en el seu projecte mentre en fa una modificació.

2 §31. EL PODER-SER O ÉSSER POSSIBLE

Hi ha aquí un regust «existencialista» quan proposa que l'ésser-hi es troba en un poder-ser o ésser possible, i alhora aquest poder-ser inclou tot poder-ser i, en conjunt, possibilitats (i com a poder-ser-en-el-món el possible intramundà), àdhuc la possibilitat de ser lliure per al poder-se més propi.

Això es troba d'acord amb la defensa que l'existència precedeix l'essència, i de fet es diu que la comprensió de l'existència és sempre una comprensió de món.

Dalt s'esmentà que no sembla fàcil de circumscriure una existència tal i com Heidegger l'apuntà, ni es podria assumir sense dificultats que l'ésser-hi fos, aquí, poder-ser, és a dir, el que pot ser.

En conjunt faltaria un estudi del que és una possibilitat o poder ser, que al capdavall hauria de basar-se en la capacitat de dur a terme quelcom.

Tanmateix no costa d'admetre que sols es pot mantenir adequadament *una* possibilitat ─ qualsevol genèric no deixa de ser més que un contingut verbal d'activitats de meditar un poder fer.

La qual cosa vol dir que s'hauria d'estimar el poder-ser en conjunt com un afer verbal.

Certament hi ha quelcom, subratllem-ho de nou, existencialista quan es proposa l'ésser-hi a tall d'un poder-ser i ésser possible Si això és expressable, la circumstància de fer-ho en l'àmbit fenomenològic sembla oferir-hi l'oportunitat per tal que no s'hi redueixi.

Llavors s'afegeix:

> en el projecte de possibilitats ja hi ha una comprensió anticipada de l'ésser. L'ésser és comprès en projecte, no ontològicament.

Un ésser que s'allunyaria, amb la qual cosa ho faria allò característic de la fenomenologia.

3 §31. DEU HAVER-HI UN REREFONS IDEALISTA

1. Sens dubte el lector de Heidegger pot així i tot trobar-se astorat pel que s'hi proposa. No comprèn del tot que hi hagi possibilitats sense que les copsi temàticament; sembla difícil de capir el ventall de comprensions autèntiques o no; resta perplex potser pel fet que la comprensió permeti que l'ésser-hi es perdi i es desconegui, etc., fins a arribar al fet que en el projecte descansa l'estat d'obert de l'ésser en general on l'ésser es comprèn en projecte, no ontològicament.

Al cap i a la fi s'ofereix una qüestió més: per què esmerçà tants esforços a narrar quelcom més aviat «esotèric» com és la seva comprensió, que conté ja l'articulació de la paraula (§34), que el seu

projecte es forma amb la interpretació (§32) i que aquesta duu a la declaració (§33)? ¿No sembla tot plegat una complicació gratuïta tenint en compte sobretot que es fa ontologia?

Certament s'hi troba les dificultats que es vulgui: es tracta que Heidegger assajà de superar els inconvenients dels pensaments dogmàtics, dels poc reeixits, d'aquells que no han tingut cura de l'analítica de l'ésser-hi.

«Enfrontat al realisme, l'*idealisme* té, per més oposat i insostenible que sigui en el resultat, una preeminència fonamental, en el cas que no es malcomprengui a si mateix com a idealisme «psicològic». Quan l'idealisme apunta que l'ésser i la realitat són sols «en la consciència», s'està expressant aquí la comprensió que l'ésser no pot ser esclarit pel que-és. En la mesura, però, que ara roman no esclarit *que* aquí s'hi esdevé una comprensió de l'ésser i *què* vol dir ontològicament aquesta comprensió mateixa de l'ésser, com és possible, i que pertany a la constitució de l'ésser de l'ésser-hi, l'idealisme basteix la interpretació de la realitat en el buit. Que l'ésser no s'esclareix pel que-és i que la realitat sols és possible en la comprensió de l'ésser, no dispensa certament de preguntar per l'ésser de la consciència, de la mateixa res cogitans. Com una conseqüència de la tesi idealista hi ha precisament l'anàlisi ontològica mateixa com a tasca prèvia preassenyalada inajornable. Solament perquè l'ésser és «en la consciència», això és, comprensible en l'ésser-hi, sols per això l'ésser-hi pot també comprendre i conceptualitzar els caràcters de l'ésser com independència, «en-si», realitat absoluta. Sols per això és el que-és «independent», com allò topat intramundanament, accessible en la mirada circumdant.

«Si el títol idealisme vol dir una cosa com la comprensió que l'ésser mai no és esclarible pel que-és, sinó que per a tot que-és en cada cas ja és el «transcendental», llavors rau en l'idealisme la possibilitat única i correcta de la problemàtica filosòfica. Llavors Aristòtil no va ser menys idealista que Kant» (*Sein und Zeit* §43).

2. El text il·lustra l'actitud que adoptà Heidegger en el seu moment.

Quin és el problema bàsic? Certament, si no és l'únic, sí que prou important: la de trobar una aproximació al desvetllament que suposa ésser-hi per a parlar dels afers i per a abraçar-los. Perquè hi és, hi ha un paisatge, el blau del cel que es contempla, una mar, el cos de l'altre, un univers. Generació rere generació la filosofia ha procurat apropar-se al fet d'aquest fitar i pensar. Heidegger posà també les bases per a apropar-se a un tal esdeveniment motivador de molta estranyesa i d'un gran esbalaïment. Recordem el que es resumia del mateix Heidegger a §28:

> L'ésser-hi està «il·luminat» [*erleuchtet*] vol dir aclarit [*gelichtet*] aquell mateix com a ésser-en-el-món; aquell mateix és la claror [*Lichtung*], que fa accedir allò-a-mà a la llum o ho amaga en la foscor. L'ésser-hi és el seu estat d'obert [*Erschlossenheit*].

L'autor doncs lliurà la seva resposta a un afer molt antic: la «llum» es troba en l'ésser de l'«hi», en el «món» de l'ésser-en-el-món. Tota cerca gaudeix d'un terme en allò ja establert, però potser desconegut del tot – tota troballa ha esta possible perquè allò enfosquit o tancat passa a il·luminar-se o estar explícitament obert. Cal un prerequisit per a una qualsevol explicitació, es podria dir àdhuc amb un cert paral·lelisme amb d'altres idealismes. No hi podria haver res ontològicament nou de trinca: l'estudi de l'analítica de l'ésser-hi, en especial la constitució del món, suggeriria un a priori que satisfés en totes les direccions. Certament seria un idealisme en un punt devaluat en la mesura que l'ésser com a «transcendental» restaria allí sense més comentari. Heidegger cercà l'esclariment de l'ésser en aquesta direcció per fer reeixir del tot el seu idealisme.

S'hauria de fer l'esforç de no bandejar amb desdeny aquest atreviment heideggerià. Allò que feu aquest autor no és cap facècia, no construeix castells en l'aire, no hi ha pas una creació artificial de problemes. La insensibilitat no hauria de fer passar per alt que es troba aquí la interpretació d'un fet central. El menyspreu d'aquest idealisme representaria fer-ho al conjunt de la tradició.

Des d'aquí es pot fer càrrec del paràgraf de la comprensió, difícil, que necessita de completar-se a través de la paraula, tota una

articulació, que el seu projecte es forma amb la interpretació, i que aquesta se circumscriu amb la declaració.

4 §31. L'OBRIR EN SI MATEIX I LA VISIÓ DE L'EXISTÈNCIA.

1. L'autor es mostra refractari a assumir el pol husserlià, o una qualsevol variant seva, i digué, per exemple, coses així:

> a) «L'ésser-hi és existint el seu «hi», cosa que vol dir: el món és «hi»; «ésser»-«hi» del qual [això és, del món] és l'ésser-en. I aquest és alhora «hi» i certament com a allò a-causa-de-què [*worumwille*] l'ésser-hi és. En l'a-causa-de-què l'existent ésser-en-el-món, com a tal, és obert, el qual estat d'obert s'anomenà comprendre (§18). En el comprendre de l'a-causa-de-què està cooberta la significativitat que s'hi funda».

> b) «La comprensió és l'ésser existenciari del propi poder-ser de l'ésser-hi mateix, de tal manera que aquell ésser [la comprensió com a ésser existenciari] obre en si mateix l'en-què de l'ésser amb si mateix».

> c) «La visió que es refereix, primàriament, i en un tot, a l'existència, l'anomenem el veure's-a-través. Escollim aquest terme com a nom del "coneixement del mateix" [*Selbsterkenntnis*] ben entès, per tal d'indicar que amb això no es tracta d'un rastreig percebedor i la contemplació d'un punt, el del mateix, sinó d'un copsar comprenedor de l'estat d'obert ple de l'ésser-en-el-món *a través* dels seus moments constitutius essencials».

2. En efecte l'ésser-hi i «hi», món, se solapen. La comprensió, l'estat d'obert, àdhuc l'allò a-causa-de-què, es mouen més aviat en una direcció transversal: resta bastant clar que en l'ús dels primers termes hi ha algun imbricació.

Però la segona cita sembla seguir també el fet que la comprensió obre l'en-què, és a dir, l'ésser amb si mateix. La dificultat rau a saber si n'hi ha prou a assenyalar un obriment en l'en-què.

La tercera proposa que la visió de l'existència és la d'un copsar comprenedor de l'estat d'obert ple de l'ésser-en-el-món. Així hi ha coneixement del mateix. Des d'aquí es pot seguir les dues primeres citacions: l'«hi» és «món», i hi ha «estat d'obert» i «comprensió», «ésser amb si mateix».

3. Deixem la interpretació heideggeriana del món en termes fenomenològics. L'«ésser»-«hi» del món és l'ésser-en; la comprensió obre en si mateixa l'en-què; està concernida en tot l'estat d'obert de l'ésser-en-el-món.

¿Falta alguna cosa? De fet no ho sembla. Car l'existència en l'autor és en efecte un copsar l'estat d'obert de l'ésser-en-el-món a través de la seva constitució.

L'existència, suggereix Heidegger, té la seva visió, allò que s'anomena també autoconeixment: no és estrany que la comprensió obri l'en-què, és a dir, l'ésser amb si mateix.

Tampoc no estranyarà que l'ésser-hi és existint el seu «hi», que és «món» i que és «ésser-en».

5 §31. SOBRE EL VEURE'S-A-TRAVÉS

Dalt (4 §3-4) s'apuntà la dificultat de circumscriure l'existència i s'apel·là a una pseudofactualitat que faria admetre que es pogués expressar en els termes volguts. Certament l'«autoconeixement», que és vist-a-través, i que copsa l'estat d'obert ple de l'ésser-en-el-món, reflectiria una manera de dar-se de l'ésser-hi en tant que, expressant-ho com a veure's-a-través, se sap. Fet i fet sembla difícil que l'ésser-hi no esdevingués sempre vist-a-través quan s'expressa com a ésser-hi.

6 §31. UNA INDIFERÈNCIA DEL PLANTEJAMENT A PROPÒSIT DEL SI MATEIX

1. «L'ésser de l'ésser-hi és ésser-en-el-món», «la comprensió obre en si mateix l'en-què de l'ésser amb si mateix», etc., van palesant

un emmirallament dins de l'ésser, que ho exemplifica perfectament l'expressió «ésser-hi»: no sols hi ha ésser-en o sols hi ha «hi», sinó que, es pot afegir, hi ha el testimoni que l'ésser-en és «hi»[38].

Havent evitat el pol husserlià l'autor es val de l'ús de mots del tall del «mateix», o d'expressions que inclouen un adonar-se'n, per tal de mantenir la dada que l'ésser-hi no és un instrument intramundà, sinó que protagonitza molts afers en si mateix o amb si mateix.

Sens dubte la solució que s'hi ofereix no admet cap crítica, perquè permet la necessitat descriptiva de diferenciar l'ésser-hi (i el que es deriva de la constitució del seu ésser) del que-és no esser-hi-forme respecte de l'afer d'un mateix.

2. Mantenint la viabilitat de fer-ho com Heidegger, per què semblaria preferible una manera diferent d'expressar-se?

Si més no hom notaria alguna manca d'aclariment a propòsit de l'ús de termes com «si» i «mateix», prou suggeridors doncs, però que resten confosos al costat d'altres mots, talment com si hi faltés una mica de decisió per tal de, abandonant pols husserlians i d'altres aproximacions, es pogués determinar sense difuminar la seva semàntica, què del «si» i del «mateix».

7 §31. ESBÓS DE LA COMPRENSIÓ COM A CONEIXEMENT

Val la pena de recordar que comunament es parla de comprensió de manera prou diferent. Per exemple, es comprèn, hom se'n fa el càrrec, quan s'és capaç de copsar de què va un joc, com funciona un aparell, el sentit de quelcom que desvetllava algun interès, i d'altres.

Es diu que es comprèn doncs a partir d'un estadi on hi havia alguna dificultat, i precisament la comprensió seria la resultant: es comprendria ara perquè, s'ha resolt, s'ha explicat, s'ha destriat, allò que preocupava

Fent una passa més: la comprensió esdevindria una resultant per la qual seria possible de trobar-se en un situació ocupacional suficient per tal que hi hagués una raó.

[38] Com a ésser-en es tracta de l'ésser d'un que-és, mentre l'expressió en termes d'ésser implica l'objecte de l'ontologia (cf.§28).

[resum de "Sein und Zeit"]

§32. Comprensió i interpretació.

El projecte de la comprensió té la possibilitat pròpia de formar-se. La formació [*Ausbildung*] de la comprensió s'anomena interpretació [*Auslegung*]. En aquesta la comprensió es fa propi el seu comprès comprenedor.

La visió circumdant és descobridora vol dir: interpreta el món ja comprès. L'allò-a-mà ve *explícitament* [*ausdrücklich*] a la visió comprenedora. Tot preparar, disposar, millorar, completar, s'efectuen de tal manera que l'allò-a-mà amb visió circumdant es troba discriminat en el seu per-a [*Um-zu*] – es tracta del comprès *explícitament*, i té l'estructura de *quelcom com a quelcom* [*Etwas als Etwas*]. Quan es pregunta «què és» es respon: és per a... L'estructura d'aquell comprès constitueix la interpretació. L' allò-a-mà es veu *com a* taula, porta, cotxe, pont, i no li cal una determinada declaració [*Aussage*]. El veure d'aquesta visió és comprenedora-interpretadora: amaga en si l'explicitació de les remissions (del per-a) que pertanyen a la totalitat de la disposició, des d'on allò amb què es topa es comprèn. El que es té merament davant suposa un mirar-s'ho com a no-més-comprendre [*Nicht-mehr-verstehen*]: es tracta d'una privació, i el veure comprenedor no en deriva, sinó que aquell deriva d'aquest.

La interpretació es fa tenint de fonament un pre-tenir [*Vorhabe*] – en una totalitat de disposició – respecte del qual una

previsió [*Vorsicht*] en separa quelcom. La interpretació pot crear la conceptualitat pertanyent al que-és a interpretar des del mateix que-és, i es basa en un pre-haver [*Vorgriff*].

Quan el que-és intramundà es descobreix amb l'ésser de l'ésser-hi, això és, és comprès, es diu que té *sentit* [*Sinn*]. Comprès no és, estrictament parlant, el sentit, sinó el que-és, o sigui l'ésser. El sentit es el que es manté en la comprensivitat de quelcom. El que és articulable en l'obrir comprenedor s'anomena sentit. El concepte de sentit abraça allò que pertany al que articula la interpretació comprenedora. El sentit és l'enquè del projecte a través del pre-tenir, de la previsio i del pre-haver, des del qual es comprèn quelcom com a quelcom.

Després es discuteix el «cercle»: tota interpretació que ha de lliurar comprensió pressuposa haver comprès allò a interpretar. El cercle en la comprensió pertany a l'estructura del sentit, el qual fenomen s'arrela en la condició existenciària de l'ésser-hi, en la comprensió interpretadora.

*

1 §32. UNA NOVA BAULA ONTOLÒGICA QUE FORMA EL PROJECTE DE LA COMPRENSIÓ

Heidegger volgué oferir un estudi ontològic, per tant no pretenia expressar una circumstància individual, sinó – si és permès parlar així – la constitució de la «manera de treballar» de l'ésser-hi.

Una vegada va haver apuntat l'estat d'ànim i la comprensió com a característiques essencials, i no a la manera òntica, havia de circumscriure els factors essencials que eluciden que l'estructura tota del projecte de la comprensió es decanti d'alguna manera: el projecte de la comprensió de l'ésser-hi ha obert un tot, però això no es lliura tal qual explícitament i temàticament en l'ésser-hi, i per tant ha d'haver-hi *un correlat ontològic* que arreplegui, no una circumstància òntica,

sinó que afirmi el donat d'un fer sobresortir – però això només pot dar-se ontològicament. El lector té davant la interpretació.

Per tal de dir-ho en termes més planers: la interpretació recolliria allò que explícitament s'ha dut a terme d'una qualsevol manera, i que suposa un marc més ampli, que no abraça només allò interpretat, i que és el projecte de la comprensió.

Certament no sorprèn – amb el que s'ha dit dalt – que hagués pogut fer descansar l'*Auslegung* [interpretació] sobre el projecte de la comprensió, i que no hi hagués hagut dificultats per a parlar de l'una respecte d'allò anterior [*Vorhabe, Vorsich, Vorgriff*].

Heidegger expressà prou bé què era el sentit, que al capdavall no s'ajusta a ser això o allò, sinó que es manté «en la seva comprensivitat», és a dir, *en una remissió* – això també ho feia la significació. En efecte hi ha sentit i significació perquè quelcom remet: ho hem indicat a través del signament (cf.2§18).

I la diferenciació entre significació i sentit sembla que podria ser ben bé paral·lela a la que hi ha entre projecte de la comprensió i interpretació: el sentit explicitaria la significació (cf.1 §34).

[resum de "Sein und Zeit"]

§33. La declaració com a mode derivat [*abkünftig*] de la interpretació.

Es pot considerar tres significacions en la declaració [*Aussage*] – és a dir, en *das «Urteil»* (el judici) –, i en llur unitat circumscriuen l'estructura de la declaració.

1. Com a manifestació [*Aufzeigung*], prenent el sentit originari de *λόγος*. Quan es diu que «el martell és massa

pesant» hi ha aquí un que-és en el mode del seu allò-a-mà. Hi ha manifestació, i no mera representació.

2. Com a predicació. Es declara un predicat a un subjecte. Aquest esdevé determinat. El declarat [*das Ausgesagte*] en la significació d'aquesta declaració no és el predicat sinó «el martell mateix». El que es va declarant [*das Aussagende*], el que es va determinant, és el «massa pesant».

Aquesta segona significació de la declaració té el seu fonament en la primera. Els membres de l'articulació predicativa, subjecte-predicat, surten enmig de la manifestació. La determinació restringeix, com a mode de manifestació, la visió [*Sehen*] en primer lloc a allò que es mostra – el martell – com a tal, per tal de fer patent explícitament en la seva determinació allò patent a través de la restricció explícita de la mirada. Hi ha un recaure en el subjecte per tal de deixar veure el patent en la seva determinació determinable.

3. Com a comunicació [*Mitteilung*]. És el deixar co-veure [*Mitsehenlassen*] d'allò manifestat en el mode d'una determinació.

Després es repassa el fet que s'ha estudiat poc críticament el fenomen del valor [*Geltung*].

I es recorda que la declaració té necessàriament el seu fonament en l'estructura de la interpretació [*Vorhabe*, *Vorsich* i *Vorgriff*].

Per què es diu que la declaració és el mode derivat de la interpretació? En principi el que-és mantingut en el pre-tenir [*Vorhabe*] − el martell, seguint l'exemple − és primerament allò-a-mà com a estri: quan aquest que-és passa a ser «objecte» d'una declaració hi ha un tomb en el pre-tenir. L'amb-què de l'allò-a-mà [*Das zuhandene Womit*] del tenir per a fer, de la feina, passa al sobre-què [*Worüber*] de la declaració manifestadora.

S'envela l'allò-a-mà i s'apunta a una enfrontitat, s'obre l'accés a les propietats. La declaració origina el què [*per exemple, «el martell és massa pesant»*] des de l'allò-enfront. Per tant el com-a-estructura [*Als-Structur*] de la interpretació experimenta una modificació: es perd el tot de disposició, es canvia el seu «com a» pel «com a» de la declaració, es guanya la possibilitat d'una pura manifestació fitadora.

L'original «com a» de la interpretació (*ἑρμηνεία*) s'anomena «com a» hermenèutic – a distingir del «com a» apofàntic de la declaració.

Més avall Heidegger esmenta el *λόγος*: per a la consideració filosòfica ha estat un que-és i, segons l'orientació de l'antiga ontologia, un allò-enfront; cita sobretot com Aristòtil estudia la unitat i la distinció que hi ha en tot *λόγος*, i una vegada més s'hi insisteix que tota la seva problematicitat s'arrela en l'analítica existenciària de l'ésser-hi.

«Quanta [problemàtica ontològica] s'implica en la interpretació del *λόγος* i, al revés, com el concepte del «judici» [*en Aristòtil, per exemple*], amb un repercussió característica, afecta la problemàtica ontològica, ho mostra el fenomen de la *còpula*. En aquest «enllaç» apareix que l'estructura de síntesi s'estableixi en primer lloc com a òbvia i que també hagi conservat la funció interpretativa genuïna. Però si el caràcter formal de "referència" o "unió" no pot contribuir fenomenalment en res a l'anàlisi estructural objectiva del *λόγος*, llavors el fenomen esmentat amb el títol de còpula no té al final res a fer amb l'enllaç i la unió. L'"és" i la seva interpretació, sigui expressat pròpiament amb mots o indicat en l'acabament verbal [*com en els verbs predicatius*], es retreu, però, quan la declaració i la comprensió de l'ésser són possibilitats de l'ésser

existenciàries del mateix ésser-hi, a la problemàtica conjunta de l'analítica existenciària».

*

1 §33. LA DECLARACIÓ I LA UNITAT DEL QUE S'EXPRESSA

La declaració representa una nova aportació a allò ontològic. Si el projecte de la comprensió havia fet de marc referencial de tot, que la interpretació cenyia perquè incloïa allò format, ara, sense abandonar el nivell ontològic, Heidegger lliurà l'estructura d'una declaració o d'un judici a partir de l'estructura de la interpretació; l'estudià segons tres punts bàsics, que ben mira formen una unitat.

Tot plegat es troba coherent amb el que Heidegger defensà com a λόγος (§7): sols l'analítica existenciària ho podria haver reblat. I s'avé amb el que digué a propòsit de la veritat (§44).

Assumim les tres significacions de la declaració (o judici). No sembla difícil d'admetre que «el martell es massa pesant» perquè hi ha un martell així, manifest. Se li pot predicar «massa pesant» precisament pel fet que la determinació restringeix, com digué Heidegger, la visió – sense deixar el martell – a allò que es mostra per tal de fer patent quelcom. Palesà la unitat de la declaració, i que la predicació explicita alguna cosa present.

Allò important rauria precisament en la circumstància que la distinció entre subjecte i predicat no podria ser un punt de partida, sinó una digressió de la solidesa del que es declara.

L'autor va fundar-ho en la interpretació i la seva estructura. Heidegger estigué convençut que «la declaració no pot negar el seu origen ontològic des de la interpretació comprensiva». Allò apofàntic de la declaració, que precisament el circumscriu a allò que hi ha davant, entelant la xarxa de disposició del món, deriva de la interpretació.

Independentment del rerefons de la interpretació (i de la comprensió) hi hauria una avinença en la constatació que la unitat del que s'expressa deu ser més aviat un pressupòsit que una resultant – si es vol així: que l'articulació per la qual es determina quelcom surt

d'allò que es determina, i no hi ha pas la qüestió de fer l'enllaç com a tal a partir d'altres distincions, etc.

L'elementalitat de la discussió a propòsit de la declaració faria que s'esvaís fàcilment el supòsit que es troba en un específic nivell ontològic.

2 §33. UNA APROXIMACIÓ AL FET EXPRESSIU

Els estudis a propòsit de la predicació palesen en efecte un cert caràcter circular, àdhuc quan es defensa la unitat de l'expressió entre allò que es posa en relleu («és pesant») i l'estri del cas («el martell»), pel fet que hi ha un afer manifest, mentre se suposa que són les parts les que avalen la unitat.

Perquè, deixant qualsevol referència a la formalitat, és obvi que es pot atendre el fet de ser pesant o el martell sense més, o es pot constatar que el martell és pesant. La discussió que el martell sigui pesant des del pesant i des del martell deixa les tres expressions («el martell és pesant», «el martell», «pesant») tal qual. Això vol dir que es perd el temps quan es vol originar les unes des de les altres, malgrat que, és obvi, s'explica les unes per les altres. Però ara no se les refereix, les unes a les altres, sinó que cal accentuar que, estricament prenent les expressions, no hi ha cap dret a destriar quelcom en les expressions tal qual preses, i que llavors tenir el martell, o el fet pesant, o que el martell és pesant, no hauria d'ofuscar que allò rellevant es troba en el que, sigui com sigui, s'expressa, de manera que s'abandonin les altres aproximacions. És a dir, com a martell, com a martell pesant, com a martell que és pesant, com a pesant, i d'altres.

En una tal línia de consideracions s'aniria a raure a la importància de saber quina és l'activitat; si s'expressa, llavors suposa, sí, un ús de la llengua (que no és tal qual cap guia per a res més que no sigui l'aprenentatge de les regles formals), però apareixerà com l'activitat que va proposant afers en una captinença d'ocupació que situa, per tant que ho expressa, tot això.

Llavors s'esvairia un qualsevol afany que avalués un estudi, els diferents moments del qual s'expressen d'acord amb les

característiques indicades, com allò que permetés constituir un qualsevol dels moments expressats.

[resum de "Sein und Zeit"]

§34. Ésser-hi [*Da-sein*] i paraula. El llenguatge.

Recorda que els dos existenciaris fonamentals que constitueixen l'ésser de l'«hi», l'estat d'obert de l'ésser-en-el-món, són l'estat d'ànim i la comprensió. Aquesta última amaga en si la possibilitat de la interpretació, això és, de l'apropiació del comprès. Amb la declaració es feu visible un derivat extrem de la interpretació.

Quelcom tan originari com l'estat d'ànim i la comprensió és la paraula [*die Rede*]. La comprensivitat, ja abans de la interpretació apropiadora, també es troba sempre articulada [*gegliedert*]. La paraula és l'articulació [*Artikulation*] de la comprensivitat, i serveix de base per a la interpretació i la declaració. Anomenàrem sentit allò articulable en la interpretació, més originari doncs en la paraula. L'articulat en l'articulació emparauladora s'anomena el tot significatiu, que pot lliurar-se en significacions. Les significacions, l'articulat de l'articulable, són sempre amb sentit.

Llavors: si la paraula, l'articulació de la comprensibilitat de l'«hi», és un existenciari original de l'estat d'obert, i aquest està constituït per l'ésser-en-el-món, la paraula ha de tenir un manera de ser específica mundana. La comprensivitat amb estat d'ànim de l'ésser-en-el-món s'expressa com a paraula; el tot

significatiu de la comprensivitat arriba al mot [*Wort*]; les significacions aconsegueixen mots; però les coses-mots no són significacions.

L'estat d'expressat [*Hinausgesprochenheit*] de la paraula és el llenguatge [*Sprache*]. Aquesta totalitat de mots, com si la paraula hi tingués un ésser «mundà» propi, es troba a tall d'un que-és intramundà, o a tall d'un allò-a-mà.

Aquí recorda que la comunicació [*Mitteilung*] mai no suposa el transport de vivències d'un subjecte a l'interior d'un altre. L'ésser-hi-amb [*Mitdasein*] és ja manifestament en l'estat d'ànim-amb i en la comprensió-amb. L'ésser-amb es comparteix expressivament en la paraula.

Tota paraula de..., que es comparteix, té el caràcter de *l'expressar-se* [*Sichaussprechen*]. Parlant [*Redend*] l'ésser-hi s'expressa. No entès de «dedins» cap a «enfora», perquè aquest «enfora» s'inclou en l'ésser-en-el-món. L'expressat és l'ésser-enfora, és a dir, la manera respectiva de l'estat d'ànim (de l'humor [*Stimmung*]), del qual estat s'indica que afecta l'estat d'obert enter de l'ésser-en. L'índex lingüístic [*sprachliche*] – pertanyent a la paraula [*Rede*] – de l'ésser-en amb estat d'ànim es troba en el to, la modulació, el tempo, en la manera de parlar. Es pot arriba fins a la paraula poètica.

La connexió de la paraula amb la comprensió es constata també en l'oir. Diem que no ho hem comprès quan no ho hem oït bé. L'oir... és el ser manifest [*Offensein*] de l'ésser-hi com a ésser-amb per als altres. L'oir és fins i tot la manifestació de l'ésser-hi per al poder-ésser seu més propi, com l'oir de la veu dels amics, que cada ésser-hi porta dins seu. Sobre tot això és possible escoltar.

«Oir» un «pur soroll» més aviat és quelcom artificial i complicat. Oïm una motocicleta o un cotxe: l'ésser-hi com a

ésser-en-el-món té en compte l'allò-a-mà i no «sensacions» [«*Empfindungen*»], que farien un munt a formar, i que hi hagi un trampolí d'on salti el subjecte per a abastar un «món».

Quan oïm la parla d'un altre comprenem el que s'hi diu: som ja, amb l'altre, en el que-és sobre què [*worüber*] hi ha parla, no oïm en primer lloc l'expressat [*en el fet*] de la notificació sonora [*Verlautbarung*].

Tant la parla com l'oïment tenen el seu fonament en la comprensió. També la té el guardar silenci que «dóna a comprendre» quelcom, a distingir del quedar-se mut o del fet de saber parlar poc. L'estat de silenci articula, com a mode de la parla, la comprensibilitat de l'ésser-hi tan originalment, que és on s'origina el poder oir com cal i l'ésser-amb-l'un-i-l'altre vist-a-través.

*

1 §34. LA NECESSITAT HEIDEGGERIANA DE LA PARAULA

1. Un nou tret ontològic que es troba al mateix nivell que la comprensió i l'estat d'ànim, i que serveix de base de la interpretació i de la declaració: *el fet que hi ha una totalitat articulable de la comprensivitat*, la paraula, l'articulació de la qual s'anomena el tot significatiu.

Es tracta que rebla el tractament de la significació i de la significativitat: que hi siguin es troba d'acord en efecte amb aquesta articulació de la paraula, amb la qual es lliura la respectiva significació.

Però la paraula ha de tenir una manera de ser mundana: les significacions aconsegueixen mots — l'estat d'expressat de la paraula és el llenguatge.

Heidegger feu palès amb el text que, aquest fenomen de la paraula, ja l'havia considerat abans, sense esmentar-lo, en l'estudi de l'estat d'ànim, de la comprensió, de la interpretació i de la declaració.

2. La paraula és l'articulació de la comprensivitat de l'«hi». El tot significatiu arriba al mot, i les significacions aconsegueixen mots. És un previ a la interpretació i a la declaració.

La comprensió es trobaria en un estat d'obert, on estava cooberta la significativitat. Endemés hi ha el seu projecte. Respecte d'això, la interpretació era més aviat un decantament, una assumpció regional de la comprensió, un afer sobresortit des del qual hi era la declaració.

La paraula doncs és tan originària com l'estat d'ànim i la comprensió, i vindria a representar tot l'articulable de l'«hi». Per què cal la paraula?

Versemblantment es podria trobar diferents motius. Primerament ni la comprensió, ni la interpretació, ni la declaració *no articulen* (malgrat que ho suposen ja). Són més aviat fases o nivells constitutius existenciaris que suposen ja una articulació. D'aquí que esmenti la paraula.

En segon lloc «l'articulació emparauladora s'anomena el tot significatiu». Ara bé: sembla convenient de recordar l'idealisme; l'ésser de l'«hi», l'estat d'obert de l'ésser-en-el-món, suposa una qualsevol afer articulable susceptible d'arribar al mot, i això fa un motiu més per a reblar que no n'hi havia prou amb les altres distincions. Tot l'articulable és aquí.

Val la pena d'adonar-se que hi ha una superposició de dificultats degudes a la manera de pensar l'estat d'obert, l'ésser de l'«hi» doncs, que permet referir-hi una munió de distincions, des de la comprensivitat a la significativitat, i d'atendre-les amb descripcions que proposen que hi ha certament aquest ésser-en-el-món; a la qual cosa se li sumaria l'afer difícil de l'idealisme, que hauria de preparar la possibilitat d'un qualsevol estat expressat de la parla.

3. Una vegada més apareix el sentit al costat de la significació. El sentit es troba en principi amb la interpretació, i llavors les significacions serien més aviat els seus pressupòsits, d'aquí que el

sentit sigui més originari en la paraula, i que es pugui dir que les significacions són sempre amb sentit.

[resum de "Sein und Zeit"]

B. L'ésser quotidià de l'«hi» i la caiguda de l'ésser-hi.

L'estudi de les estructures existenciàries de l'estat d'obert de l'ésser-en–el-món ha deixat al marge en certa forma la quotidianitat de l'ésser-hi. Cal tornar a posar la mirada sobre un tal temàtic horitzó fenomenal. En efecte la manera quotidiana de l'estat d'obert es caracteritza per les enraonies, l'avidesa i l'ambigüitat; en llur connexió ontomòrfica es descobreix una classe fonamental de l'ésser de la quotidianitat, que anomenem la caiguda de l'ésser-hi.

§35. Les enraonies [*das Gerede*].

Gràcies a una comprensivitat mediocre que s'expressa en el llenguatge pot comprendre's la paraula comunicada sense que l'oient sigui dut a l'ésser que es comprèn originalment en el sobre-què [*Worüber*] de la paraula. No es comprèn el que-és parlat [*beredet*], sinó que sols s'oeix l'emparaulat [*das Geredete*] com a tal. Aquest es comprèn, el sobre-què sols més o menys. Es pensa el mateix perquè es comprèn el dit en la mateixa mediocritat.

Precisament les enraonies consisteixen en anar fent això, és a dir, a continuar parlant i a repetir allò en una tal manca de

base. Això val no sols per allò que s'oeix, sinó també per a allò escrit.

§36. L'avidesa [*Neugier*].

El tenir cura és comandat per la visió circumdant que descobreix l'allò-a-mà. Quan aquell tenir cura descansa, en l'accepció d'interrompre una execució o enllestiment, això no vol dir que desaparegui, malgrat que hi hagi una visió circumdant lliure no lligada a un treball, visió que té el caràcter d'un des-apartar. No tenint res a tenir-cura s'aplica a noves possibilitats de des-apartar, és a dir, tendeix, allunyant-se de l'allò-a-mà proper, vers un món llunya i estrany. La cura passa a tenir-cura de possibilitats, mantenint el món sols en el seu fer-se veure per a veure [*in ihrem Aussehen zu sehen*]. L'ésser-hi cerca el llunyà sols per tal d'apropar-se'l en el seu [*del llunyà*] fer-se veure.

És dins d'aquest base que es faria comprensible l'avidesa que té cura *sols* de veure; que cerca el nou sols per a saltar des d'aquest a un altre nou, i que pot indicar-se d'acord amb tres trets: el primer, que l'avidesa es caracteritza per un no romandre específic en el més proper. Un segon tret doncs faria: hi ha la possibilitat constant de distracció. I una tercera característica faria: fer-ho sense aturar-s'hi.

L'avidesa va de parella amb les enraonies, i alhora caracteritzen l'estat d'obert de l'ésser-hi quotidià, i passen com la garantia d'un «viure vivaç».

§37. L'ambigüitat [*Zweideutigkeit*].

Quan en l'ésser-amb-l'un-i-l'altre quotidià no es pot resoldre què és accessible a cadascú i sobre què pot parlar algú en cada cas, llavors no és decidible què és obert en una comprensió autèntica i què no. Hi ha una ambigüitat que s'estén no sols al món, sinó també sobre al mateix ésser-amb-l'un-i-l'altre, així com a l`ésser de l'ésser-hi envers si mateix.

Tot es fa veure com autènticament comprès, copsat i parlat, quan no és el cas. En l'ambigüitat no sols es coneix i es parla de qualsevol cosa que hi ha o que ocorre, sinó que cadascú sap ja sobre què ha de parlar, què ha d'ocórrer primerament, què encara no hi ha, però hauria de passar «pròpiament».

Cadascú ja ha suposat o ha sentit el que els altres també suposen i senten, cosa que afecta allò a fer.

En efecte la comprensió de l'ésser-hi en l'«hom» [*Man*] erra en els seus projectes constantment respecte de les autèntiques possibilitats de ser. En l'ambigüitat l'ésser-hi és sempre «hi» («*da*»], és a dir, en l'estat d'obert públic de l'ésser-amb-l'un-i-l'altre, on les enraonies i l'avidesa mantenen l'assumpte en marxa, allí on quotidianament tot, i en el fos no-res, esdevé.

L'ambigüitat facilita a l'avidesa allò que busca, i lliura a les enraonies la semblança de decidir-ho tot.

Pertorba també l'ésser-amb-l'un-i-l'altre com a tal. Alhora l'ambigüitat no és el producte d'una decisió individual, sinó que rau ja en el llençat [*geworfen*] ésser-amb-l'un-i-l'altre en el món.

§38. La caiguda i l'estat de llençat [*Geworfenheit*].

Les enraonies, l'avidesa i l'ambigüitat caracteritzen la manera en la qual l'ésser-hi quotidianament és el seu «hi», l'estat d'obert de l'ésser-en−el-món. Es parla de la caiguda [*Verfallen*] de l'ésser-hi.

El títol significa: l'ésser-hi es troba al món d'una tal manera que ofereix el caràcter d'un ésser perdut en la publicitat [*Öffentlichkeit*] de l'«hom». L'ésser-hi s'ha desentès de si mateix com un propi poder-ser un mateix, i ha caigut en el «món». Heidegger fa notar que «inautèntic» i «no-autèntic» no volen dir «autènticament no» [com si fos quelcom deficitari, per exemple, de món], en l'accepció que els primers indiquen una possibilitat positiva de l'ésser-hi com sigui que és una manera de restar absorbit [*aufgehen*] pel món.

Aquest estat d'obert disponible i dominant de l'ésser-hi li fa suposar que se li garanteix la seguretat, l'autenticitat i l'ompliment de totes les possibilitats del seu ésser. L'autocertesa i la resolució de l'«hom» lliura una no necessitat creixent de qualsevol comprensió, amb estat d'ànim, autèntica. La certesa de dur una vida plena i autèntica duu a la tranquil·litat de l'ésser-hi, on tot és en ordre i totes les portes lliures.

Una tal tranquil·litat temptadora fa acréixer la caiguda. El contacte amb d'altres cultures fa semblar que es comprèn tot. L'ésser-hi s'amaga el poder-ser més autèntic: hi ha un estranyament [*Entfremdung*], no perquè estigui en quelcom que no és una possibilitat seva, sinó perquè s'hi tanca, en aquesta possibilitat, s'hi enxarxa [*sich verfängt*].

L'ésser-hi s'abat [*stürzt*] des d'ell mateix cap a l'«això» mateix [*in es selbst*], cap a allò sense base, cap a la noïtositat

[*Nichtigkeit*] d'una quotidianitat impròpia. Es caracteritza l'estat de mogut [*Bewegtheit*], de la caiguda, de vòrtex [*Wirbel*].

«La caiguda no determina sols existenciàriament l'ésser-en-el-món. El vòrtex manifesta igualment el caràcter de tirada [*Wurf*] i estat de mogut de l'estat de llençat, el qual, en l'estat d'ànim de l'ésser-hi, pot imposar-s'hi, a aquest. L'estat de llençat no és només un «fet enllestit», i tampoc un fàctum tancat. Pertany a la seva facticitat que l'ésser-hi, *tant de temps com* és el que és, romangui en la tirada i sigui dins del vòrtex en la no-autenticitat de l'hom. L'estat de llençat, en això es deixa veure fenomenalment la facticitat, pertany a l'ésser-hi, per al qual es tracta en el seu ésser d'aquest mateix. L'ésser-hi existeix fàcticament [*Dasein existiert faktisch*]».

*

1 §§35-39. UNS TRETS ONTOLÒGICS DE LA CAIGUDA

Heidegger no pretengué de descriure una societat concreta, sinó d'oferir els trets ontològics de la caiguda de l'ésser-hi, que poden manifestar-se de maneres molts plurals en els varis grups humans.

El supòsit subjacent de l'escrit rau que aquest estat és el més quotidià: recordem que *Sein und Zeit* pren aquest estat com a referent per a estudiar l'estructura ontològica de l'ésser-hi (§5 i 1§5) com sigui que al cap i a la fi no hi ha poder-se'n sostreure.

Un tema del tot diferent rau a escatir si els trets oferts per a la caiguda poden ser escaients o no per a una qualsevol consideració de la quotidianitat.

2 §§ 35-39. NO SEMBLA POSSIBLE DE DUR-HO A TERME

Com cal llegir aquests paràgrafs (§§35-39) de l'obra? Sembla difícil de lliurar una resposta.

Si més no són un document històric: palesen algun estat d'esperit d'entreguerres del segle XX; es bascula des de l'angoixa a la caiguda, des de l'autèntic a l'inautèntic, mentre que s'hi insisteix que no hi ha aquí cap requisit moral.

Per al lector d'avui deixa també l'interrogant si alguna vegada s'hauria d'assumir aquesta bipolaritat; o, potser millor, si arribarà un dia que hagi d'admetre l'angoixa com quelcom genuí i autèntic, i hagi d'assumir la resta més aviat com un estranyament.

Suposem que el cas no sigui aquest: llavors, com és possible que algú ho hagi defensat? Les explicacions que es poguessin suggerir no impedirien d'albirar la dificultat d'una qualsevol resposta.

Fet i fet Heidegger afirmà encertadament que no ocorre una transmissió de la vivència d'algú a vivència d'un altre. O si es vol així: hi ha una subjectivitat i la de l'altre resta fora de l'abast. Això no se supera, s'ignora la subjectivitat aliena: l'únic que se sap passa a través de la comunicació, que precisament esdevé la manera de copsar el que els altres expressen, però sols és possible perquè hi ha el fet de posar a disposició quelcom d'un mateix en profit d'aquesta fita.

Estrictament pres mai no se sap com oeix algú altre, com ho comprèn, què pensa: la comunicació esdevé un procés pel qual s'és capaç de fer-se càrrec del que els altres diuen, no perquè pugui situar-se en la situació de l'altre, sinó perquè prova de situar-se. Sobretot cal el bandeig d'un atreviment pel qual la «no comprensió genuïna», la repetició d'una mediocritat, fóra una mena d'afer obvi.

No hi ha manera de col·locar-se, més enllà d'això, en la interpretació dels altres. Per tant la defensa d'una paraula mediocre no esdevindria un problema d'un altre, sinó un afer d'un mateix.

L'expressió sempre és completa, àdhuc quan s'està atabalat, confós o desorientat, perquè sembla impossible que no ho sigui; es pot restar insatisfet, però no es deu a un defecte en l'expressat, sinó al fet que no s'ha trobat la manera de fer-ho com es volia, sense que res d'això invalidés el fet que el ja expressat ho ha fet per al conjunt de la situació, àdhuc per allò que impulsa a continuar fent-ho.

L'expressió de l'altre es comprèn. També l'empatia capacita per a la cerca de trobar-hi sentit, als gestos i a les paraules dels altres.

Però no se sap ben bé què és xerrameca i què no – i alhora la xerrameca pot contenir l'expressió d'un gran afecte i la comprensió d'una circumstància difícil en conjunt. Res no és necessàriament el que pot semblar, i sols el criteri permet de vegades endevinar què és què.

CAPÍTOL SISÈ

La cura com a ésser de l'ésser-hi.

[resum de "Sein und Zeit"]

§39. La pregunta per la totalitat originària de l'estructura tota de l'ésser-hi.

L'ésser-en−el-món és una estructura originària i constantment tota, i ara, a partir del que s'ha dit, toca saber com determinar la seva totalitat.

Aquesta totalitat [*Ganzheit*] del tot estructural de l'ésser-hi no s'abasta per la connexió d'unes parts elementals.

Heidegger es pregunta: ¿hi ha, en l'ésser-hi, un comprenedor estat d'ànim on s'obri a ell mateix d'una manera característica?

Prenguem el fenomen de l'angoixa. Aquesta lliura, com a possibilitat de ser de l'ésser-hi, a l'una amb l'ésser-hi obert a una tal possibilitat, la base fenomenal per al copsament explícit de la totalitat originària de l'ésser de l'ésser-hi. L'ésser del qual es desvela com la cura.

L'analítica de l'ésser-hi, que duu al fenomen de la cura, prepara la problemàtica ontològica fonamental, la pregunta pel sentit de l'ésser en general. Perquè fins al present la problemàtica ontològica ha comprès l'ésser primàriament en el sentit de l'allò-a-mà, de l'enfrontitat – Heidegger posa entre parèntesi «*Realität*», «*Welt-Wirklichkeit*», quan esmenta l'enfrontitat −, mentre l'ésser de l'ésser-hi roman ontològicament indeterminat: per això cal discutir la connexió

ontològica de cura, mundanitat, l'allò-a-mà i l'enfrontitat [*Vorhandenheit-Realität*].

I certament l'ésser «és» sols en la comprensió del que-és, a l'ésser del qual pertany quelcom així com una comprensió de l'ésser. Però des d'antic s'ha enllaçat ésser i veritat: per això caldrà anar repassant-ho tot.

§40. L'estat d'ànim fonamental, l'angoixa, com un estat d'obert assenyalat de l'ésser-hi.

Partim de la caiguda. El restar-absorbit [*Aufgehen*] en l'«hom» fa patent alguna cosa així com una fugida [*Flucht*] de l'ésser-hi davant de si mateix com a poder-ser-un-mateix pròpiament.

En el davant-què [*Wovor*] de la fugida l'ésser-hi es col·loca «darrere» seu[39]. En un tal tirar-enrere [*Abkehr*] el davant-què de la fugida no és copsat. Però hi és obert «hi». La renúncia òntica-existencial lliura, sobre el fonament del seu caràcter d'estat d'obert, la possibilitat de copsar ontològicament-existenciàriament el davant-què de la fugida com a tal[40].

[39] Allò rellevant primer és aquest «darrera» seu, que seria el poder-ser un mateix autènticament.

Ben mirat, diu Heidegger després, més que una fugida davant-què és una fugida *cap al* que-és intramundà: en efecte l'estudi d'aquest davant-què mena a assumir que es fuig *cap a*, i precisant perquè hi ha l'ésser-en-el-món, que és el «darrera». El genuí davant-què de l'angoixa és l'ésser-en-el-món com a tal.

Cal mantenir doncs inicialment que es fuig davant de si mateix.

Certament aquest «darrera» no és gratuït: l'angoixa tira enrere l'ésser-hi cap al seu propi poder-ésser-en-el-món.

[40] Segurament això podria valdre com una justificació per part de Heidegger de fer des de la quotidianitat l'estudi de l'ésser de l'ésser-hi.

En les següents línies afegeix que aquesta quotidianitat permet, en una passa més, entrar en un estat d'ànim com l'angoixa.

D'acord amb això passa que la interpretació efectua sols l'explicació del que el mateix ésser-hi obre ònticament. Sobresurt la possibilitat, dins d'un comprendre en estat d'ànim, d'avançar cap a l'ésser de l'ésser-hi: el fenomen és tant més original quant més treballa com a estat d'ànim obridor. Que ho faci l'angoixa sols és ara quelcom que es diu. Certament roman encara fosc com es connecta ontològicament amb la por [*Furcht*].

Abans s'ha dit [al començament del §40] que la caiguda de l'ésser-hi en l'«hom» i al món s'esmentava com a fugida davant de si mateix. Però cal precisar aquest davant-què: el retro-cedir [*Zurückweichen*] fundada en la por davant el que la por obre, davant l'amenaça, té el caràcter de la fugida. La interpretació de la por com a estat d'ànim indica: el davant-què de la por és un lloc determinat intramundà. En la caiguda l'ésser-hi renuncia de si mateix. El davant-què d'un tal recular ha de tenir el caràcter d'una amenaça. Però ha de ser un que-és de la classe dels éssers que reculen, és a dir, un com el mateix ésser-hi.

El davant-què d'aquest retro-cedir no pot ser copsat com el «paorós», perquè aquest sempre es troba com a que-és intramundà.

En efecte el tirar-enrere que hi ha en la caiguda té el seu fonament en l'angoixa, que fa possible la por.

El davant-què de l'angoixa és l'ésser-en–el-món com a tal. Com diferenciar el davant-què l'angoixa s'angoixa, del davant-què la por té por? El davant-què de l'angoixa no és cap que-és intramundà. Per això no pot haver-hi cap disposició [*Bewandnis*]. L'amenaça no té el caràcter de quelcom perjudicial. El davant-què de l'angoixa és plenament indeterminat. Aquesta indeterminació deixa fàcticament indecidit quin que-és intramundà amenaça, i fa veure que és irrellevant aquí el «que-

és» intramundà. No-res que sigui allò-enfront i allò-a-mà no és la base davant-què l'angoixa s'angoixa. La totalitat descoberta intramundanament de disposició de l'allò-a-mà i de l'allò-enfront no té importància. S'esfondra en si mateixa. El món té el caràcter de completa insignificativitat.

No hi ha un aquí o allí des d'on s'apropi l'amenaça. El davant-què de l'angoixa es caracteritza perquè l'amenaça no és enlloc [*nirgends*], no prové d'alguna direcció.

En el davant-què de l'angoixa es fa patent el «no és res i no és enlloc» [«*Nichts ist und nirgends*»]. La impertinència del no-res i enlloc intramundà vol dir: el davant-què de l'angoixa és el món com a tal, és a dir, en la seva mundanitat.

Però el no-res de l'allò-a-mà[41] no és un no-res complet, sinó que recolza en el més originari «quelcom», el món. El davant-què doncs és el no-res, és a dir, el món com a tal, que pertany a l'ésser-hi com a l'ésser-en–el-món: el davant-què és el mateix ésser-en–el-món.

L'angoixa en efecte, com a mode de l'estat d'ànim, obre originàriament i directament el món com a món, cosa que no vol dir que concebi la mundanitat del món.

Tira enrere l'ésser-hi cap a allò de-què [*worum*] s'angoixa, el seu propi poder-ésser-en-el-món.

L'angoixa aïlla l'ésser-hi dins del seu més propi ésser-en–el-món, el qual es projecta, comprenent, per possibilitats. Amb el de-què de l'angoixar-se l'angoixa obre l'ésser-hi com a ésser-possible.

L'angoixa fa patent a l'ésser-hi l'ésser envers [*das Sein zu*] el poder–ésser més propi, això és, el ser lliure per a [*Freisein für*] la llibertat d'elegir-se un mateix i de copsar-se. L'angoixa duu

[41] És a dir, el no-res d'afers intramundans.

l'ésser-hi davant el seu ser lliure per a... (*propensio in*...) allò propi del seu ésser com a possibilitat. Un tal ésser, però, és alhora allò a què l'ésser-hi com a l'ésser-en–el-món és lliurat [*überantwortet ist*].

Allò de-què [*worum*] l'angoixa s'angoixa es desvela com allò davant-què [*wovor*] s'angoixa: l'ésser-en–el-món. Heidegger parla de la mateixitat [*Selbigkeit*] de *worum* i *wovor*.

En l'estat d'obert hi és obert el món com a món, l'ésser-en com a poder–ésser aïllat, pur, llençat [*geworfenes*].

L'angoixa obre l'ésser-hi com a «solus ipse». No es tracta, però, de cap cosa subjectiva en un esdeveniment sense món: més aviat l'ésser-hi en un sentit extrem és dut davant del seu món com a món i, amb això, ell mateix davant si mateix.

En l'angoixa se sent desassossec [*Unheimlichkeit*].

Ara es veu *davant-què* fuig la caiguda com a fugida. La fugida no es fa *davant* del que-és intramundà, sinó *cap al* que-és intramundà, tenint-ne cura, perdut en l'«hom», que és on pot mantenir la familiaritat. La fugida que cau *en* l'a-casa de la publicitat és una fugida *davant* de la no-a-casa, això és, davant el dessassossec que rau en el mateix l'ésser-hi llençat, l'ésser d'aquest mateix lliurat com a l'ésser-en–el-món. Un tal desassossec amenaça constantment, si bé no explícitament, el seu estat de perdut [*Verlorenheit*] en l'«hom».

Ònticament es pot assumir l'angoixa d'una manera amortida (la renúncia esmentada dalt amb la fuga), però això no vol dir que ontològicament l'estat d'ànim que proposa no sigui fonamental. Més aviat cal dir: l'ésser-en–el-món tranquil i confiat és un mode del desassossec de l'ésser-hi, i no pas a l'inrevés.

I sols perquè l'angoixa sempre determina latentment l'ésser-en–el-món, el món pot témer-se: la por és angoixa amagada, inautèntica i caiguda, en el món.

Sols en l'angoixa rau la possibilitat d'un obriment característic, perquè l'angoixa aïlla [*vereinzelt*]. L'aïllament manté l'ésser-hi fora de la caiguda, i li fa patent l'autenticitat i la inautenticitat com a possibilitats del seu ésser. Aquestes possibilitats fonamentals s'indiquen en l'angoixa per si mateixes, sense representació del que-és intramundà.

*

1 §§39-40. L'ANGOIXA EN HEIDEGGER. EL MÈRIT D'UNA DESCRIPCIÓ EXHAUSTIVA

El paràgraf de l'angoixa deu ser – llegits amb els ulls d'avui dia – dels més brillants de Heidegger: poques vegades s'hauria defensat amb tant deteniment una experiència prou singular, pràcticament mai no s'hauria fet abans amb un caràcter sistemàtic. ¿Hi hauria un escàndol perquè ho hagués fet tot seguint unes troballes (la comprensió, l'estat d'ànim, l'ésser-en–el-món, etc.) que l'autor va creure poder desbrossar? No, certament: més aviat fora sorprenent que ho hagués fet d'un altra manera. A més a més prou expressions han estat ben bé una obra de creació literària esplèndida, com ho hauria estat, per exemple, que s'insistís – malgrat el que digué Carnap, un pensador certament extraordinari – que l'angoixa s'angoixa; que hi mantingués una ambivalència en el món; que es proclamés la soledat que se suposa, el solipsisme conseqüent malgrat l'ésser-hi-amb; que es contraposés l'angoixa i la caiguda en allò impersonal; que es destapés l'aparent seguretat d'una vida confortable mentre s'amaga l'angoixa que supura pels marges, etc. Molts i molts mots que serviren per a expressar una situació delicada, una sotsobra compromesa, una desorientació del que és familiar i acollidor. No s'és a casa, sinó bandejat.

D'altra banda l'experiència bàsica que Heidegger va descriure com la genuïna angoixa, aquella que es copsa a tall de pur poder ésser, no ofereix cap afer vulgar, sinó una manifestació heroica on es concreta que la presa radical d'un mateix es fa precisament enmig d'un pur poder ésser (en una direcció kierkegaardiana). En aquesta difusa possibilitat hi ha mer adonar-se del possible.

S'hi troba la circumstància de ser davant d'un mateix nu. S'avalua les altres ocupacions mentre es manté que no es gaudeix de més perquès; l'angoixa es lliura – si es vol – a tall d'una passió tràgica, mentre hi ha un romandre valent, sol, adolorit.

Certament s'és capaç d'admetre que es pot arribar a la situació d'haver d'assumir l'angoixa a tall del sentiment bàsic: car mai no resta tancada la porta que hi duu perquè hi és en joc un conjunt de circumstàncies. Qui pot assegurar un encert per a cada dia? Cap confiança no mereixeria caure en l'estultícia de creure's per damunt dels avatars i de les capacitats de què es gaudeix.

Potser alguns fenòmens presents en aquest apartat deuen palesar supòsits corrents de l'època, sobretot en mitjans psicològics. Per exemple, que els estats d'ànim són comuns en l'accepció de – malgrat que aparentment semblen estats varis – reflectir estats semblants d'ànim: la tasca quotidiana podria suposar poca o molta angoixa, o hi fora malgrat no presentar-se explícitament, etc.; la mateixa circumstància de traduir la por per l'angoixa, i d'altres.

Notem així mateix que l'estudi de l'angoixa parteix d'una circumstància més aviat òntica de l'ésser-hi, però que permet descabdellar quelcom que entra en l'analítica de l'ésser-hi: allò rellevant rau en el que hi ha d'estructuralment a fer sobresortir quan l'angoixa mostra l'ésser-hi com a ésser-en-el-món existint fàcticament (cf. §41).

---

§41. L'ésser de l'ésser-hi com a cura.

El davant-què [*Wovor*] de l'angoixa és l'ésser-en-el-món llençat; el de-què [*Worum*] és el poder-ésser-en-el-món: l'angoixa mostra l'ésser-hi com a l'ésser-en-el-món existint [*existierend*] fàcticament. Aquella totalitat [*Ganzheit*] que se cercava (§39) s'ha de trobar en tot això.

L'ésser-hi ja ha fet seu, en el seu ésser, una possibilitat seva: l'ésser lliure per al poder-ser més propi, i amb això la possibilitat de l'autenticitat [*Eigentlichkeit*] i de la inautenticitat es mostra, en una concreció originària, elemental, en l'angoixa; l'ésser per al poder-ser més autèntic vol dir ontològicament: l'ésser-hi es troba anticipat [*vorweg*] en el seu ésser; aquesta estructura d'ésser és l'ésser-que-s'anticipa [Sich-vorweg-sein] de l'ésser-hi.

Aquesta estructura copsa el tot de la constitució de l'ésser-hi. En efecte l'ésser-que-s'anticipa caracteritza l'ésser-en-el-món, món on s'és llançat; però el lliurament de l'ésser-hi en això es mostra originàriament en l'angoixa. L'ésser-que-s'anticipa vol dir llavors: l'ésser-que-s'anticipa-en-un-món.

Des d'aquí es clarifica el que es digué en el seu lloc de la mundanitat, el tot de remissions de la significativitat establert en un a-causa-de-què [*Worum-wille*], els camins múltiples del per-a [*Um-zu*], arreu expressant-se la constitució tota originària de l'ésser-hi.

«La totalitat existenciària formal de l'estructura tota ontològica de l'ésser-hi ha de ser copsada en la següent estructura; l'ésser de l'ésser-hi vol dir: l'ésser-que-s'anticipa-en-(el-món) com a ésser-a [*Sein-bei*] (al que-és amb què es topa

intramundanament). Aquest ésser acompleix la significació del títol *cura* [*Sorge*]».

L'ésser-en-el-món és essencialment cura: d'aquí que s'hagi parlat de tenir-cura [*Besorgen*] per a l'ésser en l'allò-a-mà, de per-a-la-cura [*Fürsorge*] per a l'ésser en l'ésser-hi-amb de l'altre – perquè es troben incloses en la cura.

En l'ésser-que-s'anticipa com a ésser per al [*zum*] poder-ésser més propi rau la condició ontològica existenciària de la possibilitat de *ser lliure per a* les possibilitats existencials autèntiques. El poder-ser és allò, a-causa-de-què l'ésser-hi és en cada cas, com és fàcticament. Però en tant que aquest ésser per al poder-ser mateix esdevé determinat per la llibertat, l'ésser-hi *pot* captenir-se envers [*zu*] les seves possibilitats, àdhuc involuntàriament; *pot* ser inautènticament i és fàcticament en primer lloc i molt sovint així. Llavors l'autèntic a-causa-de-què roman no copsat: el projecte del poder-ésser es lliura a l'ordre d'«hom». L'ésser-hi comporta: en aquest que-és es tracta del seu ésser.

Heidegger universalitza la cura arreu de l'activitat i de les moltes circumstàncies: n'hi ha en la teoria i en la praxi, en la voluntat i en el desig, en la inclinació [*Hang*] i en l'impuls [*Drang*]. Insisteix que la cura es fa present en les tasques quotidianes, malgrat que l'anivellament de les possibilitats disponibles quotidianament desdibuixa («abaixa la llum de») el possible com a tal.

*

1 §41. UNA NOTA A LA CURA EN HEIDEGGER

1. El davant-què de l'angoixa és l'ésser-en-el-món, el de-què el poder-ésser-en-el-món. L'ésser-hi ja ha fet seva una possibilitat, i amb això l'ésser possible de l'autenticitat i de la inautenticitat. Aquella possibilitat copsa una totalitat que es lliura anticipada i precisament aquí gaudiria del seu lloc la cura, que ho seria d'una tal constitució tota, és a dir, del món, específicament com a ésser-a (al que-és amb què es topa intramundanament)[42].

Heidegger feia un estudi de l'analítica de l'ésser-hi, per tant sense perdre el nivell ontològic. Precisament és allò estructural, el fet que no estudià una concreta circumstància, sinó aquells elements que entren arreu, el que permet el pas sense solució de continuïtat entre angoixa i cura. Així com l'angoixa es troba arreu, àdhuc quan hi és oculta de cap a cap, així hi ha cura arreu – amb l'angoixa s'explicita tot el que suposa, i porta a explicitar la cura: la universalitat de la primera comporta la universalitat de la segona. Es fa ontologia.

L'explicació heideggeriana es mou doncs a nivell d'una analítica existenciària, i estudia el fenomen de la cura. Heidegger ho feu: *copsà totes les circumstàncies en els termes ontològics que estimà que es troben reflectits en la totalitat estructural a esbossar*. La cura es trobava arreu (la teoria i la praxi, la quotidianitat, etc.), i ho féu ressaltar des de la cura descoberta a partir de l'angoixa.

2. Per tal de copsar la totalitat de l'estructura ontològica que es guanya, convé d'insistir en alguns dels textos resumits:

> «En l'ésser-que-s'anticipa [*Sich-vorweg-sein*] com a ésser per al poder-ésser més propi rau la condició ontològica-existenciària de la possibilitat del *ser-lliure per a* les possibilitats existencials pròpies. El poder-ésser és allò a-causa-de-què l'ésser-hi és en cada cas com és fàcticament. Però en tant que aquest ésser per al poder-ésser mateix

[42] La cura inclou òbviament el possible fent atenció que cada poder-ser comporta un projecte com a existenciari del món (com ho fa el capteniment inautèntic de l'ésser-hi).

esdevé determinat per la llibertat, l'ésser-hi *pot* comportar-se per a les seves possibilitats, àdhuc *involuntàriament*, *pot* ser inautènticament i és fàcticament en primer lloc i molt sovint d'aquesta manera».

Com a expressió ontologitzada de l'assumpció del poder-ésser més autèntic (la possibilitat fàctica), que té angoixa com a estat d'ànim, poder-ser que alhora manté les possibilitats existencials. Hi ha un ésser lliure en una facticitat que abraça l'ésser lliure per a les possibilitats; s'és una possibilitat de possibilitats a tall d'un nus de possibles, també de ser-lliure per a.

Hi ha un poder-ser autèntic, com gaudeix de l'estat d'ànim de l'angoixa, que s'ofereix a tall de facticitat. És a dir, és en aquesta possibilitat que es copsa les possibilitats; si es vol: és en aquest ser lliure fàctic que s'és lliure per a allò autèntic i inautèntic.

No es perd l'estructura que permet descriure l'exercici de ser lliure.

Referit a la inautenticitat es llegeix:

«L'a-causa-de-què propi roman no copsat, el projecte del seu poder-ésser mateix es lliura a l'ordre de l'«hom». En l'ésser-que-s'anticipa el «se» esmenta per això cada vegada un mateix en el sentit de l'«hom»-mateix. També en la inautenticitat roman l'ésser-hi essencialment anticipat, de la mateix manera que la fugida, del caure, de l'ésser-hi davant de si mateix indica encara *la* constitució de l'ésser, que en aquest que-és *es tracta del seu ésser*».

La cura, com a fenomen bàsic, es troba arreu de les activitats més vàries, amb els seus elements, per més modificats que hi siguin.

§42. La confirmació de la interpretació existenciària de l'ésser-hi com a cura des de l'autointerpretació preontològica de l'ésser-hi.

Una faula del recull atribuït a Gai Juli Higí a propòsit de la formació de l'home per Cura, amb la intervenció de Júpiter, la Terra [Tellus] i Saturn, i les paraules d'una epístola de Sèneca que recorda que «*unius bonum natura perficet, dei scilicet, alterius cura, hominis*», li són útils per a reblar la centralitat de la cura en la concepció de l'ésser-hi.

1 §42. LA CURA (COM A TASCA) EN TERMES NO HEIDEGGERIANS

No costa massa d'aplaudir la gosadia de Heidegger per la centralitat de la cura i quan hi afegí que fa comprendre les maneres tradicionals d'apropar-s'hi.

Des d'un punt de vista *no heideggerià* s'arriba a una resultant que en recull si més no el propòsit.

Perquè es tracta de la millor manera d'encaminar-se *a expressar la tasca que es fa,* en els afers naturals i corporals (els subjectius, els sentits, i d'altres), els imaginats i els pensats; també en els copsats per la comunicació i la convivència amb els altres.

1. En un primer moment podríem assumir la cura procurant de no fer-ne una mera expressió verbal, i llavors afegiríem que s'hi troba en allò ocupat, que esdevé, que es percep, finit, i això va essent així una vegada i una altra.

En la mesura que hi va havent diferents afers, fàcilment s'assumiria que la cura és l'expressió d'una tal ocurrència.

2. Ara bé: quan s'expressa la cura com a genèric reflecteix què s'ha fet, què es fa, i què es pot fer –, al costat de la situació de l'activitat.

Ara la cura seria una explicitació, bàsicament verbal, com a tasca del que es fa.

Els afers del tall de les coses s'ofereixen reals, però no amb cura; en canvi, el fet de fer s'estima capaç de tenir-ne.

[resum de "Sein und Zeit"]

§**43. L'esser-hi, la mundanitat i la realitat**.

En el que es pot esmentar com a «problema de la realitat» [*Realität*], s'hi troba diferents qüestions. 1) Si hi ha un que-és «que transcendeix la consciència». 2) Si es pot provar la realitat del «món extern». 3) Si es coneix el que-és real en el seu ésser-en-si. 4) Què significa el sentit d'aquest que-és, la realitat. Això ho anirà responent en tres punt.

a) *La realitat com a problema de l'ésser i de la demostrabilitat del «món extern»*.

La primera qüestió rellevant és què significa realitat. Però això s'ha d'enllaçar amb «el problema del món extern»: l'anàlisi de la realitat sols és possible amb un accés adequat al real [*Real*].

«La possibilitat de l'anàlisi suficient ontològica de la realitat depèn d'això: en quina mesura allò *de què* ha de constar la independència, *que* ha de trobar-se transcendit, s'esclareix respecte del seu *ésser*».

Sols així es pot copsar ontològicament la transcendència.

Ara: la pregunta si en general hi ha un món i pot provar-se el seu ésser és, com la pregunta que posa l'ésser-hi com a ésser-en-el-món, sense sentit: el món és obert amb l'ésser de l'ésser-hi, que inclou el que-és intramundà (les coses i els objectes).

És interessant de remarcar que Heidegger estima que aquesta necessitat de «provar» el món extern s'origina per la mateixa caiguda de l'ésser-hi, que motiva un desplaçament de la comprensió primària de l'ésser cap a l'ésser com a enfrontitat [*Vorhandenheit*]. Llavors es defensa «críticament» com a allò-enfront [*Vorhandenes*] un «interior» pur, que cal dur en connexió amb un «món».

Així mateix cal parar esment en això: amb l'ésser-hi com a ésser-en-el-món s'obre el que-és intramundà; llavors sembla haver-hi una concordança amb la tesi del realisme. La diferència es troba, però, que en qualsevol realisme es manté la realitat del «món» necessitada de prova, però alhora provable. Una posició existenciària nega l'una cosa i l'altra, malgrat que el que la separa plenament del realisme sigui que és ontològicament incomprensible.

També l'idealisme mereix l'aplaudiment quan ha defensat que l'ésser no és esclarible a través del que-és (per a cada que-és l'ésser fora ja el «transcendental»), això quan no recau en un idealisme «psicològic».

b) *La realitat com a problema ontològic*.

Es repeteix que l'esclariment d'una anàlisi de la realitat és possible a través de l'estructura tota de l'ésser de l'ésser-hi. D'altra banda el tema del caràcter de l'en-si [*An-sich*] ja l'ha tractat (§16).

Heidegger manté paraules d'elogi per a Dilthey pel fet d'apuntar el tarannà de la realitat des de la resistència [*Widerstand*, *Widerständigkeit*] malgrat haver coixejat en la interpretació ontològica.

També Scheller segueix alguns elements de Dilthey quan defensa que l`ésser dels objectes sols és donat immediatament en una referència a la incitació [*Trieb*] i a la voluntat.

Aquí caldria afegir que la resistència suposa ontològicament l'estat d'obert del món.

En el cas de voler assumir el «cogito sum» com a punt de partida caldria capgirar-ne tot el seu contingut. Perquè sols «soc» en el sentit que soc-en-el-món.

c) *Realitat i cura*.

Les consideracions sobre la realitat retraurien al fenomen de la cura. Que la realitat es basa ontològicament en l'ésser de l'ésser-hi no significa que només hi hagi real sols quan i mentre l'ésser-hi existeix.

Certament sols en la mesura que l'ésser-hi és, és a dir, la possibilitat òntica de la comprensió de l'ésser, «hi ha» ésser; si l'ésser-hi no existeix, llavors tampoc no «és» la independència, ni l'«en-si», ni la comprensió ni la incomprensió, el que-és no és descobert ni amagat, etc. Però és ara, mentre hi ha comprensió d'ésser i, amb això, comprensió de l'enfrontitat, que es diu que el que-és continuarà essent.

Heidegger recorda que, el fet que l'ésser-hi no es pugui concebre en termes de realitat i substancialitat, ho ha expressat a través de la tesi que la substancia de l'home és l'existència [*Existenz*].

*

1 §43. ¿ABANDONEM L'EXPRESSIÓ DE TRANSCENDENT I D'IMMANENT?

1. La defensa de Heidegger que no calia demostrar el món, ni cap ésser intramundà, pel fet que l'ésser-hi és en qualsevol cas ésser-en-el-món, manifestà un encert bàsic que s'acompanyà amb l'expressió de quelcom esmunyedís.

2. No cal provar quelcom natural. Certament ha de dar-se. Alhora allò natural – circumscrits en aquest àmbit − no permet sols una multiplicitat qualitativa, sinó que palesa que *es deu*; hi ha una cosa-visual que és alhora cosa-tocada, que cal resseguir, etc.

3. No es té necessitat de prova d'haver-hi quelcom. Potser hi ha prou no idealismes que no s'ajusten al criteri que lliurà Heidegger. Si més no l'indicat aquí permet una orientació, i la corresponent expressió, quan defensa la resultant d'un *deure's*. I precisament això permet de progressar en una qualsevol altra direcció.

Allò bàsic rau a admetre que la consistència del paisatge de murs i de cels, de plantes i de rostres, etc., no s'oposa a les seves condicions; que hom s'hi troba, en tot això que també es deu, sense que calgui preguntar-se per un «enllà» d'un conscient.

4. ¿Abandonarem per sempre el terme «trancendència»? Si més no el prefix llatí «trans» significa bàsicament «de banda a banda» (*transfigo*, etc.) o a l'altra banda, «dellà», «més enllà», «a l'altra banda» (*transeo*, *transmitto*, etc.), o bé assenyala un canvi total (*transformo*, *transfiguro*, etc.).

«Trans» en el sentit de «dellà» deu suposar sovint que se sap alguna cosa del que hi ha dellà, o a l'altra banda, altrament hauria d'imaginar-se. En conjunt no es podria parlar del que no se'n sap res, ni s'imagina; pel cap baix s'hauria d'anar amb moltes precaucions de fer-ne ús, de «trans» en l'accepció de «a l'altra banda», per a no introduir allò que es troba fora de l'abast d'una qualsevol aproximació.

Tanmateix «trans» pot significar «de banda a banda»: *transfigo* vol dir en efecte «traspassar», «travessar», i també «clavar», «enfonsar», amb una idea en totes els casos de «trans» com a «a través de». Deixant ara «trans» com a assenyalant un canvi total, pot ser molt útil d'assumir que el paisatge de colors i d'olors és transcendent, no pas en l'accepció que està enllà d'un fet conscient, sinó en la que es troba allí precisament a través seu.

Hi hauria un «de banda a banda» perquè es mira una flor i també se sap aquest mirar.

5. El que es deu fa trobar-se precisament en la direcció dels paisatges perceptius i de l'experiència del cos propi, i d'un qualsevol altre afer. Es tractaria d'admetre que l'única manera de conèixer els esdeveniments rauria a explorar-los, resseguir-los. Tot el que se'n pogués conèixer rebatria d'altres supòsits i interpretacions.

I no s'afirmaria que el transcendent fos alhora immanent més que en l'accepció d'un canvi de punts de mira, pel fet de no haver-hi distinció autèntica en els caràcters del real.

6. Quan Heidegger va escriure:

> «la possibilitat de l'anàlisi suficient ontològica de la realitat depèn d'això: en quina mesura allò *de què* ha de constar la independència, *que* ha de trobar-se transcendit, s'esclareix respecte del seu *ésser*»,

tenia present que no hi pot haver res que es lliuri al marge de l'ésser-hi com a ésser-en-el-món, per tant dar-se independentment d'un tal estat d'obert. S'hi qüestionà doncs l'entitat suposada independent.

D'aquí que hi aparegués un malentès important: no cal, s'ha suggerit, anar més enllà del que és conscient. Però una passa més fa adonar-se que un afer no s'hi ofereix sols per tal que se l'expressi, no es gaudeix perquè s'enriqueixi ni poc ni molt per cap mot que se li dediqui o profereixi. La gaubança que desvetlla es fa així mateix en el silenci: tocant el terra, olorant una flor, mirant la mar, etc., hi ha la mesura de totes les coses. El seu ésser, literalment, no pot trobar-se en res més. I és això el que s'expressa i el que val la pena d'expressar.

La pregunta per aquest ésser palesa algun malentès, quan és aquest ésser de quelcom que permet fer preguntes: l'entitat es troba allí, sense poder abandonar-ho mai.

Bàsicament l'ésser de quelcom és gaudit quan hom entra a l'aigua o acara el vent.

[resum de "Sein und Zeit"]

§44. L'ésser-hi, l'estat d'obert i la veritat.

A partir d'alguns fragments dels grecs, en especial d'Aristòtil (la filosofia és «la ciència de la veritat»), Heidegger es pregunta pel significat aquí de «veritat», quan el mot pugui ser usat com a «que-és» i «ésser».

De quina manera es pot explicar la connexió entre ésser i veritat a partir de l'anàlisi de l'ésser-hi que ha ofert? Ho farà en tres aparts.

a) *El concepte tradicional de veritat i els seus fonament ontològics.*

Les tres característiques de la concepció tradicional de l'essència de la veritat són: 1. El «lloc» de la veritat és la declaració [*Aussage*], el judici [*Urteil*]. 2. La seva essència és la «concordança» [*Übereinstimmung*, que tradueix *adaequatio*] entre el judici i el seu objecte. 3. Aristòtil n'és un avalador.

De fet, però, Aristòtil mai no definí explícitament la noció de veritat en aquests termes, sinó que en temps posteriors donà peu a la formulació de veritat com a *adaequatio intellectus et rei*. Tomàs d'Aquino – ho manlleva d'Avicenna, el qual ho agafà

del «Llibre de les definicions» (s.X) d'Isaac Israeli – també usà els termes *correspondentia* i *convenientia.*

Malgrat que els neokantians titllessin la definició d'un realisme ingenu, Kant la utilitza sempre, i aquest èxit de la proposta duu a preguntar què s'hi troba, en aquest tot referencial – *adaequatio intellectus et rei* – posat conjuntament sense explicitació.

En efecte la concordança és una referència [*Beziehung*]. Ara, en l'esclariment d'aquesta referència, cal que la peculiaritat dels elements de la referència s'observi alhora. En què concorden *intellectus* i *res*? Es podria fer més preguntes: l'afer fa adonar-se que no basta pressuposar el tot referencial per a l'esclariment de l'estructura de la veritat.

¿Caldrà circumscriure's a l'esfera del subjecte o ampliar l'afer a la problemàtica objecte-subjecte? ¿O s'haurà d'atendre la referència entre el fet real [*real*] d'efectuar el judici i el seu contingut ideal? Etc.

Tot plegat afecta el mateix coneixement: la veritat caracteritza el coneixement. Aquest s'ensenya [*ausweist*] com a vertader. En connexió amb això ha de copsar-se la concordança.

En efecte: què es mostra en la declaració vertadera (per exemple, «el quadre penja esbiaixat en la paret»)? Què vol dir que hi ha quelcom que ho acredita [*Bewährung*]? Aquí cal abandonar l'esment d'una qualsevol representació [*Vorstellung*], que no faria més que malencaminar.

«La declaració és un ésser envers [*zu*] la cosa mateixa que és. I què s'ensenya a través de la percepció? Res que no sigui que el que-és és això: el que s'esmentava en la declaració. S'acredita que l'ésser que es declara, envers [*zu*] el declarat, és una manifestació del que-és; *que* [aquest ésser que es declara] *descobreix* el que-és envers [*zu*] el que és. S'ensenya l'ésser-

descobridor de la declaració. A més el coneixement continua sols referit, en efectuar l'ensenyament, al que-és mateix. En aquest mateix ocorre també l'acreditació. El que-és mateix esmentat es mostra *tal com* és en si mateix, és a dir, que és talment *això* en la seva mateixitat [*Selbigkeit*], com és *això* que es manifesta, es descobreix, en la declaració... A l'ensenyament, s'hi troba sols l'ésser-descobert del que-és mateix en el com del seu estat de descobert. Aquest [últim] s'acredita pel fet que el declarat, que és el que-és mateix, es mostra *com aquest mateix* [*als dasselbe*]. *Acreditació* significa: *el mostrar-se del que-és en la seva mateixitat.* L'acreditació s'efectua sobre el fonament d'un mostrar-se del que-és. Això és sols possible quan el coneixement que declara i que s'acredita, segons el seu sentit ontològic, és un ésser descobridor per al mateix que-és real [*real*]».

«La declaració és *veritat* significa: descobreix el que-és en el mateix que-és». El ser vertader (veritat) de la declaració es comprèn com a ésser-descobridor.

b) *El fenomen originari de la veritat i la derivació del concepte tradicional de veritat*.

En Aristòtil *ἀλήθεια* significa la «cosa mateixa», allò que es mostra, el que-és en el com del seu estat de descobert. I el primer fragment d'Heràclit, la peça filosòfica que s'ha transmès més antiga, tracta explícitament del *λόγος*, on s'entreveu el fenomen de la veritat en el sentit de l'estat de descobert (estat de no amagat, *ἀ-λήθεια*).

Tot això porta a admetre que aquesta concepció de la veritat es troba arrelada en la tradició més genuïna de la filosofia.

Llavors també caldria afegir que la base per la qual hi ha descobriment [*Entdecken*] es palesaria com el fenomen més originari de la veritat.

En efecte el descobriment és una manera de ser de l'ésser-en-el-món. Si el que-és intramundà és el descobert, aquest que-és és veritat en un segon sentit. En el seu sentit primer «ver», això és, descobridor, ho és l'ésser-hi.

Ara: l'estat de descobert del que-és intramudà es fonamenta en l'estat d'obert del món, aquest mode bàsic de l'ésser-hi pel qual l'ésser-hi és el seu «hi», i que es constitueix per l'estat d'ànim, per la comprensió, per la paraula [*Rede*], on – és a dir, en l'estat d'obert – estan implicats el món, l'ésser-en i el mateix [*das Selbst*]; també s'hi suposa l'estructura de la cura. *Amb* i *a través* seu [*això és, de l'estat d'obert*] hi ha estat de descobert: per això amb l'estat d'obert de l'ésser-hi s'abasta el fenomen més originari de la veritat.

L'ésser-hi és «en la veritat» (no «en tota la veritat»): vol dir que pertany a la seva constitució existenciària l'estat d'obert del seu ésser més propi.

Heidegger va explicitant aquest ser l'ésser-hi «en la veritat» d'acord amb quatre determinacions ja tractades: des de l'estat d'obert, des de l'estat de llençat[43], des del projecte[44] i des de la caiguda (aquí l'ésser-hi també és en la no-veritat).

L'origen del concepte de veritat com a concordança remet a la següent circumstància: la declaració expressada és un allò-a-

[43] Aquí l'ésser-hi és en cada cas el meu, es troba en un món determinat i en un cercle determinat de que-és intramundans determinats. Llavors es tracta d'un estat d'obert essencialment fàctic.

[44] Destaquem en particular que «l'estat d'obert *autèntic* indica el fenomen de la veritat més originari en el mode de l'autenticitat. L'estat d'obert més originari i certament autèntic, en el qual l'ésser pot ser com a poder-ser, és la *veritat de l'existència*»

mà que, com a estat de descobert, té [l'allò-a-mà] en si mateix un referir [*Bezug*] envers el que-és descobert. Fent una passa més, aquest referir va des de la declaració verificadora [*verwahrenden*] de l'estat de descobert envers el que-és. El que-és, envers el qual la declaració com a descobridora té el referir, és un allò-a-mà [*Zuhanden*] intramundà, és a dir, un allò-enfront [*Vorhanden*]. El referir fa que l'estat de descobert verificador en la declaració sigui estat de descobert de... [*Entdeckheit von... ist*]. L'estat de descobert de... és conformitat [*Gemässheit*] de la declaració expressada, respecte del que-és del qual es parla. En la mesura que aquesta conformitat es veu entre membres referits sense distinció, entès tot com a allò-enfront, llavors aquest referir es mostra com una concordança entre dos afers cadascun dels quals és un allò-enfront (*intellectus* i *res*).

c) *La classe d'ésser de la veritat i el pressupòsit de veritat*.

Heidegger apunta que la veritat va lligada a l'ésser-hi: la veritat és una classe d'ésser de l'ésser-hi. Això fa que se sostregui de ser discrecional.

Així mateix notem que no es pressuposa la veritat, sinó que és la veritat la que possibilita un pressupòsit, és a dir, que nosaltres puguem ser de tal manera, que pressuposem,

Ara, què vol dir «pressuposar»? L'ésser-hi és un que-és, que manté en el seu ésser el poder-ésser més propi. A l'ésser i al poder-ésser de l'ésser-hi com a ésser-en-el-món pertany l'estat d'obert i per això el tenir cura descobridor en la visió circumdant del que-és intramundà. En una tal constitució ontològica de l'ésser-hi com a cura, en l'ésser-per-endavant [*Sichvorwegsein*] rau el «pressupòsit» més originari. Ens pressuposem en efecte com a determinats per l'estat d'obert.

Després hi afegeix com pot haver-hi un escèptic efectiu, i torna a rebutjar un subjecte ideal, un jo pur, una consciència absoluta, etc.

Acabem: hi ha ésser — ésser, i no que-és — en la mesura que hi ha veritat. I aquesta és en la mesura que hi és l'ésser-hi. Ésser i veritat són igualment originaris. Això vol dir: l'ésser «és», a diferenciar de tot que-és; pot preguntar-se si s'ha esclarit el sentit de l'ésser i l'abast de la comprensió de l'ésser.

Això sembla haver-se aconseguit amb la cura, que atén l'ésser constitutiu del que-és, per a l'ésser del qual hi ha una comprensió de l'ésser, mentre s'ha distingit l'ésser-hi i el que-és que no ho és. ¿Es pot anar més enllà?

*

1 § 44. UN RESULTAT REEIXIT. L'ACREDITACIÓ DEL QUE ES DECLARA [O S'EXPRESSA]

1. La declaració ensenya un ésser del que-és, hi ha una manifestació del que-és; s'ensenya l'ésser-descobridor de la declaració; el que-és es mostra aquest mateix tal com és en si mateix; acreditació significa mostrar-se el que-és en si mateix; el coneixement és un ésser descobridor per al mateix que-és, etc.

«La declaració és veritat significa: descobreix el que-és en el mateix que-és»

Heidegger va dissoldre el trencament entre allò que es declara i el que-és — entre allò expressat i l'afer en qüestió.

L'exposició del primer apartat ho expressa de fet a partir de demanar l'acreditació del que es declara, és a dir, de preguntar-se pel fonament per a defensar-ne la veritat. Per això s'hi troba un discerniment seguit de la coincidència del que es declara i el que-és, que la declaració descobreix el que-és, que el que-és mateix es mostra

tal com és en si mateix, etc., àdhuc apareix «la mateixitat», i prou vegades «el mateix». Des de la veritat concep l'acreditació per la manifestació de l'ésser del que-és: les autoreferències necessàries validen la veritat, i de rebot la declaració. Si es vol així: interpreta la declaració a la llum de la veritat.

Ho dugué a terme doncs a través del fet que el declarat, que és el que-és, es mostra com el que-és mateix: l'acreditació és el mostrar-se del que-és en la seva mateixitat, i hi ha moltes d'altres maneres de dir-ho.

Ensenyà les dificultats d'una interpretació de la veritat en els termes d'una concordança, i d'aquí que arribés a la resultant del fet que es manifesta l'ésser del que-és.

2. Palesà, d'una manera que no sembla que hi hagués hagut un precedent de la seva brillantor, que no s'abandona el que-és, segons ell l'interpretà, quan s'hi declara quelcom, de manera que no hi ha trencament entre declarat i el que-és.

Assumint-ho a través de l'expressió, i circumscrivint-ho a quelcom que es diu atenent l'afer percebut, l'encert heideggerià equival a defensar que l'expressat descobreix allò a propòsit de la qual cosa s'expressa; per exemple, en l'expressat «el quadre penja esbiaixat en la paret».

3. Com hauríem d'apropar-nos a tot això? Potser amb alguna precaució pel fet que l'expressió «el quadre penja esbiaixiat en la paret» no és cap quadre penjat, malgrat que ha d'haver-hi algun enllaç entre l'un afer i l'altre, altrament s'oferirien desconnectats, i no hi hauria motiu per a dir una cosa o una altra.

Tanmateix aquest trobar-se enllaçats podria interpretar-se de diferents maneres: mentre la mateixitat heideggeriana reflectiria una exposició a propòsit de l'ésser, hom podria obtar per preferir una associació per aprenentatge entre el contingut verbal del llenguatge i allò a expressar[45].

[45] Cf. *Entre les raons bàsiques i el llenguatge genèric*, QF27.

4. «La declaració és *veritat* significa: descobreix el que-és en el mateix que-és». Heidegger associà veritat i descobriment, amb la qual cosa semblava que hom seria convidat, si volgués declarar vertaderament, a respectar el que-és. La veritat de les declaracions estaria prefiguda ontològicament (tots els que-és en disposició). Certament es tracta d'un criteri prou vàlid i que cal respectar.

Tanmateix es pot defensar també una noció de veritat declarativa que no comprometés quelcom en tant que quelcom, sinó simplement que ratificaria la declaració tal qual, de manera que ara la veritat d'una declaració esdevindria el seu subratllat, un exercici d'adonament precisament perquè hi hauria una raó bàsica que ho reblaria.

2 §44. EL FENOMEN ORIGINARI DE LA VERITAT A PARTIR DE L'ESTAT D'OBERT

1. Heidegger conclogué que l'ésser vertader (la veritat) de la declaració es copsa com a ésser descobridor: es tracta de la veritat – veritat en un segon sentit − com estat de descobert (ἀλήθεια).

Però l'estat de descobert del que-és s'ha de basar en l'estat d'obert de l'ésser-hi – veritat en un primer sentit −, que és una característica fonamental de l'ésser-hi gràcies al qual és el seu «hi». L'estat d'obert està constituït per l'estat d'ànim, la comprensió i la paraula; i implica amb igual originalitat el món, l'ésser-en i el mateix. També s'hi troba compromesa la cura, etc.

2. El fet d'interpretar la declaració des de la veritat li permeté d'acceptar la declaració (i la seva veritat) com a descobriment, que seria llavors una noció de veritat en un segon sentit.

Llavors ho assumeix dins del supòsit de la constitució de l'ésser-hi, en particular dins del món com a estat d'obert, i per tant eixamplà la veritat respecte de la manera que l'ésser-hi es comporta fàcticament en el seu «hi», i per això apareix la «veritat» i la «no-veritat».

3. Quin avantatge suposa l'atribució de veritat a l'«hi», i a l'estat d'obert, de l'ésser-hi?

La resposta d'atribuir la veritat a l'estat d'obert podria fer interpretar provisionalment la veritat i l'estat d'obert (i no-veritat com a privació) a partir de l'idealisme heideggerià (cf.3§31), és a dir, la circumstància que, d'un manera o d'una altra, la comprensió i el seu projecte, la paraula, la interpretació, la declaració, bastirien aspectes d'una constitució de l'ésser-hi.

Pel cap baix Heidegger digué que l'esser i la veritat són igualment originaris.

L'ésser-hi seria en la veritat i, en la caiguda si més no, també en la no-veritat. El pressupòsit de veritat rauria en el fet que l'estat d'obert pertany a l'ésser-hi – per tant hi hauria així veritat.

És possible que l'idealisme hauria estat la conseqüència, i també un motiu, del fet que s'hauria defensat la capacitat de lliurar una analítica completa.

4. Potser no s'hauria d'interpretar el text d'Heràclit en els termes de Heidegger: sembla que allò que exposa el fragment 1 representaria un convit a transformar-se, que se sumaria a un progrés indefinit, possiblement irreductible a la dicotomia obert / no obert, o explícit / implícit.

D'altra banda es podria usar «veritat» en l'accepció que es volgués, certament. Si més no hi ha prou altres usos: per exemple, *una vivència seria vertadera* quan no hagués estat fingida o superficial; fora vertadera per ser autèntica.

O *se cercaria la veritat*: es voldria gaudir de quelcom especialment rellevant de l'ordre que fos.

I d'altres.

En conjunt es podria suposar que cadascú estimaria veritat una qualsevol expressió que correspongués al seu món, de manera que, en aquesta accepció, seria irrefutable, i sols algú altre no l'admetria quan no s'esforcés a copsar l'expressió aliena, i la valorés des del seu món, és a dir, des del món que no correspon a l'expressió primera.

5. Dalt es digué que el món no deu poder ser res més que un tot i, en conjunt, no podria ser tampoc res més l'ésser-hi en la mesura que

es considerés en la seva constitució. D'aquí que l'estat d'obert no deu ser res més en tant que es diria del món.

En efecte sembla versemblant d'assumir que la veritat comunament rebla una expressió pel fet que s'està fent un exercici d'adonament.

Es podria suposar que seria la veritat la que partiria del que es diu: en el sentit que l'expressió sols manifestaria allò de la qual cosa hom s'ocupa, i que llavors la veritat reblaria precisament el que s'expressa perquè és de l'expressat o, si es vol, perquè la veritat faria adonar-se de la correcció d'expressar el que s'expressa, donades les circumstàncies.

3 § 44. UNA AVALUACIÓ PROVISIONAL

En acabant la secció primera de la part primera de *Sein und Zeit* es pot fer algun comentari global malgrat restar tota la secció segona.

Car deu haver-hi una colla de plantejaments, dificultosos d'obviar, que semblen fites a assumir, mentre que ho fem precisament perquè Heidegger ho proposà.

Gaudeix de rellevància que Heidegger assumís terminològicament l'home com a ésser-hi (§4) i que evités el terme «home» (§10). Això convidà a tenir algunes precaucions a propòsit de quin és el tema de la filosofia. Sens dubte inclouria la humanitat pròpia (cf.1§10), amb l'afegit de no convenir de reduir-la a la subjectivitat.

Es malbarata el coneixement quan la circumstància d'haver-hi un subjecte i un objecte porta a assumir-hi una relació entre l'un i l'altre, impossible de satisfer quan se suposa una «esfera interna» i una altra d'«externa»; Heidegger objectà amb prou encert contra una tal posició, i conclogué que s'hauria estat cec al fet que el coneixement és un mode de l'ésser-en-el-món (cf.§13 i 1§13).

Pocs autors hauran emfatitzat tant allò relacionat amb l'obert i l'obertura (cf., per exemple, §16, àdhuc el mateix §44, però també molts d'altres). Tot comprenent-ho des d'un altre punt de mira (3§16) s'hi fa esment perquè pensadors com Heidegger n'hi feren.

Introduí també exemplarment la disposició i la significativitat (§18), i de fet la significació com a signament suposa una passa

endavant per a fer-ne avançar nous plantejaments en aquest direcció que proposà (2§18).

S'insistí prou (1§28) en la importància de l'«hi», i de la indiferència de plantejaments quan es prefereix parlar d'un obrir-se en si mateix en un esment singular de l'existència (4§31,6§31), al costat de la circumstància fonamental que li som deutors de l'ésser-hi, és a dir, del fet que l'ésser es troba a «hi», malgrat i tot que es digui en una altra accepció.

Com hem escrit (1§29), l'acceptació de l'estat d'ànim com un dels elements fonamentals passa a ser sens dubte una altra de les grans aportacions de l'autor – ell diu: de la fenomenologia, i esmentà Scheller –, ara independentment de voler-hi resseguir la lectura a Dilthey, a Nietzsche i a d'altres, que possiblement li'n reblaren la certesa, de la seva importància.

Recordem que l'angoixa és un estat d'ànim (§40), i se'n feu una descripció exhaustiva (1§§39-40).

Més avall s'ofereix la millor aproximació a l'ésser-hi com a tasca a partir de la cura (§41), de la qual s'ha assajat de lliurar-ne una nota des d'altres supòsits (1§42).

Sens dubte les línies dedicades a l'acreditació del que es declara (§44) semblen difícilment superables i completen allò que ja digué (§33), etc.

Àdhuc quan el lector estima que no ha de seguir Heidegger és fàcil d'adonar-se que la seva presentació es troba condicionada per l'autor alemany: tanta és la precisió del que expressa i tan forta esdevé la seva capacitat de convicció.

Es pot no ser heideggerià: però sembla difícil d'acceptar que s'hi trobi filosofia en algú que no hagi rebut algun ensenyament bàsic d'aquest autor.